

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 46/4, 95-115

1976

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. Deklaracja „Persona humana”. II. SPRAWOZDANIA. Kongresy teologów moralistów europejskich. A. Spotkania moralistów francuskich. B. Obrady moralistów obszaru języka niemieckiego. C. Sesja naukowa moralistów włoskich. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Dwaj rzecznicy odnowy teologii moralnej z okresu Oświecenia. A. Metodolog nawrotu do Pisma św. B. Teolog reform józefinizmu. — 2. Etyczne problemy medycyny. — 3. Chryścijanin w kręgu cywilizacji zachodniej: problem „jakości życia”. — 4. Separacja i ponowne małżeństwo w Kościele pierwszych wieków.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Deklaracja „Persona Humana”

(DC 58, 1976, t. 73, 108—114)

Pod datą 29 XII 1975 ukazała się deklaracja Kongregacji Nauki Wiary, poświęcona niektórym zagadnieniom etyki płciowej. Okoliczności wydania dokumentu przypominają pod pewnym względem te, w których nastąpiło wydanie słynnej encykliki *Humanae vitae*. Podobnie jak wtedy, można było i teraz zanotować rozpowszechnianie się w niektórych krajach praktyk seksualnych sprzecznych z tradycją chrześcijańską, przy czym zjawisku temu towarzyszyły próby teoretycznego usprawiedliwienia, ignorujące w sposób ostantacyjny stałą naukę Kościoła w tym przedmiocie. Sytuację tę deklaracja charakteryzuje krótko: „zamęt w opinii i zepsucie obyczajów” (n. 2).

W pewnym wszakże szczególnie istnieje różnica. Encyklika bowiem kończyła oficjalnie pewien etap dyskusji teologicznej wyrosłej z samego fermentu soborowego i stanowiła oficjalne dopowiedzenie do tekstu *Gaudium et spes*, przewidziane po zakończeniu prac komisji mieszanej badającej problematykę rodzinną i demograficzną. Deklaracja natomiast nie ma na celu podobnego rozstrzygnięcia czy sprecyzowania doktryny. Jest jedynie skorygowaniem „poważnych błędów” wychodząc z pozycji ustalonej i pewnej doktryny. Pod tym względem trudno nie dostrzec bliskiego podobieństwa oraz związku z nieco wcześniejszą deklaracją na temat przerywania ciąży.

Odrzucone w *Persona humana* błędy zrodziły się na tle nie niepewności teologicznej, lecz ogólnego kryzysu moralności, rysującego się coraz mocniej

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan Pryszynt, Warszawa.

w społeczeństwach opanowanych przez sekularyzm i konsumpcyjny styl życia. Zjawisko rozpowszechniania się wykroczeń seksualnych komentowane przez psychologię i socjologię, a zwłaszcza przez środki społecznej informacji bez odniesienia do właściwej normy etycznej, było w stanie zachwiać przekonania nawet wiernych chrześcijan; tym bardziej, że w ślad za postępującą swobodą seksualną pojawiły się opinie pseudoteologiczne rozwiązujące problem na zasadzie konformizmu i kompromisu. Wprawdzie nie brakło ze strony biskupów głosów prostujących błędy i przestrzegających przed złem; były one jednak mało skuteczne. Dlatego właśnie wypowiedziała się w końcu na ten temat kongregacja, angażując w pełni swój najwyższy autorytet.

Deklaracja, nie wchodząc w całość zagadnień seksualnych, potępiła wyraźnie trzy formy wykroczeń: stosunki przedmażeńskie, homoseksualizm i masturbację, jako niezgodne z nauką chrześcijańską. Potępione błędy pozostają także w istotnej sprzeczności z samą świętością życia, godnością osoby ludzkiej i wewnętrznym przeznaczeniem płci, która jest istotnym nośnikiem rodzicielskiej zdolności człowieka. Przez to samo (to jest przez odrzucenie wymienionych błędów) kongregacja potwierdziła autorytatywnie prawdę o obiektywnej grzeszności tych występków i stwierdziła absolutną niemożliwość pogodzenia takich praktyk z etyczną normą życia płciowego.

Wypowiadając się w powyższy sposób kongregacja nie wydaje osądu na temat stosunku konkretnych czynów do treści podmiotowej (moralnej) świadomości osobników, którzy je popełniają, lecz na temat stosunku takich czynów do treści obiektywnej normy (zasady moralnej), stanowiącej — jako wewnętrzna prawda ludzkiego bytu — podstawę formowania podmiotowego sumienia. Mówiąc prościej, kongregacja nie chce być sędzią sumień, lecz nauczycielką prawdy, decydującej przecież o samej godności sumień. Tę obiektywną normę, należąca do treści prawa Bożego, a wyrażającą prawdę relacji płciowej, właściwą człowiekowi, kongregacja formuluje następująco: „moralna jakość aktu płciowego zależy od respektowania jego wewnętrznej celowości” (*finalité*; n. 5). Tego rodzaju ludzkie i osobowe respektowanie wewnętrznej celowości płci zachodzi jedynie i wyłącznie wtedy, kiedy więź mężczyzny i kobiety przyjmuje formę prawdziwego małżeństwa. Kongregacja powołuje się tu na Sobór Watykański II w sposób, który nie pozwala żywić wątpliwości, że powyższa zasada etyczna należy nieodwołalnie do treści oficjalnej nauki Kościoła, a więc stanowi przedmiot wiary.

Deklaracja nie wymaga jednak postępu dla samego autorytetu. Autorytet pojawia się tu w integralnym kontekście wiary, wspierając się zarówno o Objawienie jak i „mądrość filozoficzną”. Deklaracja wypowiada się nie tylko w imieniu samego magisterium, pozostającego zresztą w ciągłości z Tradycją, lecz także w imieniu powszechnej i aktualnej świadomości moralnej Ludu Bożego.

Przyjęte przez deklarację uzasadnienie typu integralnego i „ostatecznościowego” wymagało z konieczności oparcia się o fundamentalne zasady całej moralności oraz jasnego ukazania pewnych ważnych implikacji, kryjących się w omawianym problemie. Dowodzenie to, wychodząc od najbliższych zasad, stopniowo zacieśnia zakres wniosków, konkretyzując zarazem ich treść. Deklaracja przyjmuje jako punkt wyjścia stwierdzenie a raczej przypomnienie prawdy o istnieniu obiektywnego, powszechnego, niezmiennego i poznawalnego rozumem Bożego prawa moralnego, które ostatecznie stanowi składnik nadprzyrodzonego planu zbawienia objawionego i dopełnionego w Chrystusie. Drugie ogniwo wywodu polega na wykazaniu, że w zakresie tegoż prawa Bożego — oprócz kryterium ściśle formalnego i normy podstawowej — zawierają się także szczegółowe, konkretne normy etyczne. Trzecie, decydujące ogniwo przynosi już definicję konkretnej normy etycznej regulującej życie płciowe człowieka (o czym już była mowa wyżej). Dopiero w świetle normy wyjaśnionej i uzasadnionej pozytywnie, następuje ocena błędnych teorii i praktyk. Deklaracja wykazuje, że odrzucone przez nią błędy są sprzeczne

z treścią chrześcijańskiej i ludzkiej normy, a opinie szerzone w ich obronie nie mają żadnej wartości teoretycznej (doktrynalnej). Opierają się bowiem na błędnych przesłankach, a nadto przyjmują błędne metody rozumowania. Najpoważniejszym błędem jest podstawienie kryteriów psychologiczno-podmiotowych i statystycznych na miejsce kryteriów etycznych oraz pomieszenie płaszczyzny subiektywnej z obiektywną.

Odrzucone opinie fałszywe kryją w sobie szereg poważnych a brzemien-nych w następstwa implikacji. Jedną z nich deklaracja zajmie się szerzej. Chodzi tu o możliwość i istotę grzechu w dziedzinie płci. Problem wynika stąd, że redukovanie całej treści prawa Bożego do jednej tylko zasady, to jest miłości, podważa zasadniczo możliwość grzechu w każdej decyzji ludzkiej, która, jakkolwiek zła, nie polegałaby na formalnym i bezpośrednim podeptaniu miłości. W takiej hipotezie oczywiście także jakiegokolwiek nadzucie płci nie byłoby z istoty swojej grzechem śmiertelnym.

Tymczasem zarówno w Objawieniu jak w naturalnym prawie etycznym, istnieją oprócz miłości konkretne, szczegółowe nakazy etyczne; owszem, w świetle Ewangelii właśnie miłość domaga się ich zachowania. Stąd też w całej tradycji chrześcijańskiej przekroczenie jakiegokolwiek „kategorialnego przykazania” było *eo ipso* rozumiane jako odrzucenie miłości i podeptanie Ewangelii (n. 10). Zatem grzech śmiertelny może zachodzić nie tylko na płaszczyźnie wyboru zasadniczego (*optio fundamentalis*).

Oczywiście w grę wchodzi także problem pełnej rozwagi i wolności decyzji. Ograniczenie tych istotnych podmiotowych składników czynu może w gruncie rzeczy zachodzić dość często; należy je jednak zawsze udowodnić i nie można go z góry zakładać. W każdym razie, obiektywnie patrząc, należy przyjąć, że „ład moralny życia płciowego dotyczy tak wysokich wartości życia ludzkiego, że wszelkie bezpośrednie pogwałcenie tego ładu jest obiektywnie ciężkim wykroczeniem” (n. 10). Deklaracja broni więc ludzkiego charakteru płci a przez to człowieczego charakteru płodności. Odrzuca też konsekwentnie mniemanie, według którego można by było interpretować płęć jako dziedzinę wyłącznie subiektywnych odniesień.

Jakie jest znaczenie dokumentu? Z punktu widzenia doktryny nie jest on nowym rozstrzygnięciem teologicznym, gdyż przekazuje jedynie ustaloną naukę Kościoła. Jest to, jak głosi sam tytuł, „deklaracja”, czyli wyjaśnienie i autorytatywne potwierdzenie nauki znanej i obowiązującej, a kwestionowanej w określonych okolicznościach jedynie wskutek niezrozumienia lub złej woli, a nie w wyniku istotnej wątpliwości teologicznej. Deklaracja, w tym, co twierdzi, nie wychodzi poza ramy doktryny Soboru Watykańskiego II i dokumentów posoborowych.

Głębokie znaczenie deklaracji polega na tym, że stanowi ona kolejny akt autorytatywnego nauczania kościelnego w zakresie doktryny moralnej. Stanowi potwierdzenie *de iure* i *de facto* prawa Kościoła do głoszenia moralności jako składnika doktryny wiary, także w zakresie tych norm, które należą do etycznego prawa naturalnego. Deklaracja w sposób autentyczny interpretuje normę etyczną życia płciowego (= małżeństwa) sformułowaną w *Gaudium et spes* nn. 48—51. Precyzuje także pojęcie natury w sposób wolny zarówno od fizycyzmu jak subiektywizmu i relatywizmu. Potwierdza integralnie osobową i chrystologiczną interpretację etycznego prawa naturalnego. Prostuje błędy wynikłe z pomieszczenia porządku etyczno-osobowego z porządkiem empiryczno-opisowym oraz z pomieszczenia między płaszczyzną prawdy a płaszczyzną subiektywnych odczuć i intencji. Uściśla stosunek zachodzący między wyborem zasadniczym (*optio fundamentalis*) a konkretnym wyborem etycznym i nie pozwala na aprioryczne zacieśnienie sfery osobowego samowładania.

Poza tym wszystkim dokument stanowi interesujący przykład metody teologicznej. Opierając się przede wszystkim na bogatym materiale biblijnym, wczytuje się w głęboką tradycję Kościoła i nie ograniczając się do urzędo-

wych dokumentów magisterium pragnie zachować żywy kontakt z aktualną świadomością moralną Ludu Bożego. Czerpiąc także z filozofii i ogólnoludzkiej mądrości, całą swoją refleksję, wierną wszystkim regułom ludzkiego poznania, zachowuje ściśle na płaszczyźnie chrześcijańskiego myślenia, czyli wiary. Dzięki temu deklaracja stanowi realny wkład do budowy teologii moralnej w duchu wymagań Soboru Watykańskiego II.

Niewątpliwie przy lekturze dokumentu może się obudzić uczucie niedosytu z powodu szczupłości miejsca, jaki poświęcono pozytywnej stronie zagadnienia, to jest samej cnotie czystości; taki stan rzeczy pozostaje jednak w ścisłym związku z charakterem dokumentu. Był on bowiem w pierwszym rzędzie pomyślany jako konieczny akt przeciwstawienia się błędom. Mimo to nie pomija on treści ściśle pozytywnej. Podkreślając wysoką godność osoby ludzkiej, postuluje jej integralny rozwój i postęp etyczny aż do autentycznej świętości i w tym kontekście umieszcza zadanie wychowania czystości. Uwzględniając aspekt rozwojowy, podkreśla przede wszystkim potrzebę autentycznej, wewnętrznej postawy aprobującej cały pozytywny i głęboko ludzki sens czystości. Końcowy akcent spoczywa tu na roli zwycięskiej, wyzwalającej Łaski Chrystusa. Jest to więc dokument głęboko chrześcijański.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

Kongresy teologów moralistów europejskich

A. Spotkania moralistów francuskich

Association des Théologiens pour l'Etude de la Morale (ATEM) jest stowarzyszeniem naukowym, którego założenia są w zasadzie zbliżone do tych, jakimi kieruje się polska Sekcja Teologów Moralistów. Różnice widoczne w strukturze obu organizmów nie mają większego wpływu na przejawy ich działalności, niemniej warte są podkreślenia. ATEM jest przede wszystkim stowarzyszeniem autonomicznym w stosunku do episkopatu Francji, a ponadto dostępnym dla wszystkich, którzy, niezależnie od własnej specjalności i orientacji ideowej, z jakiegokolwiek tytułu zainteresowani są problematyką moralną i wykazują się tym w pracy nauczycielskiej lub badawczej. Dlatego też w dość pokaźnym już rejestrze jego członków widnieją, obok moralistów, nazwiska dogmatyków, teologów protestanckich, ekonomistów, psychologów, choć z drugiej strony zabiega się o to, by stowarzyszenie mimo wszystko składało się głównie z katolickich teologów moralistów. Podobnie jest ono organizmem francuskim, które jednak przyjmuje do siebie pewną liczbę zagranicznych przedstawicieli teologii moralnej. W tej chwili członkowie obcego pochodzenia wywodzą się z Włoch, Hiszpanii, Szwajcarii i Polski. ATEM nie dąży do umiędzynarodowienia się, ale obcokrajowcy mają w nim pełny udział, na równi z Francuzami. Z Polski członkami stowarzyszenia są trzy osoby: ks. dr hab. H. Juros, ks. doc. dr hab. J. Pryszmont oraz ks. dr T. Sikorski.

Działalność ATEM przejawia się zasadniczo w postaci corocznych kongresów oraz mniejszych spotkań naukowych, które odbywają się kilkakrotnie w ciągu roku. Na tym miejscu chcemy odnotować dwa ostatnie kongresy tj. z okresu, w którym zaczęliśmy uczestniczyć w życiu stowarzyszenia. Pierwszy z nich odbył się w dniach 18—21 września 1974 r. w l'Arbresle k/Lyonu. Miejscem drugiego spotkania, w dniach 15—18 września 1975 r., był Instytut Katolicki w Tuluzie.

Przedmiotem obrad w l'Arbresle była kwestia demograficzna. Chciano w ten sposób włączyć się do prac o znacznie szerszym zasięgu realizowanych

wówczas w związku z Rokiem Ludnościowym ogłoszonym przez ONZ, a którego uwieńczeniem była światowa konferencja w Bukareszcie. Temat kongresu — *Możliwość i moralność polityki ludnościowej* — ściśle określał zakres treści referatów i dyskusji. Chodziło o krytyczne przeegzaminowanie kwestii moralnych, jakie zawierają się w decyzjach społecznych i politycznych przedsięwziętych na Zachodzie w związku z problemem demograficznym. Charakter prezentowanej tu noty nie dozwala na sumaryczne nawet oddanie myśli wyrażonych w P'Arbresle. Zainteresowanych odnosimy przeto do materiałów kongresu opublikowanych w „Le Supplément” 28(1975) nr 2(112), 5—56 pod wspólnym tytułem *Démographie et morale politique*. Dla orientacji podajemy jednak, że organizatorzy zadbałi o możliwie najlepszą informację uczestników w zakresie problematyki ludnościowej. W założeniu spotkania znalazło się przeświadczenie, iż niepodobna dziś dyskutować o demografii i kwestiach z nią związanych bez uprzedniego wysłuchania ekspertów: demografów, ekonomistów i socjologów. I dlatego im właśnie powierzono pierwsze wystąpienia, a ponadto każdej grupie dyskusyjnej zapewniono obecność jednego z nich, zależnie od przedmiotu debaty. Poszczególne referaty zaprezentowane były w następującym układzie tematycznym: kwestia ludnościowa w płaszczyźnie międzynarodowej i lokalnej (na Zachodzie i we Francji), prawa człowieka i rodziny, konfrontacja rzeczywistości demograficznej z normatywnymi orientacjami moralności chrześcijańskiej. W tym ostatnim zwłaszcza aspekcie dyskusje kongresu były najciekawsze.

Wkład ekspertów wystarczająco ukazał nie tylko rozmiary problemu, ale nade wszystko jego wielowymiarowość zarówno w wymiarze geograficzno-kulturowym, jak i specjalności naukowych odpowiedzialnych za jego rozwiązanie. W tym względzie postulowano wydatniejszy udział nauk moralnych w podejmowaniu pytań, na które nie sposób szukać odpowiedzi wyłącznie w granicach statystyki demografii, ekonomii i polityki. Żądano niemniej od moralistów bardziej rzeczowego niż dotychczas zaangażowania, z wyraźniejszym baczeniem na cenne osiągnięcia nauk reprezentowanych na kongresie. W każdym razie społeczne rozmiary problemu okazały się ponad siły moralistyki skoncentrowanej na problematyce etycznej indywidualnej osoby. I tak, kongres teologów moralistów z udziałem kilku wybitnych ekspertów przerodził się w apel tych ostatnich do moralistów, a niekiedy nawet w zarzut z tytułu nieprzygotowania teologii do podjęcia pytań w ich dzisiejszym brzmieniu. Trzeba przyznać, że zarzut był podyktowany życzliwością i wynikał również z bezradności innych nauk świadomych wielkości swego zadania oraz nieuchronności niebezpieczeństwa, jakie stanowi dla świata groźba przeludnienia. Był jednak zdecydowanie postawiony i wielce znamienity. Organizatorzy spotkania zresztą przewidywali ten rezultat. Wydawało im się jednak, że kontekst wspólnych obrad jest dobrą sposobnością do uświadomienia sobie swoich niedociągnięć i pilnych zadań, jakie stają przed teologią moralną.

Instytut Katolicki w Tuluzie był gospodarzem kolejnego kongresu, który zgromadził członków ATEM wokół pytania o prawdę i kłamstwo w dziedzinie zdrowia. Podobnie jak poprzednie spotkanie, również i to miało charakter interdyscyplinarny. Do czynnego udziału w obradach zaproszeni byli liczni specjaliści z zakresu nauk medycznych, w tym medycyny ogólnej, chirurgii, ergonomii, endokrynologii i farmakologii. Ponadto miały miejsce wystąpienia przedstawicieli innych gałęzi wiedzy związanych z tematem kongresu: psychologii, socjologii, prawa, filozofii i informatyki. Wreszcie poważne znaczenie przypisano świadectwom dawnych chorych, lekarzy praktyków i pracowników służby zdrowia niższego szczebla.

Od strony organizacyjnej na uwagę zasługuje i to, że do minimum ograniczono liczbę referatów, by szczególnie nacisk położyć na dyskusjach panelowych i spotkaniach w grupach. Przy tym, wzorem poprzedniego kongresu, cel wystąpień był podwójny: dostarczenie informacji odnośnie do podstawo-

wych aspektów dzisiejszej praktyki medycznej i farmaceutycznej oraz właściwe sformułowanie problemów. Jako cenną nowość warto odnotować, że wystąpienia te zlokalizowano wyłącznie w pierwszym dniu obrad. Dane podstawowe podane w ten sposób pozwoliły na poświęcenie trzech następnych dni na spotkania w grupach dyskusyjnych.

Spośród tematów pierwszego dnia wyróżniły się trzy kwestie. Przede wszystkim pytanie zreferowane przez filozofa, dlaczego problematyka prawdy i kłamstwa w sposób szczególny dotyczy dziedziny zdrowia. Następnie, ze strony świata lekarskiego, przeprowadzona była refleksja nad dwoma dalszymi pytaniami. Jedno dotyczyło natury medycyny w odniesieniu do prawdy i kłamstwa: czy medycyna jako taka zadaje sobie kłam? Drugie sięgało wprost do relacji międzyludzkich. Podejmowało zagadnienie kłamstwa, szczerości i autentyczności w odniesieniach między lekarzem a chorym. Dwie interdyscyplinarne dyskusje na temat praktyki lekarskiej i środków farmaceutycznych wydatnie dopełniły informacje referentów.

Trzydniowe dyskusje w grupach skoncentrowały się wokół sześciu kwestii: 1. śmierć i pomoc dla umierających; 2. środki masowego przekazu wobec problemu prawdy i kłamstwa w praktyce lekarskiej; 3. mówienie prawdy i zachowanie sekretu; 4. prawda, obiektywność, błąd, kłamstwo; 5. mówienie prawdy a problem władzy lekarza nad chorym; 6. prawda i kłamstwo wobec wrogów sprawiedliwości.

U podstaw kongresu znalazła się obserwacja natury socjologicznej odnośnie do postaw ludzkich wobec zdrowia i ich korelatu — rozwoju medycyny oraz przemysłu farmaceutycznego w społeczeństwach o ustrojach liberalnych. Z przeprowadzonych badań wynika, że w świadomości ogółu zdrowie jest oceniane jako wartość szczególnie cenna, a zatem i najmniej kwestionowana. Wskutek tego dążenie do zachowania go, walka z zagrożeniami zdrowia i nakłady finansowe, jakie ona pochłania przesuwają wszelkie inne wartości na dalsze miejsca. Ekonomiczny system rozwoju na zasadzie konkurencji wiedzy z kolei do maksymalnego, lecz i nie skoordynowanego, postępu medycyny i farmacji, w którym technika medyczna i produkcja leków nie zawsze idą w parze z dobrem człowieka. Stechnicyzowany rozmach walki ze śmiercią ma za rezultat specyficzne usunięcie tej ostatniej ze sfery świadomości ludzkiej. Śmierć staje się nowym tabu, które rodzi postawy eufemistyczne, fałszywe ucieczki, rozwiązania jedynie symboliczne.

Wydaje się, że tych kilka uwag może unaocznić, iż pytanie o prawdę i kłamstwo w dziedzinie zdrowia było podjęte w Tuluzie inaczej niż w stereotypowym odniesieniu niesprecyzowanego bliżej faktu do określonej normy. I jeszcze raz stało się widoczne, przed jak poważnymi zadaniami staje dziś wiedza moralna. Nikt nie usiłował ograniczyć sfery jej wpływów i ambicji. Przeciwnie, szło właśnie o stwierdzenie, że w ogromie przemian w dziedzinie techniki i ducha ludzkiego etyka ma wyjątkową misję do spełnienia. Musi jednak liczyć się z tym, co dokonuje się poza nią. A to oznacza konieczność stałego dialogu interdyscyplinarnego ze wzajemnym poszanowaniem autonomii nauk.

Te wnioski kreślił się głównie pod własnym adresem — naszego zespołu teologów moralistów, gdzie idea interdyscyplinarnej współpracy, wbrew wszelkim pozorom, nie zyskała sobie dotąd powszechnego uznania. Cenne wyjątki są zbyt skromne, by posunąć teologiczną naukę moralną wydatniej naprzód.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa—Łódź

B. Obrady moralistów obszaru języka niemieckiego

Kongresy teologów moralistów języka niemieckiego odbywają się co dwa lata. Kongres poprzedni, w 1973 r., miał miejsce w Strasburgu i zorganizowany był wspólnie z moralistami francuskimi, co przy uczestnictwie wielu gości

z innych krajów nadało mu formę spotkania europejskiego. Obecnie z tej formy zjazdów zrezygnowano ze względów praktycznych, głównie dlatego, żeby zapewnić obradom większą operatywność, a tym samym i większą owocność. Miejscem kolejnych narad w dniach 22—26 września 1975 roku była malownicza Lucerna na Szwajcarii. Wzięto w nich udział 80 uczestników, reprezentujących moralną myśl krajów obszaru języka niemieckiego (RFN, NRD, Austrii, Szwajcarii, południowego Tyrolu oraz profesorowie niemieccy z Rzymu), a także goście z innych krajów, w tym także z większości krajów socjalistycznych. Z Polaków uczestniczyli: ks. dr hab. H. Juroś, ks. dr J. Kowalski, ks. doc. dr hab. J. Pryszyński, ks. dr T. Sikorski, prof. dr Cz. Strzeszewski. Temat obrad brzmiał: *Wysiłki teologii moralnej i etyki społecznej w kierunku opracowania etyki małżeńskiej i rodzinnej*.

Referat wprowadzający pt. *Fragen der Ehe — und Familienforschung an die Moraltheologie*, wygłosił dr Josef Duss von Werdt z Instytutu Badań nad Rodziną w Zurychu.

Zapoznał on słuchaczy z niektórymi wynikami szeroko przeprowadzonych w jego instytucji prac badawczych nad małżeństwem i rodziną, wyrażając równocześnie przeświadczenie, że dzisiejsza teologia moralna powinna bardziej się liczyć z danymi dostarczonymi przez socjologię. Wskazał głównie na daleko idące zmiany w poglądach wiernych na problematykę małżeństwa i rodziny. Ankiety ujawniły, że większość chrześcijan nie stosując się do obowiązujących obecnie norm moralnych nie tłumaczy tego jak dawniej słabością, lecz motywuje to brakiem przekonania co do słuszności samych norm. Małżeństwo nierzadko przestaje się uważać za jednostkę instytucjonalną, implikującą w jakiejś mierze jego przymusową i konieczną trwałość jako instytucji społecznej, dzisiaj raczej w małżeństwie podkreśla się ideę partnerstwa. O ile nadal uznaje się na ogół monogamię za ideał, to poglądy na dozwoloną trwałość związku małżeńskiego, a nawet jego wyłączność, nie są już tak jednolite.

Prelegent zwrócił również uwagę uczestników kongresu na zagadnienie określania norm moralnych. Jego zdaniem świadomość normatywnej siły osobiście przeżywanych przekonań wydaje się coraz poważniejszym elementem uzasadniania norm moralnych. Tym bardziej, że w dzisiejszym świecie nie można poprzestać tylko na podawaniu pewnych wskazań czy kierowaniu apeli. Jednym z warunków pozytywnego i twórczego określania obowiązków moralnych powinno zatem być uwzględnienie wszystkich uwarunkowań i możliwości osobistego działania. Normy oderwane od życia nie osiągają najczęściej swego celu. Głoszone zbyt paternalistycznie nierzadko przyczyniają się jeszcze do zaożyczenia problemu.

Referat był dobrą ilustracją potrzeby odwoływania się do badań empirycznych, ażeby rozważania etyczne mogły być utrzymane w kontakcie z życiem i jego realiami. Dlatego też był odebrany z dużym zainteresowaniem.

Referat prof. dr Antonellusa Elsässera z Eichstätt (*Grundstrukturen heutiger Sexualethik*) dotyczył podstawowych problemów współczesnej etyki seksualnej. Wychodząc z założenia, że dzisiejszy kryzys tej dziedziny etyki nie jest kryzysem norm, lecz struktur, prelegent podjął próbę przedstawienia cech, jakimi ona winna się charakteryzować, jeśli ma spełnić swoje zadania.

Szczególne znaczenie Elsässer nadał postulatowi integralnego ujmowania etyki seksualnej, tzn. przedstawiania „seksualności i jej rozwoju w całością rozwoju ludzko-chrześcijańskiej egzystencji”.

Etykę seksualną winna cechować także rozwojowość, dynamizm. Nie może ona ani zbyt kurczowo trzymać się tradycji, ani też z nią zrywać, lecz starać się ujmować zagadnienia na poziomie wiedzy dzisiejszej, brać pod uwagę świadomość człowieka współczesnego i jego językiem formułować oceny i normy. Etyka ta ma być nastawiona na budzenie i rozwijanie własnej inicjatywy i samodzielności w podejmowaniu decyzji, a nie tylko nakłaniać do działania w imię posłuszeństwa. Ma zatem ona za zadanie dostarczać właściwej infor-

macji w podejściu do problematyki i należytego spojrzenia na nią. Stąd przy opracowywaniu zagadnień etyki seksualnej należy uwzględnić dane, dorobek i wymogi nauk humanistycznych, czyli oprzeć się na podstawach właściwej koncepcji człowieka i świata, by móc w sposób możliwie najbardziej obiektywny określić i przedstawić wzorce postępowania na tle rzeczywistości społeczno-kulturowej i rozwojowo-historycznej.

Wskazania etyki tylko wtedy spełnią swoje zadania, jeśli zostaną zaakceptowane i jako takie będą w stanie skłonić podmiot do świadomego i aktywnego ich wykonywania. Da się to urzeczywistnić przy założeniu, że moralność seksualna będzie włączona w sferę działania wspólnoty eklezyjalnej, w której wszyscy członkowie starają się o ukształtowanie w pełni ludzkiej egzystencji z pozycji i w świetle wiary.

Koreferat do prelekcji poprzedniej miał wygłosić prof. dr Hermann Ringeling z Berna. Ze względu na nieobecność prelegenta z powodu choroby główne tezy jego wywodów przedstawił prof. dr F. Furger. Zaznaczył on, że u genezy dzisiejszego kryzysu etyki seksualnej leży załamanie się mieszczańskiej kultury seksualnej. Przyczyniły się do tego również rozbieżności wynikające z odwoływania się do instytucji jako narzędzia przymusu i z romantycznego pojmowania miłości. Obecne poszukiwania rozwiązań odpowiadających w pełni godności człowieka winny doprowadzić do należytego ujmowania wolności w ramach instytucji i ukazania społecznego sensu tejże wolności. Dzisiejsze orientowanie się na miłość w rozwiązywaniu zagadnień etyki seksualnej znalazło powszechne uznanie, także wśród moralistów. Problemem jedynie i największą trudnością pozostaje nadal, w jaki to sposób tę orientację wcielić w życie, tj. w formy instytucji małżeństwa i rodziny.

Prof. dr Wilhelm Dreier z Würzburga w referacie *Zur Grundstruktur einer heutigen Familienethik* zajął się podstawowymi zagadnieniami związanymi z opracowaniem etyki rodzinnej. Prezentację postulowanych przez siebie treści tej etyki prelegent poprzedził wskazaniem na potrzebę krytycznego przeglądu jej dotychczasowych ujęć, a to w tym celu, żeby zdać sobie dobrze sprawę zarówno z ich pozytywów, jak i słabości, które przejawiają się przede wszystkim w zbyt wąskim podejściu do zagadnień (m. in. ahistoryczność, izolacjonizm i partykularyzm w stosunku do całości zagadnień: rodzina—społeczeństwo). Gmach scholastycznej mądrości, służącej od wieków do przedstawiania rzeczywistości w świetle wiary, już nie spełnia wystarczająco przewodniej roli w tej dziedzinie. Odwoływanie się do metafizyki jest obecnie możliwe tylko w kategoriach dzisiejszych koncepcji myślowych. Należy też dokonać rewizji szeregu dotychczasowych teorii obiegowych mających związek z tą dziedziną etyki, jak chociażby teorii osoby i jej rozwoju.

Prelegent podkreślił zdecydowanie, że etyka rodzinna jest częścią etyki społecznej. Budowanie jej jest zatem możliwe jedynie przy ukazaniu społecznej sytuacji rodziny, jej zależności od czynników społecznych z całą ich złożonością, a więc i takich, jak np. ekonomiczne, polityczne, produkcyjne itp. Wywierają one ogromny wpływ na życie rodziny, często ujemny, rzutując na samą jej strukturę i sytuację duchową. Stąd też etyka rodzinna nie może nie dostrzegać niebezpieczeństw wypływających z form współczesnego życia społecznego, jak np. zbytniego wyeksponowania takich wartości jak pieniądze i bogactwo, władza, prestiż społeczny, urzeczowienia ludzkich relacji, ograniczenia często potrzeb rodziny do płaszczyzny ekonomicznej, a co za tym idzie najczęściej wartości hedonistycznych. Ze strony tych czynników społeczno-ekonomicznych grozi rodzinie największe niebezpieczeństwo alienacji.

Etyka rodzinna winna ponadto zbadać rolę, jaką spełnia rodzina na tle innych instytucji prowadzących człowieka ku pełniejszemu rozwojowi osobowości, a nadto sposób, w jaki ona zaspokaja potrzeby ludzkie i wykonuje funkcję socjalizacyjną w stosunku do dorosłych i dzieci. Tak więc etyka, która byłaby zdolna wskazywać drogę do optymalnego rozwoju rodziny, opracowywana w myśl wskazań soborowych i w oparciu o założenia biblijno-an-

tropologiczne i teologiczno-eschatologiczne musi być uprawiana w stałym kontakcie z badaniami interdyscyplinarnymi o szerokim zasięgu, aby w ten sposób uwzględnić całokształt społecznych, politycznych i ekonomicznych warunkowań i zadań rodziny w polu napięcia między nią i społeczeństwem.

Zasygnalizowane przykładowo aspekty złożonej problematyki rodziny wystarczająco jasno ukazują, jakie trudności piętrzą się przy opracowaniu etyki rodzinnej.

Referaty na plenum stały się podstawą do dyskusji w pięciu grupach roboczych. Przedmiotem obrad były następujące tematy: 1. *Społeczne i polityczne oddziaływania na małżeństwo i rodzinę*. 2. *Kościelne ideały dla małżeństw i rodzin, odpowiadające dobie obecnej*. 3. *Główne linie pedagogiki seksualnej*. 4. *Patologia seksualna i pomoc etyki*. 5. *Zasadnicze problemy teologiczne i metodologiczne*.

Ożywione dyskusje pozwoliły na lepsze uświadomienie wagi szeregu zagadnień, takich, jak np. znaczenie procesu socjalizacji i postaw z nią związanych; zdolność do miłości, wierność, zaufanie, poczucie odpowiedzialności; konieczność studiów interdyscyplinarnych i odwołanie się jeszcze dokładniejsze do badań szczególnie w zakresie socjologii; ujmowanie seksualności w perspektywie całego człowieka z wszystkimi wymiarami jego struktury psychosomatycznej z uwagi na to, że wychowanie człowieka obejmuje proces całego życia, który stale jest narażony na niebezpieczeństwa.

Wśród dyskutowanych zagadnień były takie, w których wyczuwało się u niektórych uczestników jakby pewną polaryzację w zajmowanym stanowisku, np. zagadnienie współżycia przedmałżeńskiego, nierozzerwalność małżeństwa, koncepcja jego sakramentalności.

Wydaje się, że słuszną linię obrali organizatorzy kongresu, określając jego tematykę terminem „wysiłki”. Zaznaczyli w ten sposób, że od uczestników nie oczekiwali wypracowania gotowych rozwiązań, ani tym bardziej kodeksu wskazań, czy nawet przygotowania zasadniczych założeń lub ustalenia koncepcji etyki małżeńskiej i rodzinnej. Był to wyraz roztrzonego realizmu, który w podejściu do ważnych i trudnych kwestii nie liczy na szybkie rozwiązania i preferuje ostrożność w ich poszukiwaniu. Niemniej należy uważać, że kongres w Lucernie był spotkaniem bardzo owocnym.

Była to okazja zarówno do pogłębienia kontaktów i wymiany zdań, jak i do zorientowania się co do sposobu stawiania problemów, co do kierunków badań, rozwoju teologii małżeństwa i rodziny. Temu służyły nie tylko plenarne i grupowe obrady, lecz także dyskusje prowadzone do późna w nocy na prywatnych spotkaniach. Sprzyjała temu też wspólna wycieczka do uroczego Stansstad, która dała możliwość uczestnikom zapoznać się z pięknym otoczeniem Lucerny. Pomagała temu też doskonała organizacja zjazdu, którą zapewnił gospodarze kongresu, profesorowie F. Beutter i F. Furger, moralisci z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Lucernie (życzyć by można najwyżej, by uczestnicy otrzymali odbitki całego tekstu referatów i podsumowania dyskusji). Przyczyniała się do tego także wzorowa dyscyplina obrad godna naśladowania na naszych obradach.

Raz jeszcze okazało się z przebiegu całych obrad, jak moralisci niemieccy są w zasadzie dobrze przygotowani do rozpatrywania zagadnień moralnych, tym razem zagadnień małżeństwa i rodziny oraz jak podchodzą do nich z wielką rozwagą, a nawet na ogół z ostrożnością.

ks. Jan Pryszmont, Warszawa

C. Sesja naukowa moralistów włoskich

VI. Ogólnokrajowy Kongres Włoskiego Towarzystwa Teologicznego dla Studiów Moralnych (ATISM) — Associazione Teologica Italiana per Studio della Morale) miał miejsce w Rzymie w dn. 29 września—2 października 1975 r. Temat obrad stanowiła *Współczesna teologia moralna we Włoszech*. Tematyka

ta okazała się zbyt szeroka i brak czasu nie pozwolił na dokładniejsze zajęcie się, zgodnie z zamierzeniami, metodologicznymi kwestiami statusu teologii moralnej.

Problematyka kongresu dotyczyła zasadniczo trzech spraw: 1. momentu „społecznego” w teologii moralnej według ankiety socjologicznej dotyczącej nauczania etyki społecznej w seminariach Włoch Północnych; 2. dialogu z dwoma zasadniczymi kierunkami myśli współczesnej: z neoempiryzmem i z marksizmem; 3. problemu „statusu teologicznego” badań nad moralnością.

1. Ankietę socjologiczną przeprowadzili G. Palo i S. Cartollazzi. Miała ona za zadanie zbadać rolę społeczną, jaką odgrywa nauczanie etyki społecznej („katolicka nauka społeczna” w terminologii polskiej) w seminariach Włoch północnych: Lombardii, Piemontu, Veneto. Ankieta natomiast ukazała raczej „izolację” etyki społecznej w trzech płaszczyznach: 1. w samym seminarium: brak wymiaru myśli ze specjalistami innych nauk teologicznych; 2. w społeczności kościelnej: brak instancji, które podejmowałyby decyzje zgodnie z nauką głoszoną; 3. w społeczności świeckiej: brak wymiany informacji i możliwości wpływu na rzeczywistość społeczną.

Na 35 profesorów odpowiedzi na ankietę nadeszło 22 czyli około 60%. Czy te 22 odpowiedzi są reprezentatywne? Sami autorzy byli przekonani, że nie.

2. Konferencję na temat *Rozwój filozofii moralnej w empiryzmie współczesnym* przygotował o. Thomas Vinaty OP z Uniwersytetu św. Tomasza z Rzymu. Z braku czasu z 50-stronicowego referatu wygłosił tylko 15-minutowe wprowadzenie do dyskusji w pięciu punktach. Najpierw przedstawił on cechy charakterystyczne empiryzmu w filozofii moralnej. Punkt wyjścia w niej stanowi pytanie: co mam robić? co mogę przewidzieć? Założeniem empiryzmu metodologicznym jest szacunek dla właściwości każdej rzeczy, jej jednostkowości, jedyny więc dopuszczalny sposób jej poznania może być tylko *a posteriori*. Stąd konsekwencją tego jest prawo Hume'a, iż nie można wyprowadzić przy pomocy dedukcji „wartości” z „faktów”, ściślej: nie ma przejścia od „jest” do „powinien”.

W empiryzmie doszło też do subiektywizmu, w którym rolę rozumu ograniczono do funkcji operatywnej i zewnętrznej w stosunku do uczuć i pragnień woli. Przeciwnie było w filozofii klasycznej, gdzie rozumność jest podstawą wolności, a rozumne pragnienie współmiarą dobroci działania.

Miejsce lingwistyki w empiryzmie stanowiło treść rozważań punktu drugiego. Zasadnicze kierunki empiryzmu nowoczesnego zmierzały do rozpięcia się w socjologizmie i psychologizmie. W filozofii moralnej, według prelegenta, ten proces zatrzymał G. E. Moore potępiając tzw. błąd naturalistyczny, który między innymi polegał na definiowaniu dobra moralnego przy pomocy właściwości naturalnych, w każdym razie nie moralnych. Autor podkreślił decydujący wpływ pierwszego okresu twórczości L. Wittgensteina (*Tractatus logico-philosophicus*) na ukształtowanie się tezy wykluczającej normatywność z konieczności logicznej. Tenże sam filozof jednak w drugim okresie swej działalności (*Philosophische Untersuchungen*) mocno podkreślał rolę rozumu w rozważaniach moralnych, zwłaszcza funkcję wyjaśniającą dane moralne. Ponieważ było to niezgodnie z założeniami neoempiryzmu, te tak ważne w konsekwencji rozważania Wittgensteina pominięto milczeniem.

W trzech ostatnich punktach referent omówił krótko współczesne teorie moralne szkoły analitycznej, ze szczególnym uwzględnieniem emotywizmu C. L. Stevensona, preskrytywizmu R. M. Hare'a i teorii H. L. A. Hart'a (*ascrittivismo*).

W zakończeniu Vinaty podkreślił, że wbrew pozorom metodologicznej ścisłości mało zostało wyznawców pokrewieństwa między empiryzmem i kulturą technologiczną. Szkoła analityczna ze swoimi teoriami uzasadnień moralnych jest bliższą teorii usprawiedliwienia Lutra i nominalizmowi, niż filozofii bytu. Coraz bardziej jednak myśliciele tej szkoły odczuwają potrzebę

metafizyki, a nawet teologii, zwłaszcza w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania „dlaczego”: dlaczego mam postępować jak człowiek? dlaczego jedno działanie jest dobre a inne złe? itp. Odpowiedzi bez odniesienia się do filozofii bytu i teologii zawsze będą niepełne i nie ostateczne.

W dyskusji poruszono sprawę analogicznych trudności występujących w teologii moralnej między wypowiedziami indykatywnymi wiary a wypowiedziami normatywnymi moralności.

A. P. Orlando Todisco z Wydziału Filozoficznego św. Bonawentury w Rzymie, omówił stosunek teorii do praktyki w marksizmie współczesnym, ukazując nowość tego stosunku w marksizmie w przeciwieństwie do filozofii wcześniejszych. Rozważania swoje oparł zwłaszcza na współczesnych interpretacjach nauki Marksa takich autorów, jak Marcuse, Althusser, Garaudy i filozofowie szkoły frankfurckiej.

W ostatniej części swego referatu, opierając się na zaprezentowanych wcześniej rozważaniach, Todisco wypowiedział się za dialogiem chrześcijaństwa z marksizmem. Według niego obie doktryny mają wiele punktów wspólnych jak np. możliwość radykalnego wyzwolenia człowieka (grzech i zło mając początek w historii, mogą mieć i koniec) oraz konieczność usunięcia przeciwieństw społecznych, które powstrzymują rozwój Królestwa Bożego. Marksizm wyklucza apriorycznie transcendencję, dając wizję immanentną historii człowieka i świata. Wiara zaś chrześcijańska potrzebuje integracji w świecie. Teolog więc może zaofiarować uzupełnienie transcendentne marksizmowi, a wzbogacić realizację wiary koncepcją przewyżczenia trudności społecznych, którą z kolei ofiaruje mu marksizm. Tak więc te dwa systemy, zdaniem Todisco, nie wykluczają się, ale wzajemnie uzupełniają.

Konkluzje autora wzbudziły w czasie dyskusji wiele zastrzeżeń i uwag krytycznych, nie tylko ze względu na redukcję chrześcijaństwa do wiary tylko, ale i na redukcję marksizmu do pewnych szkół.

3. Referat na temat *Status teologiczny nauk moralnych* wygłosił przewodniczący Towarzystwa Teologicznego Włoch, G. Sartori. Prelegent skoncentrował swoją uwagę na tożsamości teologii moralnej w kontekście ogólnoteologicznym. Przedmiotem teologii, według prelegenta, jest historia zbawienia, w której właśnie następuje spotkanie inicjatywy Bożej z odpowiedzią człowieka, łaski z prawem, informacji z normą. Wymiar moralny jest „stałą” historii zbawienia, a moralność należy *de iure* do teologii. Teolog moralista ma więc za zadanie ukazywać miejsce działania Bożego w życiu jednostek i wspólnot kościelnych w historii. Zwłaszcza dziś, kiedy teologia poszukuje swego punktu wyjścia w praktyce (*prassi*), ważność i znaczenie aspektu moralnego rozważań teologicznych jest bardziej podkreślona niż kiedykolwiek w historii. Wydaje się, jak zresztą zauważono w dyskusji, że autorowi referatu nie udało się rozwiązać w sposób zasadniczy problemu statusu teologicznego nauk moralnych, zwłaszcza epistemologicznego; wskazał on tylko na potrzebę moralności w naukach teologicznych.

Kongres był bardzo zajęty „być nie być” Towarzystwa Moralistów Włoskich, a sprawy naukowe zeszyły nieco na drugi plan. Uczestnicy poświęcili wiele czasu na dyskusje na temat sensu istnienia Towarzystwa Moralistów i przynależności do niego. Wielu zwracało uwagę, że udział w nim nie przynosi żadnych konkretnych korzyści, że towarzystwo nie odgrywa należnej roli ani w Kościele, ani w społeczności narodowej. Wskazywano też na nieporozumienia jakie się nagromadziły między towarzystwem a hierarchią kościelną. Organizacja moralistów nie cieszy się w hierarchii uznaniem, ani nie jest konsultowana przed wypowiedziami episkopatu w kwestiach moralnych.

Obecność kard. M. Pellegrino z Turynu i jego referat na temat *Teologia moralna jako służba pojednania* i następująca po nim dyskusja w atmosferze szczerości i zaufania wyjaśniła wiele spraw we wzajemnych stosunkach towarzystwa i hierarchii Kościoła włoskiego.

Ustalono też, że tematem następnego kongresu będzie *Uzasadnienie norm moralnych*.

W czasie spotkania został wybrany nowy zarząd towarzystwa na szczeblu tak ogólnokrajowym, jak i sekcji regionalnych. Prezydentem został Dalmazio Mongillo OP z Uniwersytetu św. Tomasza z Rzymu, zastępcą Enrico Chia vac ci, sekretarzem Giannino P i a n a.

o. Edward Kaczyński OP, Rzym

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Dwaj rzecznicy odnowy teologii moralnej z okresu Oświecenia

Dzisiejsze prace nad odnową teologii moralnej pobudzają do zainteresowania się wcześniejszymi próbami tego rodzaju poczyni. W takich wypadkach zwykło się mówić o inicjatywach w XIX w., przede wszystkim o twórczości J. M. S a i l e r a i J. B. H i r s c h e r a. Oświecenie przyjęło się uważać jeszcze za okres raczej upadku w historii myśli moralnej. Tymczasem obok działalności św. Alfonsa M. L i g u o r i e g o, który nie mało przyczynił się do uzdrowienia sytuacji, chociaż kroczył jeszcze drogą dotychczas przyjętą, spotykamy moralistów, którzy prezentowali nowe koncepcje ujęcia nauki moralności. Do takich należy zaliczyć właśnie dwóch teologów z obszaru języka niemieckiego, odnotowując pojawienie się o nich monograficznych opracowań.

A. Metodolog nawrotu do Pisma św.

Wyodrębnienie się teologii moralnej w samoistną dyscyplinę i jej rola w przygotowaniu spowiedników, którą miała pełnić zwłaszcza po Soborze Trydenckim, należą do przyczyn zejścia tej dyscypliny na tory kazuistyki. W kazuistycznym uprawianiu moralistyki w dużej mierze opierano się na prawie i etyce filozoficznej, posługując się przy tym probabilizmem. On to leżał u genezy sporów o systemy moralne, które to spory były jednym z ważniejszych powodów zamętu w teologii moralnej XVII, a nawet XVIII w.

Nie brak już jednak głosów w tym czasie, że odejście od źródeł (*neglectus fontium*) stanowi główną przyczynę upadku teologii moralnej. Tendencjom i wysiłkom nawrotu do źródeł w wieku Oświecenia poświęcił Martin O e p e n rozprawę pt. *Sittenlehre in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts. Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian Luyld († 1778)*, Werl/West. 1973, Dietrich-Coelde-Verlag, s. 150 (*Franziskanische Studien*, t. 25).

Autor dzieli rozprawę na cztery części, z których dwie pierwsze mają za przedmiot dzieje rozwoju metodologicznej nauki o *loci theologici*, a dwie ostatnie prezentują L u y d l a.

Zagadnienie źródeł poznania w teologii, jedno z głównych przedmiotów zaciętych sporów w okresie Oświecenia, nie było zagadnieniem nowym. Podniósł je już Roger B a c o n, który pierwszy poważnie zajął się metodologią teologii. W krytyce współczesnych mu teologów zarzucał im niedostateczne odwoływanie się do Pisma św. Podobne akcenty można spotkać m. in. u J. G e r s o n a i jego ucznia N. d e C l e m a n g e s oraz E r a z m a z R o t t e r d a m u. Pismo św. wysunął na pierwsze miejsce wśród swoich *loci theologici* Melchior C a n o, ojciec metodologii teologicznej. Jego wkład na tle osiągnięć późnej scholastyki hiszpańskiej autor omawia w odrębnym rozdziale. Następnie kreśli dalsze dzieje zagadnienia źródeł, zwłaszcza zaś ostre spory w tym przedmiocie już w XVIII w. przede wszystkim między D. C o n c i n a i A. F r a n z o j a a F. A. Z a c c a r i a.

Szczególną uwagę poświęca O e p e n nauce o metodzie dwóch wielkich niemieckich teologów Oświecenia, E. A m o r t a i M. G e r b e r t a. Byli oni zdecydowanymi krytykami dotychczasowego uprawiania teologii (w teologii

moralnej — kazuistyki), przecenianiu roli rozumu i rzecznikami jej ubilij-nienia.

Na tle takiego syntetycznego zarysu rozwoju zagadnienia o źródłach Oepen przedstawia życie i twórczość w stosunku do poprzednich dwóch mało znanego teologa franciszkańskiego Korbiniana Luydla (1718—1778). Obok innych funkcji w życiu zakonnym zajmował się on także dydaktyką w studiach zakonnych. Jest też autorem *Institutiones theologiae moralis christianae et evangelicae in partes IV et dissertationes VII tributae, sive loci communes ac fontes, ex quibus morum Christianorum doctrina, ad S. Evangelii leges efformata, haurienda est*, Kempten 1771, jak również pierwszych tomów *Theologia moralis christiana et evangelica ex purioribus sincerisque S. Scripturae ac D. Traditionis fontibus hausta*, 14 t., Kempten 1772 i nast., dzieła bardzo obszernego, kontynuowanego przez jego współbrata zakonnego B. Schneidenbacha.

Oepen mówiąc o wpływach na twórczość Luydla dopuszcza możliwość inspiracji ze strony jansenizmu. Bliżej zajmuje się jednak jego metodologią. Luydl był zwolennikiem przede wszystkim teologii pozytywnej, teologię rozumiejąc jako *sermo de Deo*. Postulując odnowę teologii moralnej, domagał się przywrócenia jej charakteru ściśle teologicznego, tzn. właściwego dla *scientia de revelatis*. Jego nauka o źródłach wyraża się przede wszystkim w postulatcie nawrotu do Pisma św. i Tradycji. Oepen wysuwa twierdzenie, że *Institutiones* Luydla nie tylko „najobszerniejszy i najbardziej szczegółowo opracowany” (s. 124), lecz i „najbardziej charakterystyczny i najdosko-nalszy zarys teologicznomoralnej nauki o metodzie XVIII w.” (s. 18).

Przedmiotem rozważań ostatniej części rozprawy są główne rysy teologii moralnej Luydla w ogóle. Oepen przedstawiając go jako przeciwnika kazuistyki i probabilizmu oraz rzecznika ubilijnienia teologii moralnej wyraźnie stawia na linii teologów dążących do odrodzenia tej dyscypliny.

Ze względu na obszerną syntezę zagadnienia dziełko to należy uznać za szczególnie cenną pomoc dla studium dziejów myśli moralnej.

B. Teolog reform józefinizmu

Drugą monografię stanowi dziełko pióra Edelberta Hörhamera pt. *Die Moraltheologie J. Laubers (1774—1810) im Zeitalter des Josephinismus*, Wien 1973, Wier. Dom Verlag, s. 188 (*Wiener Beiträge zur Theologie*, t. 42). Poświęcone jest ono wiedeńskiemu pastoralistce i moralistce z epoki józefinizmu, który można uważać za formę Oświecenia w Austrii. Próby religijnego odrodzenia przedsiębrane przez Kościół państwowy wyraziły się także w wysiłkach odnowy teologii moralnej. Wyrazem tego były wskazania wydane przez St. Rautenstraucha, członka Cesarskiej Komisji Studiów, odpowiedzialnego za reformę studiów teologicznych. Jego dyrektywy z lat 1776 i 1782 zalecają odejście od wykładu hamaratologiczno-kazuistycznego i ujęcie oparte na Piśmie św. i Tradycji.

Joseph Lauber należał do zwolenników józefinizmu (choć na pewno nie czynił tego z oportunistu) i w oparciu o jego założenia gorliwie pracował nad odrodzeniem chrześcijaństwa. Wyrazem tego są liczne jego pisma o tematyce pastoralnej, homiletyczno-katechetycznej i religijno-budującej. Był wykładowcą teologii pastoralnej w Ołomuńcu, w Brünn zaś pastoralnej i moralnej. Znanym jest też głównie dotąd jako pastoralista.

Wörhamer przedstawia go jako moralistę, co dotąd na ogół uchodziło uwagi badaczy. Głównym dziełem Laubera z zakresu teologii moralnej jest *Kurzgefaste Anleitung zur christlichen Sittenlehre¹ oder Moraltheologie (nach dem Leitfaden des für österreichischen Erblande festgestztes Planes)*, 4 tomy, Wien 1784—88. Jak Hörhamer stwierdza, jest to pierwsze katolickie dzieło moralnoteologiczne napisane po niemiecku dla ludu, dla kapłanów i świeckich (a więc Sailer miał w tej dziedzinie poprzednika).

Interesujące jest też jego dziełko *Der strenge Beichtvater* w czterech częściach, Wien 1782—84, w którym zachęcał do bardziej gorliwego, wymagającego sposobu administrowania sakramentu pokuty, jako ważnego środka chrześcijańskiego nawrócenia, w czym zresztą można dopatrywać się także zabarwienia jansenistycznego. Gorliwość kapłańską w całej pełni okazał, gdy w związku z zarzuceniem reform w Austrii zmuszony przedwcześnie wycofać się na emeryturę, całkowicie poświęcił się działalności duszpasterskiej na terenie Wiednia.

Monografia, podobnie jak poprzednia, zaznajałami dość dokładnie z tłem twórczości i działalności Laubera. Zapoznaje więc z moralistami jemu współczesnymi W. Schanza i A. Luby, podobnie jak on realizującymi wytyczne reform józefinizmu. Charakteryzuje autorów, którzy wywarli bardziej wyraźny wpływ na niego, mianowicie zwolenników jansenizmu: P. Nicole i F. Ph. Mesenguy oraz protestanckich pisarzy: J. F. Budeusa, J. L. Mosheima, Ch. F. Gellerta i G. Lessa. Interesującą jest właśnie rzeczą, że w tym okresie nastąpiło pewne zbliżenie z teologami protestanckimi. Zdaniem Hörhammera, dokonało się to pod wpływem wspólnych poszukiwań naukowego ideału, obustronnej otwartości wobec filozoficznych kierunków i szerzenia się tolerancji religijnej.

Hörhammer przedstawia Laubera jako moralistę, omawiając kolejno jego poglądy na obiektywne znalezienie norm, subiektywne czynniki chrześcijańskiej moralności oraz zasadę miłości realizowaną w ramach obowiązków według trzech kręgów odniesienia. Charakteryzuje on Laubera jako człowieka o mentalności typowej dla Oświecenia, wierzącego w postęp i niechętnie nastawionego do średniowiecza. Przez swój zdecydowany nawrót do Pisma św. i opowiedzenie się za etyką postaw-usposobień wyraźnie odciął się on od minimalizmu legalistycznego, tym samym użyczając przesłanek do pozytywnej oceny jego twórczości.

Dziełko Hörhammera napisane z naukową dokładnością, która jednak nie przytłacza, w języku komunikatywnym dobrze zaznajałami zarówno z tendencjami epoki, jak postacią Laubera jako moralisty.

Wyżej omówione pozycje są zalecenia godne jako wartościowa pomoc dla studiujących teologię moralną i dla wszystkich, kogo interesują dzieje moralistyki chrześcijańskiej.

Doniosłość zaś przygotowywania tego rodzaju monografii widoczna jest chociażby z następującego przykładu. Gdy moralisci francuscy niedawno zastanawiali się wstępnie nad projektem napisania historii moralnej, dość szybko zorientowali się co do czekających trudności. Ich najpoważniejszym źródłem są jeszcze braki monograficzne opracowań zarówno wielu poszczególnych moralistów, jak też dzieje naświetlania pewnych zagadnień, czy tym bardziej okresów.

Dlatego pojawienie się każdej monografii z historii myśli moralnej należy witać z uznaniem.

ks. Jan Prysztmont, Warszawa

2. Etyczne problemy medycyny

Gwałtowny rozwój medycyny rodzi wiele nowych problemów moralnych, których nie można rozwiązać na podstawie tradycyjnych, zbyt ogólnych i niewystarczających norm moralnych. Stara zasada Hipokratesa: *Nil nocere salus aegrotorum suprema lex* nie tyle pozwala rozwiązać problemy współczesnej medycyny, ile raczej je zauważyć. Wątpliwości i pytania nie dotyczą wcale rzeczy marginalnych, ale odnoszą się do podstawowych pojęć dla medycyny, jak zdrowie, życie. Kiedy można mówić o zdrowiu człowieka? Kiedy zaczyna się i kiedy kończy życie ludzkie? Czy można dokonywać doświadczeń naukowych połączonych z ryzykiem dla zdrowia i życia pacjenta? Na te i inne pytania sami lekarze w oparciu o wiedzę medyczną nie są w stanie

dać odpowiedzi. Niezbędna jest tutaj pomoc etyków, którzy zresztą w ostatnim czasie wykazują duże zainteresowanie problematyką etyczną.

Do autorów, którzy od lat zajmują się problematyką etyczną medycyny należy Paul Sporken, teolog moralista z Nijmegen, a ostatnio wykładowca etyki lekarskiej w Maastricht. Do ostatnich jego publikacji między innymi należą: *Darf die Medizin was sie kann? Probleme der medizinischen Ethik*, Düsseldorf 1971, Patmos—Verlag, ss. 236, oraz napisana wspólnie z Curtem M. Geneweinem druga pozycja: *Menschlich pflegen. Grundzüge einer Berufsethik für Pflegeberufe*, Düsseldorf 1975, Patmos—Verlag, ss. 292.

Pierwsza pozycja stanowi krytyczny przegląd aktualnego stanu dyskusji etyczno-medycznej. Składa się z siedmiu rozdziałów. Autor wychodzi od zagadnień etyki ogólnej, wśród których szczególnie omawia etykę zbudowaną na wartościach humanistycznych oraz etykę zbudowaną na wartościach chrześcijańskich, by następnie w drugim rozdziale przejść do zagadnień ogólnych etyki lekarskiej, jak koncepcja etyki lekarskiej i jej normy naczelnej, pojęcie zdrowia i tajemnicy zawodowej.

Rozdział trzeci, objętościowo największy, omawia problematykę etyczną związaną z początkiem życia. Autor przedstawia różne opinie współczesne dotyczące początku życia w łonie matki, od poczęcia aż do sześciu tygodni po urodzeniu. Ta ostatnia opinia została wyrażona przez prawnika Flamma podczas procesu w Lüttich w 1962 r. matki, która zabiła swoje dziecko-potworka, narodzonego takim pod wpływem używania softenonu. W argumentacji za poczęciem jako początkiem życia ludzkiego autor kładzie nacisk na jedność, ciągłość i nieprzerwalność procesu rozwoju człowieka, który to proces nie pozwala na wprowadzanie podziału życia w łonie matki na nieludzkie i ludzkie (ss. 73—74). Kiedy jednak mówi o przerywaniu ciąży odstepuje od tej zasady i twierdzi, że przerywanie ciąży ma miejsce dopiero po zagnieżdżeniu zygoty ludzkiej w macicy (s. 75). Podobnie środki antynidacyjne traktuje jako środki antykoncepcyjne, a nie jako środki przerywania ciąży (ss. 73—74). Omawiając sytuację, w której z powodu ciąży zagrożone jest życie matki i którego nie da się uratować bez zagrożenia życiu płodu, odrzuca tradycyjne rozróżnienie między pośrednim a bezpośrednim zabiciem płodu, jako pozbawioną sensu „akrobatykę”. Jego zdaniem czynność i bezpośredni skutek stanowią jedność i nie można ich oddzielać, jak to czyni opinia tradycyjna np. w wypadku ciąży jajowodowej. Motywem wystarczającym przerywania ciąży, jeśli ona stanowi ostateczny środek uratowania życia matki, jest ratowanie życia matki. Píše na ten temat: „Jeśli jeszcze raz zapytamy się w czym tkwi ostateczny i autentycznie ludzki sens przerywania w tej sytuacji ciąży, to możemy tylko powiedzieć, że w ratowaniu życia, a to jest etycznie dozwolone” (s. 85).

Przerwanie ciąży jest usprawiedliwione etycznie — zdaniem autora — nie tylko dla ratowania zdrowia fizycznego matki, ale także dla ratowania jej zdrowia psychicznego np. w wypadku psychozy wynikłej wskutek ciąży, albo w wypadku złośliwej nerwicy. „Etycznie patrząc — pisze — wierzę, że wolno mi powiedzieć, że zagrożenie życia w zakresie psychicznym domaga się również dobrze obiektywnego usprawiedliwienia przerywania ciąży, jak zagrożenie w zakresie fizycznym” (s. 87). Więcej, autor rozciąga etycznie usprawiedliwione przerywanie ciąży także na psycho-społeczne wskazania. Przykłady, które podaje w tej materii, jak poważne zakłócenia w życiu kobiety, albo w stosunkach między mężem a żoną, są płynne i niejasne. Wyklucza jednak przerywanie ciąży ze względów eugenicznych i społecznych.

Etyka małżeńska, omawiana w rozdziale IV, interesuje autora przede wszystkim w aspekcie regulacji urodzeń. Przedstawia szeroko dyskusję przed i po *Humanae vitae*. Uznaje charakter obowiązujący encykliki, przynajmniej jednak tylko wartość pastoralną, zmienną. Przy wskazaniach szczegółowych dotyczących środków antykoncepcyjnych, kładzie nacisk na sumienie małżonków, nie docenia zaś normy obiektywnej zawartej w nauce Kościoła. „Każda

para — stwierdza — może bez skrępowań sumienia wybrać jakąkolwiek metodę regulacji urodzeń, która pomaga jej urzeczywistnić w małżeństwie w stopniu ludzkim, jak to tylko możliwe, wspólnotę cielesną” (s. 147).

W następnym rozdziale noszącym tytuł: *Cielesna i psychiczna nienaruszalność* przedstawia problemy doświadczeń naukowych dokonanych na ludziach zdrowych i chorych, które są warunkiem rozwoju medycyny. Omawia problemy kastracji, sterylizacji, zmiany płci. Zwraca uwagę na różną skuteczność środków farmakologicznych, które leczą jedne choroby, a powodują dalsze, ratują życie, ale nie zawsze przywracają zdrowie.

Problematyka końca życia stanowi przedmiot dalszego rozdziału. Szeroko dyskutowany ostatnio problem eutanazji jest naczelnym zagadnieniem tego rozdziału. Sporken nie widzi istotnej różnicy między „aktywną” a „bierną” eutanazją, a skoro ta ostatnia w pewnych sytuacjach jest dozwolona etycznie, uważa, że i eutanazja „aktywna” powinna być dozwolona w pewnych sytuacjach. Lekarz, jego zdaniem, nie jest odpowiedzialny moralnie za współdziałanie w „aktywnej” eutanazji, gdy sytuacja pacjenta jest beznadziejna i gdy pacjent sam sobie tego życzy (ss. 205—206). „Jestem nadal przekonany — pisze — że aktywna eutanazja, za wiedzą zainteresowanej osoby, w szczególnych wypadkach może być etycznie usprawiedliwiona, jako ostatnia rzecz, którą, zakładając bardzo osobisty stosunek, człowiek potrafi uczynić dla drugiego człowieka” (s. 212). Ostatnią grupą zagadnień, którą zajmuje się autor jest problematyka przeszczepów organów ludzkich. Szeroko przedstawia dyskusję wokół momentu śmierci i śmierci samego mózgu jako podstawowego kryterium śmierci człowieka.

Cenną wartością książki jest zawarta w niej kompleksowość zagadnień etyki lekarskiej, szeroka prezentacja współczesnej problematyki medycznej oraz jasny i logiczny układ materiału. Niezależnie od wyżej wymienionych wątpliwych rozwiązań, trzeba uznać, że autor traktuje je jako opinię prywatną i podaje równocześnie opinię powszechną w Kościele.

Również druga wyżej wspomniana pozycja omawia zagadnienia etyki lekarskiej w ostatnim najbardziej obszernym rozdziale noszącym tytuł: *Pytania szczegółowe dotyczące etyki lekarskiej*. Czyni to jednak bardziej przystępnie i nie wnika w bardzo skomplikowane problemy medyczne i etyczne. Opinie zaś dotyczące wyżej wspomnianych kontrowersyjnych problemów są bardziej wyważone. Książka bowiem nie tyle jest przeznaczona dla lekarzy i etyków, ile dla pielęgniarek. Problem środków antykoncepcyjnych również i tutaj sprowadzony jest do sfery subiektywnej sumienia małżonków (ss. 193—195). Również przerywanie ciąży jest przedstawione jako etycznie usprawiedliwione z przyczyn medycznych, dla ratowania zdrowia matki, tak fizycznego, jak i psychicznego. Pomija natomiast przerywanie ciąży na podstawie wskazań psycho-społecznych. Problem eutanazji jest także przedstawiony w innym świetle. Autorzy, obaj odpowiedzialni za całość tekstu, nie uznają eutanazji aktywnej jako etycznie usprawiedliwionej. Więcej, dla lepszego odróżnienia jej od eutanazji biernej, przyjmują dla tej ostatniej nazwę ortotanazji, a więc nie tyle dobrej śmierci, ile służszej śmierci.

Szczególną wartość książki stanowi jednak problematyka dotycząca etyki zawodowej pracowników służby zdrowia, a zwłaszcza rozdział siódmy poświęcony „odpowiedzialności i zadaniom siostry i pielęgniarki”. Literatura bowiem dotycząca tego przedmiotu jest dosyć uboga. Autorzy książki ujmują problematykę etyki pielęgniarskiej najpierw w relacji pielęgniarki do pacjenta, omawiając takie szczegółowe problemy jak rutyna w pracy, opieka połączona z szacunkiem dla osoby, manipulacja pacjentem, mówienie prawdy, zachowanie tajemnicy dotyczącej sfery intymnej pacjenta, opieka duchowa i religijna nad pacjentem.

Druga grupa zagadnień dotyczy stosunku pielęgniarek do rodziny pacjenta. Jaką rolę spełni rodzina wobec pacjenta zależy w dużej mierze od pielęgniarki, która zdaniem autorów, ma stanowić niejako „pomost” między rodziną

a pacjentem. Jak powinny kształtować się stosunki między lekarzami a pielęgniarkami? Tego zagadnienia nie można w etyce pielęgniarskiej pominąć. A. Sporken i C. M. Genewein zwracają uwagę na to, że każda grupa personelu służby zdrowia ma dziś własny odcinek odpowiedzialności, co jednak nie zwalnia od współpracy, ale ją wręcz zakłada. Współpraca a równocześnie poczucie solidarności zawodowej są niezbędne, gdy idzie o relacje w ramach grupy zawodu pielęgniarskiego. Na koniec autorzy omawiają odniesienie pielęgniarki do psychologa, do działaczy społecznych, do duszpastersza.

Omawianą pozycję otwierają rozdziały poświęcone konieczności normowania moralnego działania ludzkiego, chrześcijańskiej koncepcji człowieka i etyki, sensowi życia ludzkiego, określeniu zdrowia i obowiązkowi dbania o własne zdrowie. Jeśli pierwsza prezentowana pozycja ma charakter badawczy, teoretyczny, to druga ma charakter wybitnie praktyczny. Jest swoistego rodzaju podręcznikiem etyki pielęgniarskiej. Swoją praktyczność zawdzięcza z pewnością Curtowi M. Geneweinowi, długoletniemu diecezjalnemu duszpasterszowi służby zdrowia archidiecezji Monachium i Freising. Książka napisana jest jasno i przejrzysto. Szkoda tylko, że jako popularyzacja upowszechnia pewne rozwiązania, które są trudne do pogodzenia z dotychczasową nauką Kościoła.

ks. Jerzy Troska, Poznań

3. Chryścijanin w kręgu cywilizacji zachodniej: problem „jakości życia”

„Concilium” 11/1975/ nr 12

W słownictwie polityków, społeczników, a ostatnio etyków pojawił się niedawno nowy termin: jakość życia.

Termin ten dobrze oddaje sytuację, w jakiej znaleźli się człowiek żyjący w kręgu cywilizacji zachodniej. Przez ostatnie dziesiątki lat postawę „człowieka zachodniego” kształtowało poczucie zaufania do rozwoju materialnego. Niedawno jednak uwydatniły się z całą wyrazistością negatywne strony tegoż rozwoju. Zachwianie równowagi gospodarczej powoduje nieobliczalne wręcz następstwa we wszystkich dziedzinach życia. W tej sytuacji kształtuje się nowa postawa człowieka wobec świata materialnego, ubogacona negatywnymi doświadczeniami rozwoju, postawa, która opiera się na zrozumieniu potrzeby ograniczenia tempa przyrostu dóbr materialnych i przywrócenia równowagi czynników gospodarczych, społecznych i etycznych. Postulat przywrócenia utraconej równowagi określa się właśnie terminem „jakość życia”.

Problemom „jakości życia” poświęcono ostatni teologicznomoralny zeszyt „Concilium” z grudnia 1975 roku.

We wstępnym artykule redakcyjnym, pióra członków Komisji Redakcyjnej: F. Böcklego (Bonn) i J. Pohiera (Paryż), poddano spokojnej i rzeczowej analizie podstawowe pojęcia obrazujące współczesny kształt cywilizacji zachodniej. Wszystkie te pojęcia, jak rozwój człowieka, samorealizacja, standard życiowy, skoncentrowano wokół pojęcia podstawowego „jakość życia” (*Lebensqualität*).

Mieszkańcy krajów rozwiniętych, którzy przez dziesiątki lat nieskrępowanego rozwoju przemysłu oddawali się euforii rozwoju, doznali swoistego szoku w następstwie wydarzeń zwanych umownie kryzysem paliwowym. Przy tej okazji zrozumiano w całej rozciągłości, że rozwój gospodarczy i związany z nim dobrobyt mają swoje granice, że nie można mnożyć dóbr materialnych bez przewidywania konsekwencji w dziedzinie społecznej, kulturowej i środowiskowej (ekologicznej). Nie można też — zwłaszcza w dobie „przyspieszenia” — nie myśleć o przyszłości, o pokoleniach, które przyjdą po nas i przejmą naszą spuściznę. Czy warunki życia, jakie zastaną, będą jeszcze do zniesienia?

Po dłuższym okresie beztróskiego rozwoju gospodarczego zwrócono wreszcie uwagę na człowieka. Tempo rozwoju psychiki ludzkiej nie zawsze odpowiada tempu dochodzenia do dobrobytu materialnego. Człowiek bowiem znacznie szybciej wytwarza dobra zewnętrzne, aniżeli sam się adaptuje do życia w świecie własnych wytworów. Okazuje się, że „jakość życia” nie jest zależna tylko od rozwoju podstawy materialnej bytu ludzkiego. Zależy ona w decydującym stopniu od zachowania właściwych proporcji tych wszystkich czynników, z których składa się postęp. Same tylko kategorie nędzy lub dobrobytu nie rozwiązują jeszcze wszystkich problemów współczesnego życia jednostki i społeczeństwa. W świetle międzynarodowej kooperacji gospodarczej dobrobyt mieszkańców jednego kraju może dla innych stwarzać wiele trudnych problemów gospodarczych. Dobra materialne — choć nie są jedyną gwarancją „jakości życia” — są wszakże jej fundamentalną przesłanką. „Jakość życia” zależy od rozwiązania tej przesłanki i jej stosunku do innych przesłanek.

Jakie to są przesłanki? Cel rozwoju jest jasny: zapewnić możliwie wielu ludziom na dłuższy czas warunki godne człowieka. Przesłanki zaś rozwoju koncentrują się w trzech grupach: 1. utrzymanie równowagi środowiska biologicznego, z czym wiąże się także konieczność przywrócenia przyrodzie możliwości samostabilizacji, utraconej przez interwencję człowieka w naturalny rytm przyrodniczy; 2. troska o dobra gospodarcze, jak żywność, transport itd.; 3. ulepszenie stosunków międzyludzkich poprzez wzmacnianie poczucia solidarności społecznej.

Realizacja każdego z tych postulatów wiąże się z licznymi trudnościami. Ostatni narzuca m. in. pytania ogólne o sens metod statystycznych (ilościowych) i ich przydatność do oceny wzrostu „jakości życia”. Czy np. wzrost ilości telefonów na 1000 mieszkańców — co przy zastosowaniu metod statystycznych jest miernikiem rozwoju społeczeństwa — rzeczywiście podnosi jakość stosunków międzyludzkich? Głębsza analiza przemian w krajach rozwiniętych pozwala określić społeczne ograniczenia ekonomii dobrobytu.

Opracowanie systemu preferencyjnego w zakresie wymienionych wyżej postulatów należy do etyki. Etyka społeczna, opierając się na wartościowaniu, wychodzi naprzeciw polityce społecznej.

Pragnie się niekiedy ograniczyć zadanie etyki społecznej do propagowania haseł typu: oszczędzaj energię, nie zaśmiecaj środowiska itd. Zadania etyki są jednakże bardziej rozległe. Ma ona analizować i objaśniać strukturę współczesnego życia społecznego, sprawdzać i poddawać krytyce obiegowe motywacje postępowania, oceniać tendencje panujące w społeczeństwie oraz ustalać dla nich priorytet wartości, wreszcie sprawdzać metody rozwiązywania konfliktów społecznych.

Z zakresu tych zadań etyki społecznej podjęto w omawianym zeszycie „Concilium” próbę ustalenia „zasad pierwszeństwa” w niektórych zagadnieniach polityki gospodarczej i społecznej.

Moralne aspekty rozwoju techniki omawia Irlandczyk Enda Mc Donagh, prof. teologii moralnej w Maynooth (*Wertpräferenzen im Bereich der Technik*, s. 667—678), problem zanieczyszczenia środowiska i odpowiedzialności człowieka w tym względzie podejmuje Amerykanin Joseph Nash, dominikanin, wykładowca Uniwersytetu Loyola w Chicago (*Des Menschen Verantwortung für die Umwelt*, s. 679—685), precyzyjny „system preferencyjny” dla światowej polityki surowcowej kreśli jezuita, prof. Wyższej Szkoły Filozoficznej w Monachium, Hans Ziefelhofer (*Präferenzen bei der Gewinnung und Verteilung von Grundstoffen*, s. 685—691). Vincent Cosmao francuski dominikanin, wychodzi z zasady ustalonej na konferencji bukareszteńskiej w sierpniu 1974 roku, że właściwa polityka rozwoju oznacza optymalną politykę populacyjną, uwzględniającą nie tylko ilość mieszkańców danego kraju, ale i warunki ich życia. Autor uzasadnia potrzebę wysłuchania postulatów Trzeciego Świata w dziedzinie ekonomicznej i społecznej w celu

przebudowy struktur międzynarodowych i realizacji nowego programu gospodarczego i społecznego). *Ist Entwicklungshilfe die beste Bevölkerungspolitik?*, s. 692—699).

Zagadnienia etyki w medycynie podejmuje André Hellegers, lekarz pochodzenia holenderskiego, prof. Uniwersytetu Georgetown w USA. Poddaje najpierw krytycznej analizie kryteria rozdziału środków finansowych przeznaczonych na rozwój służby zdrowia w poszczególnych krajach. Skupia się na zagadnieniu, czy wkład finansowy należy koncentrować na zwalczaniu rzadkich a niebezpiecznych schorzeń, co ubogaca jednocześnie wiedzę medyczną, czy też raczej na opanowaniu tych dolegliwości, które nie zagrażają życiu, dezorganizują jednak życie społeczne i kulturalne. Autor zabiera również głos na temat eutanazji. W dobie, w której obywatele krajów rozwiniętych zbliżają się już do średniej genetycznej długości życia, medycyna zajmie się prawdopodobnie sprawą ulżenia cierpień oraz „ułatwienia” śmierci. Za eutanazją pozytywną mogą się opowiedzieć ekonomiści, jeśli dojdą do wniosku, że dalszy wzrost ilości ludzi w wieku nieprodukcyjnym zagraża równowadze gospodarczej. Jednakże takie żądanie byłoby sprzeczne z zasadami etyki. Człowiek bowiem musi być inaczej traktowany, niż maszyna, którą po osiągnięciu normy zużycia składa się na złomowisko. Niebagatelna funkcja w rozwiązaniu tych problemów przypada filozofii człowieka. Czy śmierć człowieka jest tylko jednym z etapów życia, czy też beznadziejną koniecznością? (*Präferenzen in der Gesundheitspolitik*, s. 699—704).

W kilku krótkich publikacjach drugiej części zeszytu omówiono konieczność humanizacji samego procesu produkcyjnego w dzisiejszym świecie przemysłowym.

Ostatnia część zeszytu poświęcona jest ukazaniu chrześcijańskich perspektyw rozwojowych człowieka. W jej skład wchodzi dwie publikacje: wstrząsające wyznanie nadziei J. B. Metz a z Monasteru (*Unsere Hoffnung. Die Kraft des Evangeliums zur Gestaltung der Zukunft*, s. 710—720) oraz artykuł Waltera Kibera o zbawczej misji chrześcijaństwa we współczesnym świecie cywilizowanym, w którym — mimo wszystko — tkwią jeszcze wartości moralne (*Die Verantwortung der Kirche für eine menschenwürdige Gesellschaft*, s. 720—728).

W omówionym zeszycie „Concilium” dotknięto wielu istotnych problemów współczesnej etyki społecznej. Propozycje zarysowane przez poszczególnych autorów poszły w kierunku realizacji postulatu humanizacji świata w duchu chrześcijańskim, w duchu postanowień Soboru Watykańskiego II. Szkoda tylko, że nie sprecyzowano dokładniej, do jakiego odniesiono się systemu wartości.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

4. Separacja i ponowne małżeństwo w Kościele pierwszych wieków

W ostatnich latach moralisci, kanoniści i historycy Kościoła w swych publikacjach często poruszają problem nierozzerwalności małżeństwa. W dyskusjach podejmowanych przez teologów chodzi szczególnie o interpretację słów Jezusa o małżeństwie i rozwodzie. Chrystus przywrócił podstawową nierozzerwalność małżeństwa, której nie może naruszyć żadne prawo ludzkie. Dla egzegetów dużą trudność stanowią jednak tzw. klauzule Mateusza: „poza wypadkiem nierzędu” (Mt 5, 32), „chyba w wypadku nierzędu” (Mt 19, 9). W ustaleniu znaczenia tych słów bardzo pomocne może być studium nauki Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich oraz praktyki istniejącej w Kościele pierwszych wieków.

Z tego też względu warto zwrócić uwagę na artykuł E. Belliniego *Separazione e nuovo matrimonio nella Chiesa antica*, *La Scuola Cattolica* 103(1975)376—385. Autor dokonuje w nim podsumowania polemiki toczonej się

od kilku lat między H. Crouzelem a P. Nautinem. W dyskusji tej chodziło o odpowiedź na następujące pytania: czy pisarze wczesnochrześcijańscy w tzw. klauzulach Mateusza widzieli podstawę tylko do separacji i jak oceniali ponowne małżeństwo zawarte za życia współmałżonka oraz jak rozumieć kanon 11 synodu w Arles z 314 roku. Wnioski, jakie E. Bellini wprowadza z tej polemiki, będą zrozumiałe wówczas gdy się przyjrzymy poglądom poszczególnych uczestników dyskusji.

H. Crouzel swoje opinie o separacji i ponownym małżeństwie w Kościele pierwszych wieków, wyraził przede wszystkim w obszernym dziele *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris 1971, Ed. Beauchesne, s. 412. Autor krytycznie omawia tu w kolejności chronologicznej wypowiedzi Ojców Kościoła, pisarzy chrześcijańskich i synodów od wieku pierwszego do piątego. W rozdziale wstępnym analizuje biblijną doktrynę o rozwodzie. Pierwszą część monografii poświęca pisarzom żyjącym przed Soborem w Nicei. Według Crouzela, wypowiedzi z tego okresu są jednoznaczne: mąż nie może się ponownie ożenić, jeśli żona nie dochowa mu wierności. Bardzo wyraźnie o tym mówi Hermas. Również Tertulian mówi o tym bez zastrzeżeń, chociaż używa niekiedy terminologii trochę niejasnej. Inni pisarze II i III wieku akcentując nierozzerwalność małżeństwa, dopuszczają jedynie separację. Niemniej jednak Orygenes przekazuje nam wiadomość, że niektórzy biskupi tolerowali fakt ponownego małżeństwa, zawartego za życia współmałżonka. Dopiero w IV i V wieku wśród kilku Ojców Kościoła powstaje wątpliwość, czy nie uznać za dopuszczalne ponownego małżeństwa. Wynikała ona z faktu, że prawo cywilne, nawet po modyfikacji jaką wnieśli chrześcijanscy cesarze, przyznawało mężowi uprawnienie do zawarcia nowego małżeństwa, jeśli żona popełniła cudzołóstwo. Pewne niejasności i wahania w tej materii znajdują się w pismach św. Bazylego i św. Grzegorza z Nazjanzu. Wypowiedzi tych Ojców Kościoła oraz innych pisarzy żyjących na Wschodzie w IV i V wieku są przedmiotem drugiej części rozprawy H. Crouzela. Natomiast w ostatniej części omówione są poglądy autorów zachodnich tego okresu. Wśród nich jedynie Ambrozjaster deklaruje, że w wypadku cudzołóstwa żony Chrystus pozwolił mężowi zerwać węzeł małżeński i zawrzeć nowy związek. Natomiast św. Augustyn, lojalnie przyznając, że tekst Mt 5, 32 i 19, 9 jest niejasny, wyraźnie uczy, że Jezus Chrystus żąda, aby małżeństwo chrześcijańskie było absolutnie nierozzerwalne.

Poglądy H. Crouzela znalazły dalszy wyraz w artykule: *A propos du concile d'Arles. Faut-il mettre „non” avant „prohibentur nubere” dans le canon 11(10) du concile d'Arles sur le remariage après divorce?*, Bulletin de Litterature Ecclesiastique 75(1974)25—40. Autor dokonuje analizy filologicznej i teologicznej, następującego kanonu synodu w Arles: „Odnosnie tych, którzy przyłapią swoje żony na cudzołóstwie, a sami są jeszcze młodymi chrześcijanami i mają zabronione się żenić, postanawia się, żeby, o ile to możliwe, radzono im, aby nie brali innych żon, podczas gdy żyją ich żony, chociażby cudzołożne”. Zdaniem Crouzela, pierwsza część kanonu w zachowanym brzmieniu wyraża naukę, że nie wolno żenić się ponownie za życia małżonki. Druga zaś część mówi o zachęcaniu do jej zachowania wszelkimi środkami.

Temat nierozzerwalności małżeństwa według Ojców Kościoła powraca w następnych publikacjach H. Crouzela: *Le remariage après separation pour adultère selon les Peres latins*, Bulletin de Litterature Ecclesiastique 75(1974)189—204 oraz *Le text patristique de Matthieu V, 32 et XIX, 9*, New Testament Studies 19(1973)98—119. W tych artykułach autor konsekwentnie broni poglądu, że Ojcowie Kościoła nie pozwalali na ponowne małżeństwa po separacji, gdy małżonkowie rozeszli się na skutek cudzołóstwa.

Z tezami H. Crouzela polemizuje P. Nautin w dwóch artykułach: *Le canon du concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce*, Recherches de Science Religieuse 61(1973)353—362 oraz *Divorce et remariage dans le tradition de l'Eglise latine*, Recherches de Science Religieuse 62(1974)7—54. We-

dług niego, kanon 11 synodu w Arles będzie zrozumiała, gdy postawi się za-
przeczenie *non* przed słowami *prohibentur nubere* albo gdy nie będzie się
nadawać temu wyrażeniu znaczenia rygorystycznie dyscyplinarnego. Jego
zdaniem, w Kościele łacińskim można odnaleźć teksty i fakty mówiące o po-
nownym małżeństwie zawartym za życia współmałżonka. Taka dyscyplina
była zachowana aż do IX wieku.

E. Bellini, reasumując tę dyskusję, wyraźnie opowiada się po stronie
H. Crouzela. Twierdzi, że P. Nautin nie zachowuje podstawowych za-
sad krytyki tekstu, zarówno gdy chodzi o kanon synodu w Arles, jak i wy-
powiedzi Tertuliana, Laktancjusza, św. Hilarego i św. Ambro-
żego. Błędem, który popełnia P. Nautin, jest pomijanie wyraźnych
tekstów patrystycznych o nierozzerwalności małżeństwa. Poza tym nie zawsze
jest on świadomy, że w epoce Ojców Kościoła prawodawstwo cywilne nie
jest jeszcze zgodne z prawodawstwem kościelnym. Prawo cywilne pozwala
na ponowny związek małżeński w wypadku rozwodu. Gdy więc Ojcowie mó-
wią o małżeństwie i rozwodzie, trzeba rozróżnić, czy mówią w kategoriach
prawa kościelnego, czy cywilnego. Wreszcie P. Nautin przyjmuje, że zna-
czenie pewnych terminów jest precyzyjnie określone. Tymczasem wczesno-
chrześcijańscy pisarze używają pojęć prawnych i filozoficznych z wielką swo-
bodą, a nie w sensie ściśle technicznym. Tak np. czasownik *dissolvere* nie
zawsze oznacza rozwiązywanie małżeństwa w znaczeniu prawa rzymskiego.

ks. Antoni Młotek, Wrocław