

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 44/1, 103-124

1974

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. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Wokół człowieka. II. SPRAWOZDANIA. 1. Wyższy Instytut Nauk Moralnych. — 2. Sesja naukowa na temat pokoju. — 3. Wizyta prof. dr Franza Scholza w Polsce. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. — 1. Z problematyki życia nienarodzonych. — 2. Badania historyczne nad myślą etyczną. — 3. „Redukcja metafizyczna” w etyce.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Wokół człowieka (AAS 64, 1972, nr 6-10)

Centralnym problemem świata jest człowiek. Ta pozycja człowieka znajduje swoje odbicie we współczesnej myśli filozoficznej, w teologii, a także w nauce papieskiej. Jeśli jednak w klasycznej refleksji filozoficznej podstawowym tematem była istota człowieka, to dziś bardziej chodzi o istnienie, o przetrwanie człowieka w ogóle, względnie o przetrwanie jako człowieka, wobec obserwowanego wielostronnie zagrożenia ludzkiego świata. Zagrożenie to pochodzi niekoniecznie z jakichś niezidentyfikowanych, anonimowych źródeł: pochodzi ono od tego świata, który sam człowiek stworzył. Współczesny problem człowieka przyjmuje więc postać radykalną: czy człowiek, który chce się uważać za przyczynę samego siebie, nie objawi się raczej wyłącznie jako przyczyna własnej annihilation? Czy w ten sposób nie dojdzie do eksperymentalnego potwierdzenia hipotezy wysuwanej przez niektóre filozofie, że istota bytu jest nicą? Żywołność tego problemu jest widoczna nie tylko na terenie filozofii czy teologii, ale także nauk społecznych oraz tzw. nauk ścisłych.

Niewątpliwie głównym korzeniem tego kryzysu jest odejście materialnej, doczesnej aktywności ludzkiej od podstaw etycznych, zrośniętych ściśle z relacją „stworzenie — Stwórca”. Rozejście się tych dwóch kierunków czy płaszczyzn życia: mianowicie postępu materialnego i postępu duchowego znalazło swój dialektyczny wyraz w rozdwojonym sposobie uprawiania refleksji etycznej. Wysoko sformalizowane teorie moralności okazują się niezdolne do wcielenia swoich zasad w konkretny kształt życia; natomiast realizowane w życiu tzw. materialne wartości etyczne, są na pewno „w jakiś sposób” etyczne i ludzkie, ale nie dorastają do poziomu integralnie i formalnie ludzkiej moralności. „Człowiek etyczny” czuje się często odsunięty od obiektywnych

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan P r y s z m o n t, Warszawa.

procesów materialno-społecznych, skazany wyłącznie na pielęgnowanie swojej podmiotowej „intencji”. Człowiek „materialny”, podlegający prawom statystyki i nauk szczegółowych, przedstawia się jakby wyzwolony od „abstrakcyjnych” reguł etycznych i cieszy się tą świadomością wyzwolenia aż do momentu, kiedy przekonuje się, że został zakwestionowany w samej egzystencji a nawet w swej tożsamości bytowej. Stąd rodzi się prawdziwy problem ocalenia człowieka nie tylko dla ratowania egzystencji fizycznej, ale jeszcze bardziej dla ocalenia wewnętrznej tożsamości i integralności człowieczeństwa. To ostatnie zadanie może być spełnione w oparciu o zasadę ludzkiego i zarazem Boskiego powołania, która całościowo i ostatecznie określa miejsce człowieka w całym porządku istnienia. W świetle tegoż powołania etyka stanowi podstawowy i istotny składnik „ontologii” człowieka. Bez etyki zatem człowiek nie tylko jest „złym człowiekiem”, ale jest dosłownie „nie człowiekiem”, a nawet można powiedzieć, że bez etyki „nie ma człowieka”, ponieważ w tym wypadku człowiek zostaje bez reszty zaliczony do inwentarza „rzeczy tego świata”, wmieszany w świat materii podlegającej rozkładowi, skutkiem czego unicestwienie człowieka jest tylko kwestią czasu. Współczesna sytuacja ludzkości jest podminowana tym zasadniczym rozkładem człowieka od wewnątrz. Nie brak dziś sygnałów dających znać o ostrości dokonującego się dramatu.

Na tle powyższych refleksji łatwiej docenić znaczenie niektórych wypowiedzi P a w ł a VI, dotyczących sytuacji człowieka w świecie.

W przemówieniu do Międzynarodowego Stowarzyszenia Chirurgów (*Vous qui êtes*, I. VI. 72, s. 432-436) za punkt wyjścia swoich rozważań bierze godność ciała ludzkiego. Przytacza twierdzenia tradycyjnej nauki chrześcijańskiej o stworzeniu, o związku ciała z duchowym i religijnym powołaniem człowieka (s. 434). Ale jeszcze nie te zagadnienia stoją w centrum uwagi papieża. Charakterystyczny jest akcent położony na biologiczną sytuację człowieka; szacunek bowiem dla ciała wynika nie tylko z jego uduchowienia i z relacji do celu ostatecznego, nie tylko funkcji pomocniczej, jaką spełnia w życiu duchowym, ale także ze względu na jego autentycznie biologiczny charakter, który nie zanika w jedności substancjalnej człowieka. Przedmiotem czci, miłości i zachwyty może być więc samo ciało kontemplowane jako „cud stworzenia” — *merveille de la création*, ciało prawdziwie ludzkie i nadal prawdziwie biologiczne. Autor *Humanae Vitae* broniący czci należnej dla ludzkiej biologii ma mniej powodów do lęku przez zgorzeniem opinii uczonych, niż *Divinus Creator et Redemptor vitae humanae*, objawiający swoją boskość w ziemskim i cielesnym kształcie Człowieka. W przemówieniu pojawia się pojęcie „natury ludzkiej”, pojęcie implikujące transcendencję człowieka, pojęcie zakładające wysoką abstrakcję metafizyczną : w tym kontekście nie oznacza ono bynajmniej „odcieśnionej i abstrakcyjnej” natury ludzkiej wymyślonej przez filozofów: jest to konkretna, cielesna i historyczna natura, nosząca w sobie tajemnicę Boskiego przeznaczenia, stanowiąca nie przekraczalną granicę (*frontière inviolable*) dla wszelkiej interwencji o charakterze materialno-rzeczowym. Człowiek stworzony jest jednością, której nie można rozdzielić na „ducha” karmionego ideą i „ciało”, poddawane kryteriom odpowiednim dla animalnego poziomu życia. Między ciałem ludzkim a jakimkolwiek innym żywym ciałem zachodzi nie tylko „różnica stopnia”, lecz przede wszystkim różnica odrębności natury i pochodzenia. (s. 434) Ciało ludzkie także, a nie tylko duch, jest „odbłaskiem mądrości Boga”. Ciało ludzkie „tchną tajemniczą godnością, będąc świątynią Ducha świętego”. Ciało jest w pewnym sensie znakiem, „sakramentem” Boga. Tak pojęta godność ciała stwarza oczywiście określone wymagania etyczne pod adresem tych wszystkich, którzy dotykają spraw ciała, szczególnie chirurgów i lekarzy. W tej kwestii papież wylicza szereg poważnych i bolesnych problemów związanych np. z regulacją poczęć, przerywaniem ciąży, chorobami społecznymi, stosowaniem tortur, farmakologią, eutanazją itd. (s. 435) Samo prawo Boże — głosi papież — reguluje odnoszenie się człowieka do ludzkiego ciała. Z tytułu

tęgo właśnie prawa Bożego, z tytułu misji, jaką jest obdarzony, apeluje papież o obronę ciała ludzkiego, o obronę życia ludzkiego, „wszelkiego życia ludzkiego”, w całej jego treści i w całym zakresie rozwoju także moralnego i duchowego. „W dzisiejszym zgiełku poglądów” należy za wszelką cenę uratować moralne i odpowiedzialne podejście do ciała ludzkiego, bo tylko pod tym warunkiem można ocalić „godność i integralność życia ludzkiego” (s. 436).

Pismo do Maurycego Strong'a, generalnego sekretarza Kongresu Narodów Zjednoczonych w Sztokholmie na temat „Środowiska człowieka”, nosi nie tylko tę samą datę 1. VI., ale także posiada pokrewną tematykę i zawiera podobne akcenty (*A l'occasion*, s. 443-446). W piśmie tym znajdujemy nie tylko nawiązanie do wyżej omówionych myśli, lecz także doniosłe ustosunkowanie się do niezwykle aktualnego współcześnie problemu „ochrony środowiska człowieka”. Oba zagadnienia są zresztą nierozdzielne i logicznie i rzeczowo: sam problem pojawia się jako ludzki, ponieważ życie ludzkie zachowuje charakter autentycznie biologiczny; zaś szczególny charakter problemu i sposób jego rozwiązania wynika z samej etycznej natury człowieka. Człowiek bowiem nie stanowi bez reszty „jednej z przyczyn” wewnątrz świata materialnego, lecz wchodzi w świadomą i odpowiedzialną relację do świata jako pan stworzenia i współpracownik Stwórcy. Warunkiem zachowania ludzkiej pozycji w świecie i w bezpośrednim środowisku życia, jest zrozumienie i uszanowanie praw rządzących życiem w ogóle. Wyłaniające się współcześnie w tym względzie trudności wynikają nie tylko z jednostronnej eksploatacji dóbr natury, lecz także i to przede wszystkim z porzucenia przez człowieka swej etycznej i egzystencjalnej oryginalności (odrębności) w stosunku do świata rzeczy, a więc z zagubienia swej antropologicznej tożsamości.

Oczywiście istnieje współzależność człowieka i środowiska, ale cała pozycja człowieka nie zamyka się w bio-dialektycznej relacji łączącej oba terminy. Przede wszystkim jest to relacja wewnątrz-ludzka, kwestia stosunku człowieka do siebie samego, problem odnalezienia swojej podmiotowości etycznej. Punkt ciężkości zagadnienia przesuwa się z płaszczyzny świata na płaszczyznę wewnątrz-ludzką, ściślej: na relację „człowiek-ludzkość”. Stąd konieczność solidarności wobec faktu współodpowiedzialności, a konsekwentnie konieczność oparcia całej aktywności ludzkiej nie tyle na podstawach naukowo-technicznych, ile etycznych (s. 444). Zanim się więc zacznie naprawiać zepsuty świat, trzeba dokonać naprawy człowieka, zmiany mentalności człowieka. Nigdy jeszcze w interesie spraw tak zewnętrznych i świeckich Kościół nie odwoływał się do wartości tak ściśle wewnętrznych i duchowych. Jest to trafny przykład wyciągania ostatecznych konsekwencji z zasady jedności substancjalnej osoby ludzkiej i z zasady jedności porządku biologicznego świata. W świetle powyższych zasad każde odniesienie się do świata materialnego, jest *ipso facto* odniesieniem do człowieka, jest kształtowaniem swej moralnej i osobowej tożsamości. Przyjęcie jakiegokolwiek postępu materialno-technicznego jest zarazem ustosunkowaniem się do dobra wspólnego całej ludzkości. Stąd rodzi się etyczny charakter problemów związanych z postępowaniem materialnym. Stąd można zrozumieć konieczność etycznego miarkowania postępu ze względu na wymagania duchowej wspólnoty ludzkości. Papież głosi, że „władanie naturą podlega normom prawdziwej etyki” (445).

„Panowie nad stworzeniem oznacza dla ludzkości nie niszczenie, lecz doskonalenie natury; nie przekształcanie świata w chaos i pustkę, lecz w dom piękny i uporządkowany, w szacunku dla każdej rzeczy”. Oczywiście, należy pamiętać, że „człowiek jest dobrem najpierwszym i najprawdziwszym wśród dóbr ziemi”. Stąd zagadnienie stosunku do świata sprowadza się do zagadnienia rozwoju integralnego całej ludzkości. Przed równowagą ekologiczną trzeba osiągnąć równowagę społeczną, to jest wewnątrz samej ludzkości. „Nędza jest najgorszym z zanieczyszczeń (ziemi)” (s. 445).

Jeśli jest oczywiste, że życie wspólnoty ludzkiej wymaga daleko idących

przemian społecznych, to równocześnie prawdą jest, że nie każda przemiana jest postępowaniem. O tej ważnej i aktualnej sprawie mówi m. in. papież w mowie do kardynałów (*La ricorrenza*, 23. VI. 72, s. 496—505). Jedyną prawdziwą nadzieją ludzkości jest Jezus Chrystus, żyjący w Kościele: jest to główna teza tego przemówienia. Papież podsumowuje różnorodne zagrożenia, tym razem duchowe i daje chrześcijańską ocenę sytuacji wewnątrzkościelnej.

Kościół to jakby drugie ognisko elipsy, określającej pełne środowisko człowieka. Dziś bardziej, niż kiedykolwiek, potrzebny jest światu humanizm prawdziwy, humanizm pełny, otwarty na Absolut. Żwięźle lecz dobitnie mówi Paweł VI na ten temat do przełożonych i członków Rady dla spraw Laikatu (*Nous avons déjà*, 9. X. 72, s. 678—681).

Podobnie w przemówieniu do uczestników europejskiego sympozjum na temat duszpasterstwa (*Vous terminez*, 12. X. 72, s. 683—687) spotykamy ten sam mocny akcent położony na chrystologicznym charakterze wyzwolenia, humanizmu i postępu.

Do wyzwolenia ludzkości prowadzi ewangeliczna misja Kościoła ofiarująca ludziom wewnętrzne odrodzenie w miłości. Chrześcijanie nie muszą ani nie mogą stosować środków obcych Ewangelii, gdyż są one nieskuteczne (*tamże*).

Według Pawła VI właściwą płaszczyzną życia ludzkiego jest wspólnota żyjąca ewangeliczną świętością. Myśl ta, wyraźnie sformułowana, znajduje się rzeczywiście w mowie do przełożonych zakonów i instytutów świeckich (*Laissez Nous*, 19. X. 72, s. 688—691).

„Krótko mówiąc — głosi papież — powinniście dążyć do doskonałości ewangelicznej, w taki sposób, aby być nieustannie żyjącymi znakami transcendencji Królestwa Bożego” (s. 689).

Stopniowanie wypowiedzi widoczne na tle kolejnych przemówień nie oznacza odchodzenia od problemu „natury” i „cielesności” człowieka, lecz jest drażnieniem tego samego problemu w głąb, aby ukazać pełnię powołania ludzkiego, urzeczywistnianego także właśnie w cielesnej naturze człowieka. Na podkreślenie zasługuje tu jeszcze jeden moment: transcendencja człowieka spotyka się bezpośrednio z transcendencją Królestwa Bożego. Ta pierwsza staje się tworzywem znaku, oznajmiającego prawdę Królestwa. Życie ludzkie, aż do samego dna cielesności jest naznaczone piętnem eschatologicznym. Historia doczesna jest terenem objawienia nadziei chrześcijańskiej, jest budowaniem Królestwa, przez rozwój ewangelicznej świętości. Nauczanie Pawła VI w tym przedmiocie jest trafnym i aktualnym odczytaniem dogmatu Wcielenia.

Ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Wyższy Instytut Nauk Moralnych

Odnowa i pogłębienie teologii moralnej, dyscypliny, która według słów dekretu soborowego (DFK, 16) ze wszystkich nauk teologicznych najbardziej wymaga doskonalenia, odbywa się powoli i nadal wymaga wielu wysiłków i studiów. Niemały w tym kierunku wkład wноси założona w r. 1951 Akademia Alfonsjańska, która zdobywa coraz większe znaczenie i uznanie. Obecnie z satysfakcją odnotować należy powstanie nowego ośrodka nauki i badań w dziedzinie teologii moralnej, tym razem w Hiszpanii. Kraj ten, wspólnie zresztą z Ameryką Łacińską, brał żywy udział w życiu Alphonsianum (trzecia

część studentów, a także wielu profesorów — to mówiący po hiszpańsku). Stąd też i utworzenie nowej uczelni w oparciu o takie zaplecze było wynikiem naturalnego rozwoju.

Nowy instytut, który jest również dziełem redemptorystów, rozpoczął swą działalność (18 października 1971) w stuletnią rocznicę ogłoszenia św. Alfonsa doktorem Kościoła. Według zamierzeń swoich założycieli ma to być uczelnia działająca w oparciu o ostatnie dekrety i wskazania Stolicy Apostolskiej, wrażliwa na obecne znaki czasu i odpowiadająca kierunkom dzisiejszej teologii oraz potrzebom współczesnego człowieka. Od strony organizacyjnej instytut jest jednostką agregowaną do Uniwersytetu Papieskiego w Salamance. Faktem tym podkreślono także zamiar nawiązania i kontynuowania wielkiej tradycji teologicznomoralnej szkoły w Salamance, która w osobie swoich wybitnych przedstawicieli takich jak F. de Vitoria, D. de Soto, B. Medina i in., przewodziła przez cały wiek XVI katolickiej myśli etycznej.

Instytut jest pomyślany jako zakład naukowy dla specjalizacji w zakresie teologii moralnej i posiada strukturę odpowiadającą wskazaniom *Normae quaedam*. Zakłada więc podstawowe studia teologiczne, stanowiąc tzw. „cykl drugi” trwający dwa lata, a jego ukończenie daje prawo uzyskania dyplomu, względnie licencjatu. W tym ostatnim wypadku poza wysłuchaniem wykładów i uczestnictwem w seminariach obowiązuje przedstawienie tzw. małej tezy i złożenie egzaminu licencjackiego. Studenci mają możliwość wyboru wykładów, z tym jednak, że podczas całego studium winni zaliczyć przynajmniej dwa „kursy” z teologii biblijnej i historii teologii moralnej. Do zaliczenia studiów wymagana jest odpowiednia ilość punktów według określonego sposobu uzyskiwania not. Zaznaczyć przy tym należy, że w organizacji studiów położono duży nacisk na czynny udział samych studentów, którzy m. in. studia mają uzupełniać własną lekturą, a w każdym semestrze są obowiązani przygotować „komentarz” do poważnej pozycji książkowej, wybranej w porozumieniu z profesorem.

Program studiów jest tak zaplanowany, żeby dać studium ogólną, możliwie pełną syntezę zarówno w zakresie teologii pozytywnej jak i systematycznej przy jednoczesnym uwzględnieniu aktualnych i palących problemów naszych dni. W praktycznym rozłożeniu wykładów przewiduje się w poszczególnych sekcjach i działach trzy zasadnicze grupy tematyczne: Pismo św., historia i systematyka. Bardziej szczegółowe zagadnienia mogą być omawiane na „małych kursach” i w kołach naukowych.

Przewidziane jest także *Wprowadzenie do nauki moralnej*, które obejmuje zarys historyczny tej dyscypliny, przełom w ostatnim okresie oraz obecne tendencje i kierunki; omówienie źródeł biblijnych, podstaw filozoficznych oraz historii kultury; problem dowodzenia etycznego; zagadnienia z dziedziny biologii, psychologii i socjologii. Teologia moralna pozytywna obejmuje etykę Starego Testamentu (etyka przymierza; etyka proroków i „mądrość” sapiencjalna) oraz naukę moralną Nowego Testamentu (etyka ewangeliczna; życie chrześcijańskie w tekstach Pawłowych; prawo miłości i inne tematy pism św. Jana). Historia teologii moralnej obejmuje nie tylko dzieje myśli moralnej wszystkich okresów chrześcijaństwa, lecz także etykę cywilizacji helleńskiej i rzymskiej oraz „etykę instytucji i systemów moralnych”, a także „nowe sformułowania współczesnej nauki moralnej”. Teologia systematyczna wreszcie zawiera cztery działy; problematykę z zakresu stosunku etyki i religii (*Misterium i sekularyzacja*), teologii moralnej i ogólnej (*Powołanie i odpowiedzialność*), miłości i małżeństwa oraz „socjopolityki”.

Program ten, na razie prowizoryczny, w r. akad. 1971/72 był realizowany od strony problematyki oraz obsady w sposób następujący: prof. A. Hortelano: *Wprowadzenie do teologii moralnej*; prof. F. Lage: *Antropologia St. Testamentu*; prof. F. Ferrero: *Początki nowej teologii*; prof. J. de la Torre: *Czynniki strukturalne warunkujące moralność* (poglądy Marcuse'a

i ich krytyka); prof. E. J. A. Hernández: *Problem dowodzenia etycznego*; prof. F. Lage: *Motywacje moralne religii biblijnej*; prof. G. G. Dorado: *Problematyka moralna Ewangelii: 1. synoptycy*; prof. L. Alvarez: *Motywacje etyczne i wskazania moralne u św. Pawła*; prof. M. G. Rios: *Matieżstwo i rodzina w historii*; prof. M. Vidal: *Antropologia moralna oraz Chrześcijańska etyka osoby*; prof. A. Hortelano: *Psychologia i pokuta*; prof. F. Lage: *Język etyki*. Bardziej szczegółowe rozwinięcie tematów można znaleźć w nr 29—30 „Pentecostes”.

Na seminariach naukowych zajmowano się następującymi tematami w pierwszym semestrze: *Kształcenie sumienia i zdobywanie wolności w społeczeństwie konsumpcyjnym* (analiza procesu w kolejnych jego etapach: przyjęcie przez sumienie, wybór, działanie, wartościowanie) (E. J. Hernández); *Wymogi życia chrześcijańskiego w świetle układu wynikającego z chrztu w ujęciu społeczności chrześcijańskiej pierwszych trzech wieków* (G. G. Olano); *Zbiory kazań i książki zakazane w kierunkach moralnych na przestrzeni XVIII w.* (F. Ferrero). W drugim semestrze czynne były seminaria, na których poruszono: *Aktualną problematykę grzechu* (M. Vidal), *Etykę szczęścia* (G. Dorado), *Biblijne ujęcie grzechu* (F. Lage), *Postawę św. Pawła wobec problematyki społeczno-etycznej jego czasów* (L. Alvarez).

Na r. ak. 1972/73 były zaprojektowane kursy wieczorowe dla księży, zakonnic i świeckich, które obejmują podstawowe wykłady, bez obciążeń właściwych studiów stacjonarnych.

Instytut jest także środkiem żywej organizacji nauki teologicznej. Przygotował on m. in. Wystawę Bibliograficzną o tematyce moralnej (por. *Biuletyn teologicznomoralny*, *Collectanea Theologica*, 1973, z. 4) i wydał katalog książek tam wystawianych. Był także organizatorem ostatnich dwóch tygodni studiów poświęconych problemom moralnym: *Ewangelizacja i proces rozwoju w Hiszpanii* oraz *Manipulacja człowiekiem i etyką*.

Pozostaje życzyć nowej uczelni pomyślnego rozwoju i owocnej pracy naukowo-badawczej.

Na podstawie Pentecostes. Revista de Ciencias Morales
10(1972) z. 29—30, 94—104

opr. ks. Jan Pryszmont, Warszawa

2. Sesja naukowa na temat pokoju

W dniach 3—5 kwietnia 1973 r. we Wrocławiu odbyła się sesja naukowa z okazji 10-lecia ogłoszenia encykliki *Pacem in terris*. Organizatorem tej sesji była Komisja „Iustitia et Pax” przy Episkopacie Polski. W sesji udział brali niektórzy księża biskupi, członkowie komisji „Iustitia et Pax” i profesorowie nauk społecznych z ATK, KUL i innych polskich zakładów teologicznych oraz alumni seminarium z Wrocławia. Obrady zainaugurowano Mszą św. konselebrowaną w katedrze wrocławskiej, której przewodniczył ks. kard. Bolesław Kominek. Kazanie wygłosił ks. kard. Stefan Wyszyński, którego też uczestnicy sympozjum mieli możliwość słuchać podczas konferencji wieczornych o charakterze duszpastersko-ascetycznym. Temat tych konferencji brzmiał: *Duszpasterstwo i asceza w kierunku sprawiedliwości i pokoju*.

Hasłem i ogólnym tematem obrad sesji były słowa Pawła VI *Pokój jest możliwy*. W wielu referatach powracało wciąż zagadnienie uprawnień osoby ludzkiej, tak ściśle związane z zagadnieniem pokoju, co znalazło swój wyraz już w ogólnym podtytule obrad: *Realizacja praw osoby ludzkiej jako warunek pokoju*.

W pierwszym dniu obrad ogłoszono trzy referaty. Historyczny rozwój chrześcijańskiej koncepcji pokoju stanowił temat wykładu doc. dr H. Waśkiewicz. Rozpoczynając od wczesnej patrystyki prelegentka ukazała za-

gadnienia wojny i pokoju u późniejszych ojców Kościoła szczególniejszą uwagę zwracając na naukę św. Augustyna w tym względzie. Wielki biskup Hippony zbudował ontologiczną koncepcję pokoju, która jest jednocześnie koncepcją statyczną. Według niego pokojem między ludźmi jest uporządkowana zgoda — *ordinata concordantia*, pokojem wszystkich rzeczy jest cisza porządku — *tranquillitas ordinis*. Koncepcja Augustyna wywarła wielki wpływ na późniejszych myślicieli chrześcijańskich okresu średniowiecza. Pewne nowe elementy wnieśli uczeni XVI wieku z tzw. szkoły hiszpańskiej, którzy rozpatrywali zagadnienie pokoju w aspekcie chrześcijańskiej etyki stosunków międzynarodowych. W ciągu ostatnich dwudziestu lat pojawiają się dynamiczne koncepcje pokoju. Według nich pokój polega głównie na coraz pełniejszym realizowaniu wolności i praw osoby ludzkiej. Prelegentka w ramach wykładu szczególniejszą uwagę zwróciła na dwa główne nurty rozwojowe chrześcijańskiej myśli o pokoju: teoria słusznej wojny i pacyfizm.

Zagadnieniu „słusznej wojny” poświęcił swój wykład prof. dr R. Weiler, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Wiedeńskiego. Tytuł jego referatu brzmiał: *Chrześcijańska nauka o „bellum iustum” jako koncepcja sprawiedliwego pokoju*. Nowe sposoby prowadzenia wojny (w związku z tzw. bronią ABC) skłaniają do zakwestionowania pewnych, dotychczas prawdziwych, elementów teorii „słusznej wojny”.

Ks. dr J. Majka omówił koncepcję pokoju chrześcijańskiego w świetle encykliki *Pacem in terris*. W swym wystąpieniu m. in. zwrócił uwagę na to, że w encyklice proces zabezpieczania pokoju został potraktowany dynamicznie. Jan XXIII widzi realizację pokoju w powiązaniu z całościowym układem stosunków społecznych. Układ ten, jeśli ma prowadzić do pokoju, winien być „oparty na prawdzie, zbudowany według nakazów sprawiedliwości, ożywiony i dopełniony miłością i urzeczywistniony w klimacie wolności” (*Pacem in terris*, nr 169). A trwały układ takich stosunków społecznych wydaje się możliwy do zrealizowania pod warunkiem istnienia władzy ogólnoświatowej.

Drugi dzień obrad rozpoczął referat prof. dr A. Sigmonda OP, rektora Uniwersytetu św. Tomasza w Rzymie. Temat jego referatu nawiązywał do tytułu całego sympozjum: *Prawa osoby jako podstawa sprawiedliwości i pokoju*. W oparciu o teksty zawarte w encyklice *Pacem in terris*, w soborowej konstytucji *Gaudium et spes* oraz o niektóre wypowiedzi św. Tomasza, prelegent stwierdził, że pokój, który jest dziełem sprawiedliwości (*opus iustitiae pax*) jest owocem porządku nadanego społeczeństwu ludzkiemu przez Boga. Nad jego urzeczywistnieniem mają pracować ludzie pragnący coraz to doskonalszej sprawiedliwości. Wszelkie pokojowe współzycie ludzi musi się opierać na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą oraz zdolnością panowania nad swoim postępowaniem (wg wyrażenia św. Tomasza zawartego w prologu I—II^{ae}: *per se potestativum*). Wskutek tego ma prawa i obowiązki wypływające z własnej jego natury. Encyklika *Pacem in terris* nie zamierzała być abstrakcyjną deklaracją samych praw człowieka. Celem jej było pokazanie w jaki sposób osoba ma się włączyć do społeczności zgodnie ze swoim powołaniem do życia społecznego. Osiągnięcie poszanowania praw własnych będzie wtedy możliwe, kiedy się wypełni wszystkie swoje obowiązki wobec innych. Wśród uprawnień ludzkiej osoby A. Sigmond szczególną uwagę zwrócił na prawo do oddawania czci Bogu, zgodnie z wymaganiami prawego sumienia. Tekst encykliki mówiący o tym (nr 14) podkreśla charakter personalny sumienia.

Referat prof. dr Cz. Strzeszewskiego dotyczył społeczno-gospodarczych uwarunkowań pokoju. Prelegent na wstępie omówił zasadnicze pojęcia zawarte w teologii pokoju i teologii rewolucji, jako że rozwój i rewolucja są wysuwane jako sposoby rozwiązania aktualnych trudności zagrażających

pokojowi. Rewolucja jako jedna z rodzajów wojny wydaje się nie odpowiadać duchowi Ewangelii. Autor widzi możliwość zabezpieczania pokoju poprzez rozwój społeczno-gospodarczy biednych narodów.

Pokój jako element dobra wspólnego społeczności ogólnoludzkiej był przedmiotem wykładu ks. doc. dr J. Kruciny. Autor zastosował Tomaszową ideę *bonum commune* do społeczności ogólnoludzkiej. Analiza współczesnej sytuacji światowej nasuwa wniosek, że dobro wspólne ludzkości, jakim jest pokój, może być zrealizowane przez zorganizowaną społeczność ponadpaństwową, ogólnoludzką.

W trzecim dniu sesji prof. dr. V. Zsifkowitz z międzywydziałowego ośrodka badań nad pokojem na Uniwersytecie Wiedeńskim mówił na temat: *Problem wartości w wbadaniach nad pokojem*. W swoim wykładzie omówił on następujące wartości, które mają istotnie ważny związek z pokojem: sprawiedliwość, wolność i rozwój. Naczelną wartością pozostaje oczywiście człowiek.

Ostatni referat, wygłoszony przez ks. dr J. Kondziele, dotyczył nowych kierunków badań nad pokojem. Autor podają informację o niektórych instytucjach badań nad pokojem scharakteryzował problematykę oraz metodologię tychże badań.

Wygłoszone referaty i ożywiona dyskusja dobitniej ukazały, że pokój jest możliwy, że jego realizacja jest obowiązkiem każdego chrześcijanina, przy czym należy zachować prawa osoby ludzkiej.

Ks. Antoni Młotek, Wrocław

3. Wizyta Prof. Franza Scholza w Polsce

Prof. dr Franz Scholz należy do starszego pokolenia zachodnioniemieckich teologów moralistów. Urodzony we Wrocławiu (w 1909 r.) i wyświęcony tamże na kapłana pracował w duszpasterstwie do lat powojennych. W tym okresie szczególną troską duszpasterską otaczał Polonię wrocławską oraz Polaków procujących sezonowo w Niemczech. Pomagała mu w tym znajomość języka polskiego. Idąc bowiem za zachętą kard. Bertrama, biskupa wrocławskiego, uczył się języka polskiego od lat studiów seminaryjnych, a nawet w tym celu wyjechał przed wojną na dłuższy pobyt do Krakowa i Lublina. Dzięki tym usiłowaniom mówi dziś względnie poprawną polszczyzną, którą można było podziwiać obecnie na jego wykładach i podczas dyskusji. Znajomość naszego języka służy mu także do korzystania z polskiej literatury teologicznej i przeniesienia jej myśli na grunt Zachodu. W tym kierunku idą jego starania także poprzez utrzymanie żywych kontaktów z naszymi ośrodkami teologicznymi, zapraszając polskich teologów na uniwersytet w Augsburgu, gdzie od niedawna jest kierownikiem katedry teologii moralnej.

Poprzednio był profesorem w Wyższej Szkole Filozoficzno-teologicznej w Fuldzie oraz na Uniwersytecie J. W. Goethego w Frankfurt nad Menem. W pierwszym okresie swej działalności naukowej bardziej interesowała go historia teologii moralnej. Dał temu wyraz w dziele *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde* (Freiburg 1957). Inne drobniejsze publikacje są poświęcone problematyce tzw. małej materii u różnych autorów scholastycznych. Wieloletnia jednak praca dydaktyczna na wymienionych uczelniach oraz odczyty dla duchowieństwa i wiernych skłaniały go coraz bardziej do zajmowania się zagadnieniami systematycznymi. Szczególnie zainteresowała go problematyka sumienia (*Das religiöse Gewissen und sein Recht*, w: *Denkender Glaube*, wyd. J. Hirschberger, J. G. Deninger, Frankfurt 1968; *Kirche und religiöse Gewissensentscheidung*, Theologisches Jahrbuch, Leipzig 1971, 127-154; *Autorytet kościelny a sumienie*, Więź 4, 1971, nr 10, 42-47; *Der Christ und sein Gewissen*, Augsburg 1973). Kontynuuje tu zainteresowania i badania swego mistrza prof. Th. Münckera, któremu poświę-

cił i wydał pracę zbiorową pt. *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung* (Düsseldorf 1958). Z zagadnieniem sumienia ściśle wiąże się kwestia winy i grzechu, którą opracował w książce pt. *Schuld, Sünde, Fehlhaltung* (Augsburg² 1973) oraz problem norm moralnych, przedstawiony w pracach *Das sittliche Naturrecht* (Augsburg 1973) i *Normen künden, heisst Normen begründen* (Augsburg 1973).

Tytuł ostatniej publikacji nosi podtytuł *Przyczynek do kwestii powszechnej ważności drugorzędnych operatywnych norm zakazujących*. Tę właśnie kwestię: czy szczegółowe normy negatywne obowiązują bezwzględnie i bez wyjątku, obrał sobie prof. Scholz za przedmiot swych wykładów w Polsce (Warszawa, Lublin), gdzie na zaproszenie Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie przebywał w dniach 19-30 maja 1973 roku. Prelegent nawiazał najpierw do klasycznej teorii o bezwzględnej niedozwoloności czynów moralnie złych, zakazanych przez powszechnie ważne normy moralne (*lex obligat semper et pro semper!*) jako czyny, które są same w sobie złe. Np. kłamstwo jest czynem, który „z przedmiotu”, jako taki jest wewnętrznie zły i dlatego jest zawsze i wszędzie zakazany. Normy jednak, jak np. „nie należy kłamać”, uzasadnione bądź teleologicznie bądź deontologicznie, im bardziej stają się wtórne i pochodne, są coraz bardziej też zawężone i ograniczone do pewnych tylko przypadków i domagają się coraz więcej wyjątków. Norma „nie należy kłamać tu i teraz” nie jest już normą bez wyjątków. Sytuacje graniczne, skomplikowane w swej złożoności, nie pozwalają na mechaniczne stosowanie takich norm. Czy nie wolno nigdy kłamać, nawet wtedy, gdy kłamstwo jest jedynym sposobem uratowania człowieka? Przeciw bezwzględnemu zakazowi w tym przypadku protestuje nasza intuicja moralna! Wybieramy często mniejsze zło, bo „musimy” je wybrać dla uniknięcia większego zła i dla afirmowania większej wartości. Prelegent przytoczył przykłady sytuacji konfliktowych, w których podjęcie koniecznej decyzji działania jest związane z wyrządzeniem komuś zła. Jest to jednak, jego zdaniem, zło pozamoralne, preetyczne (np. zabicie, zadawanie bólu itd.). Historia etyki również poucza o dozwoloności pewnych działań, jak transplantacja narządów u człowieka, które dawniej były bezwzględnie zakazane jako złe same w sobie, obecnie zaś uchodzą za dozwolone. Ma to świadczyć o konieczności wprowadzania w miarę czasu coraz więcej wyjątków. Wobec tego — konkluduje autor prelekcji — normy dopuszczające wyjątki nie mogą obowiązywać bezwzględnie, a czyny przez nie zakazane nie mogą być uznane za wewnętrznie złe. Swoją (pozornie) radykalną tezę usiłował prof. Scholz osłonić autorytetem św. Tomasa z Akwinu, który, jego zdaniem, nie zna stałych i powszechnie obowiązujących norm operatywnych zakazujących. Obowiązują one tylko „*ut in pluribus*” (S. th. I-II, 94, 5). Dlatego też ich ważność i obowiązywalność winna być stale korygowana i sprawdzana w świetle metanormy rozumu i miłości.

Prelegent omówił także wnioski pastoralne, jakie nasuwają się z tego tytułu dla głoszenia katolickiej doktryny moralnej. Nie można przepowiadać jakiejś normy jako obowiązującej bez wyjątku, gdy brak jej adekwatnego uzasadnienia. Dlatego właśnie „głosić normy znaczy uzasadniać je!”, co już dawno zauważył A. Schopenhauer” przestrzegając: „*Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer*” (*Die beide Grundprobleme der Ethik*, Berlin b. r. w., s. 159).

Niektóre twierdzenia prelegenta, jak również jego sposób uzasadniania ich wywołały ożywioną dyskusję i polemikę. Przez wprowadzenie dodatkowych uściśleń i wyjaśnień uchylono pewne niejasności, które mogły stać się przyczyną nieporozumień u słuchaczy mniej biegłych w myśleniu etycznym. Pozornie tylko mogły się budzić obawy o popadnięcie w sytuacjonizm etyczny. Autor wykładu bynajmniej nie kwestionował obiektywnego charakteru pewnych norm etycznych, natomiast sprzeciwiał się tendencji rozciąga-

nia waloru powszechnej ważności na wszystkie normy, dotyczące bardzo konkretnych działań ludzkich. Odnosi się to zwłaszcza do licznych deontologicznych norm, jakimi często osaczono człowieka. Krytyczna rewizja kościelnego przepowiadania moralności chrześcijańskiej, jakie ma miejsce w kazaniach, katechezach lub przy spowiedzi, jest niewątpliwie słusznym postulatem w dalszej pracy nad tym zagadnieniem.

Ks. Franciszek G. Jadamus SDS, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Z problematyki życia nienarodzonych

Jednym z najbardziej niepokojących objawów osłabienia wrażliwości moralnej w naszych czasach jest wzrastające zobojętnienie na życie nienarodzonych. Zjawisko znane od dawna, w naszych czasach — zwłaszcza w ostatnim dziesięcioleciu — przybiera zastraszające rozmiary, gdyż pod wpływem pewnej ożywionej propagandy w wielu krajach zmierza się do liberalizacji praw chroniących życie nienarodzonych, albo (pomimo przyjęcia Deklaracji Praw Dziecka z 1959 roku) taką liberalizację już się wprowadza, jak w Anglii i Ameryce Północnej. W USA pod wpływem tendencyjnej propagandy wykorzystującej tragedię zniekształceń potalidomidalnych, 14 stanów łącznie z ogromnym stanem N. Yorku zalegalizowało przerywanie ciąży ze względów przede wszystkim terapeutycznych, do których należy niesprawdzalna praktycznie obawa przed powikłaniami natury psychopatologicznej. Na starym kontynencie przodują tu kraje skandynawskie. W Europie centralnej, zwłaszcza na obszarze krajów języka niemieckiego, toczą się boje w związku z przygotowywaniem nowego ustawodawstwa w tej sprawie. Rzecz jest przedmiotem zainteresowania i we Francji, a szczególnie we Włoszech, gdzie widoczna jest silna tendencja w kierunku złagodzenia dotychczasowych przepisów prawnych w tej materii.

Za złagodzeniem obowiązujących ustaw wysuwa się różne względy. Jedni wychodzą z założenia, że płód staje się człowiekiem dopiero po rozwiązaniu, względnie po pewnym czasie od zapłodnienia; drudzy abstrahując od tego, ustosunkowują się do płodu według kryterium, czy jest on pożądanym czy niepożądanym; inni wiążą sprawę ewentualnego przerywania ciąży z zagrożeniem życiu matki lub z kwestią przeludnienia czy eugeniki. Problem jest bardzo złożony i musi być rozpatrywany z różnych płaszczyzn: nie tylko moralno-prawnej, ale biologicznej, socjologicznej, ekonomicznej... Prócz tego, biorąc pod uwagę ogromną ilość „zabiegów”, trzeba rozważyć, czy liberalizacja prawa chroniąca życie lub zdrowie matki nie przyczyni się jednocześnie do pogłębienia egoizmu i lekceważenia życia płodu.

Różne pytania narzucają się tu przede wszystkim z moralnego punktu widzenia. Jeżeli przerywanie ciąży określi się jako zabójstwo człowieka, to nasuwa się zaraz kwestia, od kiedy płód jest człowiekiem: od momentu zapłodnienia, od chwili nidifikacji, czy może od chwili, gdy płód jest już dostatecznie uformowany, a jeśli tak, to w jakim dokładnie momencie? Wraca tu cały zespół zagadnień związanych z animacją. A gdyby nawet przyjęło się okres przedosobowego rozwoju płodu, czy człowiek może mieć prawo dysponować nim, a jeśli tak, z jakich racji? Dalej, gdy się już założy jego ludzko-osobowy charakter, czy w sytuacjach konfliktowych wolno ratować życie matki kosztem płodu już i tak przeznaczonych na zagładę? Idąc zaś dalej po tej linii, czy można poświęcić płód dla względów zdrowotnych, eugenicznych czy „honorowych”?

Pytania te stają i przed katolickimi moralistami. Jest jednak znamienne, że pomimo stałej i wyraźnej nauki Kościoła, podanej ostatnio przez sobór (KDK 51) i przez papieża (*Humanae vitae* 14) odpowiedź moralistów nie zawsze jest jednomyślna.

I. Publikacje o charakterze ogólniejszym

Omówienie najnowszej bibliografii w sprawie przerywania ciąży z wyraźną sympatią do ujęć awangardowych przedstawili: W. Molinski, *Sacramentum Mundi*, t. 3, Freiburg 1969, 160—168 i Mongillo — D. Agostino — Compagnoni, „Rivista di Teologia Morale” (RTM), 4(1972)355—388. Różne studia w tej sprawie zebrał w dwu tomach R. E. Hall, *Abortion in a Changing World*, N. York 1970, Columbia Univ. Press. Autor przedstawia problem w skali światowej pod wielorakim kątem widzenia. Światowa Organizacja Zdrowia wydała dzieło p. t.: *La législation de l'avortement dans le monde*, Genève 1971. W tymże roku zostały opublikowane w Londynie akta kongresu z 1969 r. staraniem Międzynarodowego Zjednoczenia dla Badań Populacyjnych, pt.: *International Conference London*, I—II. Ogólny przegląd statystyczny w sprawie liczebności przerywanych ciąży w świecie podaje G. Brunetta, *Dati sugli aborti*, „Aggiornamenti Sociali”, 1971, 701—708. Zbiór opracowań o charakterze antologicznym, omawiający temat w różnych aspektach przedstawia Girardet-Sbaffi, *L'aborto nel mondo*, Verona 1970, Mondadori. Z prac historycznych o omawianym zagadnieniu mamy takie, jak E. Nardiego, *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Milano 1971, Giuriré i J. T. Noonana. *La Chiesa cattolica e l'aborto*, w cytowanym zbiorze Girardet-Sbaffi. Autor podejmuje temat począwszy od średnich wieków.

II. Ważniejsze prace o charakterze głównie moralnym

Nie jest tu możliwe omawianie tematu w sposób wyczerpujący, wypadnie ograniczyć się tylko do ważniejszych czy bardziej charakterystycznych pozycji bądź torujących drogę nowym ideom, bądź opowiadających się za dotychczasowymi poglądami.

1. Nowe idee

Niezależnie od stanowiska Kościoła nowe prądy dochodzą coraz bardziej do głosu, tak w Europie jak na drugiej półkuli, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych.

W USA pomimo wspomnianej już liberalizacji prawa w pewnych stanach, debaty nie można bynajmniej uważać za zamkniętą. Oto kilka pozycji. A. Montagu w liście do redaktora „New Times” wyraża pogląd że płód nie jest człowiekiem dopóki przez stopniowy rozwój nie stanie się „ludzkim” („N. Times”, 9. III. 1967). J. F. Doncel, *Immediate animation and delayed hominization*, „Theol. Studies”. 1970, 76—105 opowiada się za późniejszą animacją, gdyż mózg miałby się stawać ludzkim prawdopodobnie dopiero w trzecim miesiącu od poczęcia. J. T. Noonan zajmuje się zagadnieniem *ex professo*. Pomijając studium wzmiankowane w nr I, wydał: *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Mass. 1965, 11 n; *Abortion and the Catholic Church. A summary History*, „Natural Law Forum”, 12(1967)85-131; *The Morality of Abortion. Legal and Historical Perspectives*, Cambridge, Mass. 1970, Harvard Univ. Press. W sprawie animacji płodu idzie za Doncelem. Twierdzi m. in., że życie i w świetle teologii nie ma wartości bezwzględnej. Ostatnio wystąpił z poważnymi zastrzeżeniami przeciw łagodnemu orzeczeniu Supreme Court USA w artykule opublikowanym po niemiecku w „Orientierung”, 37(1973)91-94. Dan Callahan, *Abor-*

tion. Law, Choice and Morality, N. York 1970, Macmillan Comp., zajmuje pośrednie stanowisko pomiędzy teologią tradycyjną i nową. Biologia według autora nie może nam powiedzieć kiedy zaczyna się życie ludzkie, niemniej w razie konfliktu między życiem matki i płodu pierwszeństwo należy przyznać matce. Dalszą literaturę z USA podaje R. J. Gerber, *Abortion Parameters for Decision, Ethics*, Chicago 1972, 137-154.

Gdy chodzi o Europę przodują tu publikacje zachodnioniemieckie. Tłumaczy się to m. in. silnym nateżeniem dyskusji w związku z przygotowywanym nowym prawem karnym o czym dobrze informuje „Herder Korrespondenz”, *Zur Reform des Abtreibungsstrafrechts*, 1970, 435-441. G. Jahn, minister sprawiedliwości NRF, podał 7. X. 1971 do wiadomości, że istnieją dwa projekty idące w kierunku liberalizacji prawa ochrony ciąży: jeden z inicjatywy rządu, drugi z inicjatywy partii liberalnej, która wysunęła eufamistycznie brzmiącą propozycję tzw. *Fristenlösung* (rozwiązanie w terminie, bo może zbyt raziloby *Fristen-Abtreibung!*). Projekt wychodzi z założenia, że dotychczasowe prawo nie zdaje już życiowego egzaminu. Według ostrożnej rachuby miałyby w NRF być rocznie 400-600.000 nielegalnych praktyk, podczas gdy policji było wiadomo w 1953 o 6.555, a w 1970 już tylko o 771 przestępstwach. W rezultacie kary wymierza się tam przypadkowo (w 1969 ukarano tylko 276 kobiet!). Warto wspomnieć, że we Francji stwierdza się analogiczną sytuację: por. „Etudes”, 333(1970)481. Projekt rządowy mówi o ochronie ciąży, która miałyby się liczyć dopiero od ukończonego procesu nidifikacji zapłodnionej komórki.

Z licznych publikacji dotyczących prawnego aspektu zagadnienia warto wspomnieć choć o artykule napisanym przez Boeckenfoerde, *Absetzung des § 218 StGB*, „Stimmen d. Zeit” 188(1971)147-167, a prócz tego o pozycjach podanych niżej przy autorach: Gründel i v. Westphalen. Ze strony moralnej dyskusja zogniskowała się przede wszystkim wokół zagadnienia początku życia osobowego. J. Gründel którego staraniem wyszło zbiorowe dzieło: *Abtreibung — pro und contra*, Innsbruck-Würzburg 1971, Tyrolia-Echter Verl., poświęca właśnie temu zagadnieniu uwagę w artykule: *Unterbrochene Schwangerschaft — ein moraltheologisches Tabu?*, „Theol. d. Gegenwart”, 1970, 202—207. W. Molinski w dziele podanym wyżej pod nr I, utrzymuje, że życiu ludzkiemu nie należy przyznawać wartości absolutnej, a tylko względną, gdyż jest ono w służbie osobowości moralno-religijnej. Płód, zdaniem autora, zasługuje, co prawda, zawsze na ochronę, ale nie da się zaprzeczyć, że początek życia osobowego zakłada już pewien stopień rozwoju mózgu. N. Greinacher, profesor teologii pastoralnej na uniwersytecie w Tybindze, w ogłoszonym w czasopiśmie „Konkret” wywiadzie wypowiedział się wyraźnie za reformą prawa w sensie *Fristenlösung*. Odpowiada mu twardo Leiprecht, bp z Rottenburga, w oświadczeniu opublikowanym na łamach „L'Osservatore Romano” z 17. V. 1972. Znany moralista F. Böckle już w roku 1968 przyjmował animację dopiero po 2 mniej więcej tygodniach, tj. od chwili wyjaśnienia się sytuacji czy zapłodniony element rozwinię się w jedną czy więcej jednostek ludzkich (*Um den Beginn des Lebens*, „Arzt und Christ”, 1968, 65-73). W artykule zaś ogłoszonym w „Publik” (13. VIII. 1971, 12), pisze: że w okresie, gdy mamy moralną pewność, iż płód nie doszedł jeszcze do stanu osobowego (ok. 14 dni od zapłodnienia), musi jego życie ustąpić przed wysoką wartością życia matki. W. Ruff uczy („Stimmen d. Zeit”, 181, 1968, 107, 119 i 327-337), a w studium pt.: *Individualität und Personalität im embryonalen Werden*, „Theologie und Philosophie”, 1970, 24-59, stara się uzasadnić, że animacja płodu jest uzależniona od stanu jego mózgu, który osiąga odpowiedni stopień rozwoju przez kształtowanie się masy i kory mózgowej między 15 a 40 dniem od zapłodnienia; właśnie w tym czasie należałoby liczyć się z początkiem animacji i dlatego od początku trzeciego tygodnia możliwe jest z ważnych racji wkraczanie w dalszy proces rozwojowy. B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*,

„Theologie und Philosophie”, 1970, 18, twierdzi, że można ratować jedno życie przez drugie, gdy to drugie tak czy inaczej ulegnie zniszczeniu. Czyż *recta ratio* nie każe wtedy ratować życia tą jedyną drogą? — zapytuje autor. H. Hillbrand, *Für und wider in Abtreibungsdiskussion*, „Diakonia”, 1972, 299-306 wysuwa wprawdzie od siebie zastrzeżenia co do *Fristenlösung*, ale projektu zdaje się nie wykluczać pisząc, że dodatnią jego stroną jest to, iż kobieta będzie mogła rozważyć i zadecydować bez lęku i pośpiechu o ewentualnym przerwaniu ciąży.

Z punktu widzenia czysto biologicznego ciekawe studium opublikował prof. uniwersytetu w Bochum K. Hinreichsen, *Embriologische Aspekte eines Schwangerschaftsabbruchs*, „Theol.-prakt. Quartalschrift”, 1972, 224—230. Pisze on, że o ile w sprawie końcowej fazy życia opinie są dość zgodne, to nie ma zgody ani jasnych kryteriów co do jego początków w łonie matki. Gdyby tu brać pod uwagę kryterium wyższej funkcji mózgu, to o życiu ludzkim można by mówić dopiero w początkach piątego miesiąca ciąży. Autor nie potępia z zasady wkraczania w rozwój płodu, ale zaznacza, że im bardziej dojrzewa on do momentu usamodzielnienia się od organizmu matki, tym bardziej przy decyzji interwencji musi być brane pod uwagę zniszczenie egzystencji ludzkiej. Jakakolwiek byłaby decyzja ustawodawcy, zainteresowane osoby nie mogą być wolne od osobistej odpowiedzialności nawet w wypadku prawnej bezkarności zabiegu.

Pewne nowe pozycje ze strony protestantów niemieckich podaje czasopismo „IDOC-Internazionale” („IDOC-Int”), 1972, 21-24.

We Francji, gdzie w parlamencie złożono już projekt nowej ustawy w tej materii, wysuwa się ze strony katolickiej pewną nowość. Płód mianowicie stałby się ludzkim nie przez fakt biologiczny, a przez wejście w relacje międzyludzkie uznane przez innych. Z taką teorią wystąpił L. Beinaert w liście do redakcji „Études”, opublikowanym tamże, 333(1970)520-523 pod tyt: *L' avortement est-il un infanticide?* W toku rozważań autor nawiązując do obiegowego powiedzenia o kobiecie w ciąży, że jest „przy nadziei” (domyślnie „dziecka”), twierdzi, że nadzieja dziecka nie jest jeszcze jego obecnością. Autor powątpiewa, czy utrzyma się stara, surowsza teoria, skoro nowa, nie wykluczająca w pewnych sytuacjach przerywania ciąży, jest w świadomości ludzkiej bardziej zakorzeniona niż się to przypuszcza. Ideę tę podjął P. Antoine, *Naitre à une vie d'homme*, „Cahiers Laënnec”, 1971, 17-25. Życie według niego staje się ludzkim poprzez sieć relacji stanowiących świat ludzi. W decyzji przyjęcia czy odrzucenia płodu jako człowieka ma pomagać rodzicom ich otoczenie. Podobnie twierdził R. Ribes (odróżnić od B. Ribesa) na paryskim spotkaniu teologów i lekarzy francuskich w styczniu 1972. Wyraził wtedy pogląd, że jeżeli między płodem a rodzicami nie zaistniała właściwa relacja ludzka, należy się zastanowić, czy słuszne będzie wydanie go na świat. Akta tego zjazdu zostały wydane w Paryżu 1972, Seul, pod tytułem: *Avortement et respect de la vie humaine*.

Nie wyklucza też ewentualności usprawiedliwionego przerywania ciąży lekarz P. Cordier. *Un médecin interroge*, „Études”, 333(1970)524-532, ani R. Troisfontaines, *Faut-il légaliser l'avortement?*, „Nouv. Rev. Théol.”, 1971, 489-512, który przyznaje wprawdzie, że o rzeczywistości osoby ludzkiej decyduje nie wykonywanie czynności duchowych, lecz sama zdolność do nich (co normalnie zbiega się z chwilą poczęcia); niemniej jednak licząc się z osądem lekarzy, według których lepszy jest jeden zgon na skutek interwencji niż dwa bez niej, nie popełni się złego czynu, gdy usunie się płód, który wszak ze śmiercią matki musiałby i tak zginąć, a którego usunięcie jest tylko uprzedzeniem nieuchronnego zniszczenia istoty nie mogącej działać jako osoba.

We Włoszech ilość przerywanych ciąży szacuje się w skali rocznej na 300 do 600 tysięcy. W związku z tym do obu izb ustawodawczych wniesiono już projekty ustaw uznające dopuszczalność takich zabiegów ze względów terapeutycznych, etycznych i społecznych. Równocześnie ruch zwany MLD (Movimento liberazione della donna) propaguje projekt przyznający kobiecie prawo rozporządzania „własnym ciałem”! Ruch dysponuje własnym dwutygodnikiem, a poparcie znajduje w czasopiśmie „Tempo Medico” i w osobnych publikacjach, jak M. L. Zardini de Marchi, *Inumane vite*, Milano 1969, Sugar i E. Banotti, *La sfida femminile, maternità e aborto*, Roma 1972, Samna e Savelli. Obok tych publikacji o charakterze propagandowym nie brak poważniejszych o tendencjach bardziej umiarkowanych. Wprowadzeniem do rozważań na omawiany temat może być studium znawcy tego przedmiotu G. Perico, który swe przemyślenia wyrażane przedtem zebrał w artykule *Regolamentare l'aborto?*, „Aggiornamenti Sociali”, 1971, 629—650. Omawianym problemem zajmuje się też od dawna D. Tettamazi. Znany jest jego komentarz do wypowiedzi episkopatu włoskiego w tej sprawie, *Il diritto a nascere*, „Presenza Pastorale”, 1972, 207-239. Prócz tego autor opublikował *Il problema dell' aborto, l'aspetto etico*, „Rivista del Clero Ital.”, 1972, 234-255, i *Problemi attuali dell' aborto l'aspetto giuridico, tamże*, 312-324. Obydwa ostatnie artykuły wydano w „La Scuola Catt.”, 1972, 163-190 pod tytułem *L'attuale problematica morale-giuridica dell' aborto*. Na podstawie bogatych materiałów włoskich autor rozstrząsa różne stanowiska opowiadając się raczej za postępowymi. W podobnym kierunku idą: L. Rossi, w ramach swych krytycznych rozważań w sprawie zasady o podwójnym skutku: „*Diretto*” e „*indiretto*” in *teologia morale* i *Il limite del principio del duplice effetto*, „RTM” 3(1971)37-66 i 4(1972)11-37; A. Valscchi, *L'aborto: dalla legge alla coscienza*, „Settegiorni” 1971, 24-25; R. Passini, *Cambio di società, alternativa all' aborto*, „Regno-att.” 1970, 226-229; D. Brescia, lekarz, *L'umanita, programma e il suo futuro*. „Regno-doc.”, 1972, 228-241; C. Chiavacci, *Riflessioni per una morale della manipolazione dell'uomo*, „RTM”, 3(1970)26-28, i *Problemi morali dell'eugenica*, „Medicina e Morale”, 1971, 183-194.

W dyskusji wewnątrzkatolickiej biorą udział i kobiety. Oto choć jedna, godna uwagi próbka: znana z radykalizmu Adrianna Zarri przestrzega katolików, aby byli lojalni wobec prawa zezwalającego na spędzenie płodu, gdyż prawo państwowe ze względu na swój cel cieszy się autonomią w stosunku do nakazów religijno-moralnych. Na pytanie, czy takie praktyki są w zgodzie z zasadami religijnymi odpowiada Zarri, że samo życie zmusza nas do wyboru, a niewkraczanie lekarza w pewnych sytuacjach kobiet ciężarnych jest również wyborem, i to skazującym matkę. Autorka wyraża też zdanie, że teolodzy nie znaleźli i chyba nie znajdą w objawieniu zasady, która przyznawałaby płodowi uprzywilejowaną pozycję przed matką. Odprawę daje autorce m. in. „L' Osservatore Toscano”, 8.X.1972, kończąc taką apostrofą: jeżeli stanowisko p. Zarri ma oznaczać wkład kobiet już nie do pogłębienia, ale do zrozumienia teologicznego problemu, to na polu teologii trzeba opowiedzieć się zdecydowanie za antyfeminizmem!

2. Stanowiska tradycyjne

Nie brak oczywiście na wszystkich omawianych terenach prac, które przeciw teozom awangardowym bronią tradycyjnego stanowiska katolickiego. Wspomniany wyżej amerykański autor R. J. Gerber jest zdania, że różne postawy wobec przerywania ciąży wynikają z całościowych poglądów na życie (*tamże*). G. G. Grisez, *Abortion: The Myths, the Realities and the Arguments Corpus*, Cleveland N. Y. 1970, uczy, że prawo nie może nie traktować płodu jako podmiotu praw, ponieważ płód jest istotą ludzką zmierzającą do osiągnięcia stanu osobowego.

Na terenie języka niemieckiego, gdzie toczy się chyba najcięższa walka w omawianej sprawie, mamy kilka ważnych pozycji. Prawnik Fr. v. Westphalen, poddawszy zachodnioniemieckie projekty gruntownej krytyce, dochodzi do wniosku, że wymyślona przez ministra teoria o „jakościowej różnicy” między życiem narodzonym i nienarodzonym jest symptomatycznym zjawiskiem dla duchowej postawy naszych czasów. To zaś zdaniem autora nie może pozostać bez poważnych następstw (*Wirksamer Schutz für das ungeborene Leben — Aufgabe von Recht und Gesellschaft*, „Diakonia”, 1972, 27-37. R. Bruch, prof. uniw. w Grazu, w solidnym i historycznie udokumentowanym studium o moralnym aspekcie przerywania ciąży, *Schutz des vorpersonalen menschlichen Lebens im Mutterleib in moraltheologischer Sicht*, „Theol. prakt. Quartalschrift”, 1972, 112-131, pomimo przyjętego założenia, jakoby animacja zbiegała się z zapłodnieniem, broni zdecydowanie stanowiska, że zapłodnione jajko nawet przed nidifikacją jest zasadniczo nienaruszalne. Co najwyżej, w oparciu o stare i nowe powagi wolno by może usunąć płód w stanie przedosobowym jedynie dla ratowania życia matki, ale nie dla innych powodów. A. Auer, *Zur Diskussion über Schwangerschaftsabbruch*, Theol. prakt. Quartalschrift, 1971, 193-213, przy analizie argumentacji biologów stwierdzających, że w pierwszym stadium rozwojowym nie wiadomo czy płód nie pozbedzie się części komórek, i czy dalej rozwijać się będzie jedno lub więcej istotnie ludzkich, zauważa, że właśnie taka sytuacja może zapowiadać więcej *homines futuri*, zajmujących tylko wspólny dom! J. Gründel, *Unterbrochene Schwangerschaft* (w miejscu cyt. wyżej) pisze, że choć teolodzy w pewnym okresie (w. XVII) odróżniali płód ożywiony od nieożywionego, i choć dziś nie mamy pewności czy życie osobowe zaczyna się od momentu zapłodnienia, to jednak mamy obowiązek respektowania i ochrony płodu, ponieważ zmierza on z samej natury do życia osobowego. Autor przyjmuje za Molinskim, że życie nie ma wartości absolutnej. G. Ermecke, *Abtreibung moraltheologisch gesehen*, „Theologie und Glaube”, 1972, 32-34, pomimo nowych teorii biologicznych o początkowych stadiach życia płodu wypowiada się za karalnością wszelkich zamachów na jego życie, gdyż zamachy te miałyby charakter zabójstwa. K. Demmer, *Recht auf Leben. Moraltheologische Erwägungen zur Diskussion um Par. 218 StGB, tamże*, 1-23, przytacza bogatą argumentację za obroną płodu. H. Rotter, *Die Geistbeseelung im Werden des Menschen*, „Zeitschr. f. kath. Theologie”, 1971, 168-181, a także *Moraltheologische Überlegung zur Abtreibung*, „Diakonia”, 1972, 180—185, twierdzi, że mimo iż mamy dziś wielu teologów dopuszczających przerywanie ciąży nie tylko dla wskazań lekarskich, nie wolno jednak czynić tego zasadniczo nawet w początkowym stadium życia płodu. Biorąc jednak pod uwagę subiektywny stan kobiety, tj. jej ewentualną niezdolność do uznania tej zasady w praktyce, autor sądzi, że kobieta mogłaby być usprawiedliwiona, również na podstawie przyjętej teorii o docelowości norm moralnych. Taka decyzja matki — dodaje autor — wypływałaby jednak z jakiegoś braku w zasadniczej postawie moralnej. Zdaniem autora nie można jednak poświęcać embrionowi życia matki, jeżeli on nie ma swej ludzkiej przyszłości.

Na terenie Francji mamy poważne studium E. Pousset'a, *Être humain déjà*, „Etudes”, 333/1970/502-518, w którym autor występuje przeciw wszelkim zakusom na życie płodu. B. Ribes, *Responsabilité du législateur en matière d'avortement, tamże*, 479—495, przyjmując wywody Pousset'a, wyraża przekonanie, że ustawodawca nie może wprawdzie pozwalać na przerywanie ciąży, ale w przewidywaniu wypadków zakusom na życie płodu. B. Ribes, *Responsabilité du législateur en matière d'avortement, tamże*, 479—495, przyjmując wywody Pousset'a, wyraża przekonanie, że ustawodawca nie może wprawdzie pozwalać na przerywanie ciąży, ale w przewidywaniu wypadków poważnego zagrożenia życia matki mógłby wziąć pod ochronę jej życie, z czego jednak nie wynika aprobowanie samego

przerzynani ciąży: zostawiały to po prostu do decyzji bezpośrednio zainteresowanych osób. Dla takich sytuacji autor przewiduje komisje ekspertów (*dans certains situations dramatiques*). W każdym razie państwo, zdaniem autora, nie może dopuścić do tego, by było uważane za „środek antykoncepcyjny”.

We Włoszech godni wspomnienia są autorzy: V. Marcozzi, *La liberalizzazione della donna*, „Civiltà Catt.”, 1971, m II, 18—30; S. Lener, *La disumanità dell'aborto, tamże*, 1972 nr I, 128—144, i *L'aborto procurato e legislazione statale, tamże*, 328—342. A. Bompiani, *Individualità biologica e dignità umana del concepito*, „Riv. del Clero Ital.”, 1972 189—197. Deklaracja Stow. Lekarzy Katolickich z 1972, „Civiltà Catt.”, 1972, nr III, 409—410. Godne też uwagi są tezy autorów wspomnianego już na początku artykułu bibliograficznego, „RTM” 4(1972)390—391. W tezach afirmuje się, że życie ludzkie jest wezwaniem Bożym; człowiekowi nie może przysługiwać radykalne prawo rozporządzania życiem człowieka. Prócz tego, z punktu widzenia biologii w życiu embrionu nie da się stwierdzić jakościowych skoków: życie jest jednorodnym rozwojem zaczątkowego kodu genetycznego.

III. Wypowiedzi magisterium Kościoła

Do całości tego przeglądu należy choć krótkie omówienie wypowiedzi hierarchii kościelnej. Papież przemawiał w sprawie ochrony życia nienarodzonych w latach 1970, 1971 i 1972 („L'Osserv. Rom.”, 12—13. X. 1970 i 1—2. II. 1971; „Civiltà Catt.” 1972. I. 396—397). Jeżeli chodzi o biskupów, pomijając tu ich indywidualne wystąpienia, warto poświęcić chwilę uwagi wypowiedzi zbiorowym. W latach: 1970—1971 opublikowano ich ok. 15. Wykaz podaje G. Perico, *Regolamentare l'aborto?*, „Aggiornamenti Sociali”, 1972, 643; Fr. Bogdan, *Z frontu walki o życie nienarodzonych*, „Duszpasterz polski zagranicą”, 1971, 98—100; „RTM”, 4(1972)374; G. Caprile, „Civiltà Catt.”, 1972. IV, 158—175.

W dokumentach tych uważa się zapłodnioną komórkę ludzką za żywego człowieka, którego prawa do życia nie wolno nigdy naruszać przez jakąkolwiek czynność zmierzającą wprost do zniszczenia płodu. Stanowisko to ma podstawę i w biologii, której wybitny przedstawiciel, prof. Bleischmid stwierdza: *Der Mensch ist bereits Mensch von dem Augenblick an, wenn die männliche Samenzelle die weibliche Eizelle befruchtet hat* („Herder Korrespondenz”, 1970, 440).

Z wypowiedzi biskupów przebija troska pasterska z jednej, a otwartość na dialog ze światem laickim z drugiej strony. Tak np. episkopat indyjski podkreśla konieczność stwarzania dla ciężarnych matek lepszych warunków społecznych. Przytacza też zdanie M. Gandhiego: „Jest grzechem wydawać na świat dzieci niechciane, ale uważam, że jest większym grzechem uchylać się od następstw własnych czynów” („L'Osserv. Rom.”, 15. VI. 1971). Episkopat włoski wczuwa się w tragiczne położenie kobiet ciężarnych, omawiając np. wypadki gwałtu, młodocianego wieku, nienormalnej formacji płodu, lecz odrzuca żądania kobiet jakoby miały prawo decydować dowolnie o istniejącej ciąży, gdyż „Bóg sam jest Panem życia” („Civiltà Catt.”, 1972, I, 261-262). Dokument biskupów skandynawskich zaznacza, że piętnowanie zamachów na płód nie jest niczym innym jak wyrażeniem pragnienia wspólnej służby wobec życia, aby kobieta mogła mieć wszystko czego potrzebuje do donoszenia płodu do końca. („IDOC-Int.”, 1972, 24—27). Episkopat francuski wskazuje m. in. na jeden z powodów skłaniających matki do nielegalnych praktyk, a mianowicie postawę „technologiczną” wielu ko-

biet, które zatraciwszy szacunek dla życia noszonego w sobie, i bojąc się wysiłków wymaganych przez życie moralne, nie chcą decydować się na przyjęcie czy wydanie na świat nowego życia. Biskupi francuscy piętnują też wyraźnie wspomniane wyżej teorie (zob. Beinaert i in.), gdyż płód już przez fakt poczęcia jak i przez swój stosunek do matki wchodzi w kompleks ludzkich relacji. Już bowiem w łonie matki zaczyna się wymiana wzajemnych oddziaływań. „Ta odrobinka ciała i krwi jest już ludzka” („L'Osserv. Rom.”, 21. III. 1971, nr 11).

Biskupi zdają sobie sprawę z trudności, a nieraz z prawdziwych tragedii, kobiet ciężarnych. Odrzucając mimo to rozwiązania negatywne, tj. zmierzające wprost do przerwania ciąży, podają wiernym zasady postępowania w krajach o pobłażliwszym ustawodawstwie, a przede wszystkim wzywają do pozytywnych rozwiązań, jak opieka nad matkami niezamężnymi, zabezpieczenie małżonkom odpowiednich warunków mieszkalnych, ułatwianie adopcji dzieci nieślubnych itp. Takie cele stawia sobie np. dzieło powstałe z inicjatywy kard. A. Cooke pod nazwą „Birthright” (por. „L'Osserv. Rom.”, 16. IV. 1971, s. 2).

Ks. Franciszek Bogdan SAC, Oltarzew

2. Badania historyczne nad polską myślą etyczną („Etyka” nr 9 i 10)

W dwóch ostatnich tomach „Etyki” można wyróżnić dwa zasadnicze wątki treściowe. Pierwszy z nich to historyczny, omówiony w dziewiątym tomie, ten dziesiąty natomiast został poświęcony drugiemu — współczesnym zagadnieniom, stanowiąc wkład do dyskusji nad newralogicznymi problemami moralnymi. Zajęcie się tymi wątkami i ich opracowanie sprawia, że „Etyka” staje się interesującą lekturą nie tylko dla fachowców, ale dla wszystkich, którym nieobce są sprawy współczesnej kultury.

I. Tom dziewiąty rozpoczyna nota redakcyjna zapowiadająca cykl publikacji poświęconych tradycji polskiej myśli etycznej.

W naszym piśmiennictwie naukowym rzadko zajmowano się dotychczas systematycznymi badaniami historycznymi nad etyką, stąd tom ten zasługuje na szczególną uwagę czytelników. Redakcja zdaje sobie doskonale sprawę, iż systematyczne przedstawianie i ocena osiągnięć naszej myśli etycznej nie jest przedsięwzięciem łatwym; brak przecież monograficznych opracowań poglądów nawet wielu czołowych filozofów moralnych minionych stuleci. Podjęcie tego rodzaju decyzji świadczy o dużej, ale — jak można wnosić na podstawie poprzednich tomów — uzasadnionej ambicji redakcji pisma, które wykazało się już wysokim poziomem naukowym.

Historia doktryn i pojęć moralnych stanowi przedmiot zainteresowania i tworzywo naukowe dla wszystkich nurtów współczesnej etyki, także dla teologii moralnej.

Dwa pierwsze artykuły traktują o mesjanizmie. Ten nurt polskiej myśli filozoficznej został dotychczas stosunkowo w bardzo niewielkim zakresie opracowany; zwłaszcza zaś etyka tego prądu doczekała się niewielu wyczerpujących monografii. Tym większej więc wartości nabiera artykuł B. J. Gaweckiego pt. *Filozofia praktyczna J. M. Hoene-Wrońskiego* (s. 9—23). Nie jest to jednak, jak można by się spodziewać, typowa prezentacja etyki me-

sjanistycznej myśliciela uważanego przez wielu za najwybitniejszego polskiego filozofa. Autor przedstawił jego myśl nie tyle na tle polskiego mesjanizmu, ile w powiązaniu z szeroko ujętą pokantowską filozofią europejską, w aspekcie praktycyzmu jako oryginalnej cechy jego poglądów.

Historia i moralność w filozofii Augusta Cieszkowskiego to tytuł artykułu I. Curyło (s. 25—40). Wedle teleologicznej koncepcji poznańskiego mesjanisty przyszłość jest podstawową kategorią historii, historia zaś realizacją określonych wartości moralnych. Narzucające się w tej sytuacji podstawowe pytanie, kogo uważał A. Cieszkowski za najwyższą wartość, człowieka czy Boga — i na tym tle — jaki jest zakres autonomii człowieka, autorka rozstrzyga następująco: „Najwyższą wartością, która realizuje się w dziejach, jest pełnia człowieczeństwa, rozwój tkwiących w człowieku możliwości” (s. 33).

Wskazaniami moralnymi innego, oryginalnego, ale trudnego do odczytania polskiego teoretyka moralności i prawa zajmuje się I. Łazari-Pawłowska w artykule pt. *Leon Petrażycki — teoretyk moralności i moralista* (s. 41—63). Autorka wysuwa tezę, że Petrażycki, sympatyk postawy moralnej „skrajnie zasadniczej” ujmował normy moralne jako wskazania „spontaniczne”, tzn. bezrefleksyjne, aksjomatyczne (nie podlegające więc uzasadnieniu) oraz bezwzględnie obowiązujące. Polemizuje jednak z poglądem filozofia, twierdząc, że ujęcie „skrajnie zasadnicze” jest fikcją, możliwą do przyjęcia tylko w wypadku braku uświadomienia sobie konfliktowego charakteru norm. Konkretnie sytuacje społeczne doprowadzają przecież do „zderzenia” dwu lub nawet więcej norm. Wychodząc z tej trudności I. Łazari-Pawłowska proponuje i szeroko wyjaśnia postawę „umiarkowanej zasadniczości”. Szkoda tylko, że w tych interesujących rozważaniach zabrakło głębszego uzasadnienia zajętego stanowiska.

Autonomiczny porządek wartości głoszony przez słynnego Witkacego z Krupowej Równi to przedmiot publikacji R. Rudzińskiego pt. *Aksjologia Stanisława Ignacego Witkiewicza* (s. 65—90). Witkacy, myśliciel w treści i formie niekonwencjonalny, będąc — jak się okazuje rzecznikiem „emisji” wartości poprzez „ekspresję” osobowości, nawiązuje do skrajnie subiektywistycznych i indywidualistycznych tradycji filozofii. Przy takim stanowisku na terenie teorii wartości, nie mógł oczywiście uzgodnić relacji między społeczeństwem a jednostką; stąd istnieją u niego obok siebie dwa porządki moralne, z wyraźną jednak na plan pierwszy wysuniętym porządkiem indywidualnym. Autorowi artykułu należy się uznanie za umiejętne odczytanie myśli filozoficznej Witkacego z jego trudnych pism.

Profesor C. Znamierowski, nie nastawiony na „systematyzację” wiedzy, zajmował się tzw. nauką o moralności. Czy można jednak uprawiać sam tylko opis — zapytuje Z. Ziemiński w artykule: *Koncepcje etyczne Czesława Znamierowskiego* (s. 91—112) — bez tendencji do przekonywania w dziedzinie tak żywotnej, jak moralność? Każdy, kto zajmuje się „nauką moralności” jest zarazem moralistą; takim był też C. Znamierowski.

M. Gołaszewska omawia *Romana Ingardena filozofię moralności* (s. 113—144). Zgodnie z wizją świata reprezentowaną przez słynnego uczonego, wartości mają charakter obiektywny i pluralistyczny: są wartości witalne, kulturowe, wreszcie moralne. Te ostatnie stanowią grupę odrębną, niesprowadzalną do tamtych. Niemniej wszystkie wartości mają ze sobą coś wspólnego: ludzką rzeczywistość, której dotyczą. Przedmiotem wartości moralnych jest

osoba ludzka, choć nie wszystkie wartości osobowe są wartościami moralnymi.

Na podstawie wyżej omówionych opracowań można wysunąć wniospek, że polska myśl moralna, zwłaszcza w okresie zaborów, nacechowana była optymizmem, wiarą w nieustanny i nieuchronny postęp moralny ludzkości.

Mniej uwagi poświęcono w omawianych tomach „Etyki” dziedzinie historii pojęć moralnych. W tomie dziewiątym umieszczono artykuł G. Kłoski *Analiza sposobu życia wyrazów: etyka, moralność, obyczaj, zwyczaj w polskim języku potocznym* (s. 145—169), zawierający wnikliwą analizę wzmiankowanych w tytule pojęć na podstawie materiału mieszczącego się w słownikach języka polskiego. Tom dziesiąty zawiera natomiast publikację E. Hezy *Krzyżys. arystokratycznego pojęcia arete*. Z badań nad historią myśli greckiej (s. 61—85). Pozycje te stanowią krytycznie opracowane źródło dla dalszych dociekań etycznych.

II. Wśród tematów poświęconych współczesnym problemom moralnym należy wyróżnić zamieszczoną w tomie dziesiątym dyskusję na temat moralności i polityki.

Już J. M. Hoene-Wroński postulował, by polityka służyła urzeczywistnieniu praw moralnych. Ten właśnie problem stanowi przedmiot dyskusji urządzonej w redakcji „Etyki” w dniu 2 maja 1971 roku. Rozmówcy, w większości marksiści, zwracają uwagę na niebezpieczeństwa płynące z abstrakcyjnego traktowania stosunku polityki i moralności. Wskazują, że chodzić może jedynie o powiązanie konkretnej polityki z konkretną moralnością. Polityką powinny kierować normy „uniwersalne”. Nie oznacza to jednak, że są to normy ponadhistoryczne czy niezienne. Nadmieniono też, że właściwe powiązanie problematyki „norm politycznych” z moralnością winno wypływać z etycznej zasady „minimalizacji zła” i — co ważniejsze — winno pociągnąć za sobą odpowiednie postawy wychowawcze i samowychowawcze. Zwrócono też uwagę na stale wzrastającą współodpowiedzialność uczonych za polityczne następstwa swej wiedzy.

Dyskusja nie doprowadziła do konstruktywnych wniosków. Złożyło się na to kilka przyczyn, m. in. niejednorodność postawy ideowej dyskutantów. Nieprecyzyjnie stawiano też sam problem, relacja bowiem moralności i polityki może być rozpatrywana na wielu płaszczyznach. Płaszczyzny zaś wyjściowej w tej dyskusji nie uzgodniono.

Teologów moralistów zainteresuje niewątpliwie artykuł J. Paszkiewicza *O postawach konformizmu i nonkonformizmu*, t. 10, 119—136, zawierający pojęciową oraz zrealizowaną do grupy społecznej analizę wzmiankowanych w tytule postaw.

Tom dziesiąty nawiązuje też w kilku publikacjach do spraw metaetycznych: W. Lang, *Uwagi o możliwości uzasadniania systemów normatywnych* (s. 87—103) oraz B. Mejsbaum, *Moore a Stevenson: spór o znaczenie terminów wartościujących* (s. 105—117). W dziele „Polemiki” J. Wróblewski odpowiedział na propozycję stawianą przez T. Stycznia (*Antropologia a etyka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1970, z. 4, 35—42) w ramach dyskusji zainicjowanej w szóstym tomie „Etyki” na temat stosunku moralności i natury. T. Styczeń, wychodząc z klasycznej negacji związku między zdaniem orzekającymi (tezami antropologicznymi) a zdaniem powinnościowymi (normami etycznymi) na zasadzie dedukcji („błąd naturalistyczny”), wysunął możliwość rozważenia koncepcji redukcji norm etycznych do tez antropolo-

gicznych, co umożliwiłoby zbudowanie etyki „niezależnej” do światopoglądu. J. Wróblewski (s. 137—141) ustosunkowuje się do tego „modelu redukcyjnego”, stawiając trudności z których większości już T. Styczeń zdawał sobie sprawę.

Wśród recenzji i sprawozdań znajduje się m. in. omówienie książek poruszających problematykę z pogranicza etyki i medycyny: *Ethical Aspects of Experimentation with Human Subjects*, „Daedalus” 1969 oraz F. Böckle, *Ethische Aspekte der Organtransplantation beim Menschen w: Organtransplantation*, „Studium Generale” 1970. Spóźnione jest sprawozdanie z konferencji teologów, teoretyków i praktyków w zakresie psychoanalizy w Nowym Jorku w roku 1963. Przy okazji recenzji publikacji *Natura, kultura, płęć*. Kraków 1969 (Wydawnictwo „Znak”) oraz C. Packard, *The Sexual Wilderness*. London 1968, zajęto się m. in. moralną stroną seksualizmu.

Wzmiankowane recenzje i sprawozdania zawierają dla teologa moralisty niemało cennych informacji o życiu naukowym w świecie.

Redakcja „Etyki” wybrała słuszną drogę, podejmując się publikacji badań historycznych i uwzględniając jednocześnie wątki współczesnych dyskusji i sporów etycznych. Na podstawie zapowiedzi redakcyjnej należałoby jednak spodziewać się szerszego frontu badań historycznych. Pogłębienie znajomości dziejów polskiej myśli etycznej mogłoby przyczynić się do większego zainteresowania kulturą etyczną narodu.

Ks. Zbigniew Teinert, Poznań

3. „Redukcja metafizyczna” w etyce

Propozycja dla teologii moralnej

Czy jest możliwa etyka naukowa niezależna od światopoglądu? To podstawowe pytanie otrzymuje najczęściej negatywną odpowiedź. Etyka — twierdzi się — jest nierozłącznie związana z założeniami filozoficznymi systemu a zwłaszcza z tezami filozofii człowieka. Każdy system ma swoją etykę normatywną.

Swego czasu pojawiły się próby zbudowania etyki „niezależnej”. Na gruncie polskim były to przede wszystkim propozycje T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego.

Na tym tle szczególnej doniosłości nabiera nowa, katolicka próba rozwiązania problemu etyki, przedstawiona przez T. Stycznia w monografii *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (Lublin 1972, s. 223). Autor wykorzystuje w swej pracy wyniki prowadzonych na KUL badań metafizycznych, dostosowując ogólnofilozoficzne narzędzia metodologiczne do specyficznego przedmiotu etyki.

Punktem wyjścia rozważań T. Stycznia jest teza D. Hume'a o braku logicznoformalnych możliwości dedukcji powinności moralnej z bytu, a więc też etyki z tez metafizyki. Z krytyczną oceną autora spotykały się dotychczasowe próby etyki „autonomicznej”: „kategoryczny imperatyw” E. Kanta, fenomenologiczna metoda „redukcji ejdetycznej” M. Schelera oraz „redukcji transcendentnej” E. Husserla, jak również metody „redukcji filozoficznej” w etyce empirycznej, przedstawione przez empirystów logicznych (neopozytywistów), zwłaszcza zaś naturalistów etycznych oraz „secesjonistów” (L. Wittgensteina, Ch. L. Stevenzona i in.).

T. Styczeń wyraża przekonanie, że powinność moralną można odkryć w doświadczeniu osobowym, w „macierzystej sytuacji moralnej”. „Macierzysta sytuacja moralna” zaś, jako źródło pytań etycznych i ich rozwiązań, może być

przedmiotem etyki doświadczalnej, ale tylko w wypadku, gdy poznanie tej sytuacji cechuje się empirycznością („realnością”) a wiedza o powinności moralnej ogólnością („bezpośrednią ujmowalnością”) oraz apodyktycznością (tzn. zawiera ostateczne uzasadnienie powinności).

U podstaw podjętej w książce problematyki leży więc przekonanie autora, że można sformułować „ogólne i apodyktyczne” twierdzenia normatywne w oparciu o doświadczenie osobowe.

T. Styczeń wprowadza pojęcie *datum morale* jako „bezwzględną normę personalistyczną” (osoba-przedmiot doświadczenia) oraz „doświadczenie moralne” jako poznawcze ujęcie przedmiotu (osoba-podmiot doświadczenia). Skoro *datum morale* jako przedmiot etyki jest oczywistością doświadczenia, a nie wynikiem zabiegu logicznoformalnego, to zbudowana na nim etyka nie pozostaje w stosunku dedukcyjnej zależności od metafizyki czy jakiegokolwiek innej dyscypliny (por. krytyka D. H u m e'a). Etyka jest więc dyscypliną naukową wychodzącą z własnych danych, zawartych w specyficznym doświadczeniu moralnym.

Z tych założeń autor wyprowadza metodologię etyki autonomicznej.

Operacją konieczną pod groźbą utraty istotnej cechy ogólności jest uniwersalizacja *datum morale* dokonana w formie *datum ethicum*. Tezy zaś „apodyktyczne” a jednocześnie „empiryczne” uzyskuje się w teorii T. Styczenia drogą rozumowania redukcyjnego, polegającego w tym wypadku na dobieraniu racji dla doświadczalnie danego następstwa. Główny problem etyki przechodzi w problem osoby, gdyż moralność dotyczy zawsze i wyłącznie osób. Osoba ludzka zaś znajduje swoją „rację uniesprzeczniającą” (tzn. absolutną) w Istnieniu Koniecznym Osobowym.

Przy pomocy narzędzia redukcyjnego można formować również inne tezy — o tej samej randze metodologicznej — na temat relacji między tym, co niekonieczne a Istnieniem Koniecznym.

Autor proponuje następnie „wbudowanie” personalistycznego *datum ethicum* w *datum metaphisicum* za pośrednictwem *datum anthropologicum*, będącym przekładem tez metafizyki na język metafizyki człowieka. Powstała w ten sposób etyka byłaby zresztą niczym innym, jak właśnie konkretyzacją metafizyki, nauką wychodzącą z konkretnego doświadczenia moralnego sprowadzonego do metafizyki.

Autor zwraca uwagę na pewne osiągnięcia metodologiczne przedstawionej etyki. Wychodząc z empirycznych, realnych faktów nie tylko przeciwstawia się ona ujęciem apriorystycznym (dedukcyjnym z apriorystycznej normy) oraz ujęciom „metafizycznym” („dowodzącym” oceny czy normy), ale „koniecznościowi” wyjaśnia te fakty na podstawie swoistego, wewnętrznego pravidła metodologicznego: fakty koniecznościowe urealniamy swą rację, racja zaś „ukoniecznia” fakty.

Metoda „redukcji metafizycznej” w zastosowaniu do etyki nie jest więc, jak i w innych próbach etyki naukowej, sprowadzeniem treści moralnej do innej, heterogennej cechy w stosunku do treści doświadczalnych, co drugoczaczą skrytykował G. E. M o o r e pod umownym hasłem „błąd naturalistycznego”, lecz redukcją do istnienia, czy raczej poprzez istnienie. Autor zarysowuje szeroką perspektywę wykładu etyki teologicznej zbudowanej na założeniach metaetycznych, opartej na bezwzględnej powinności odpowiedzi osoby-człowieka na Osobową Miłość Stwórczą poprzez afirmację tej Miłości.

Omawiana książka stanowi pewien etap metodycznej refleksji autora. Wyrazem przemyśleń tej trudnej problematyki było kilka wstępnych publikacji T. Styczenia. Wywołały one dość żywe zainteresowanie polskiego środowiska etycznego. W „Etyce” 10, 137—141 w dziale „Polemiki” zabrał głos na ten temat J. W r ó b l e w s k i, krytykując ogólnie wtedy zapowiedzianą koncepcję redukcji w etyce.

Badania T. Stycznia posiadają niewątpliwie bardzo wysoką rangę metodologiczną, precyzując narzędzia filozoficzne i dostosowując je do specyficznej problematyki etycznej, a nawet teologicznomoralnej.

Lektura książki skłania jednak do wysunięcia kilku zastrzeżeń. Nie pomaga czytelnikowi zbyt „hermetyczny” język książki. Wbrew przekonaniu autora wydaje się, że skrócenie części krytycznej publikacji byłoby z pożytkiem dla jasności i siły przekonywania wywodów.

Przedstawiona w książce koncepcja stanowi cenny wkład etyka do współczesnych dyskusji nad modelem teologii moralnej.

Ks. Zbigniew Teinert, Poznań