

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 47/4, 87-103

1977

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. Świętość i godność człowieka. II. SPRAWOZDANIA. 1. Odpowiedzialność ekologiczna. Sympozjum Societas Ethica 1976. — 2. Sesja na temat czystości przedmażeńskej. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Z teologii grzechu i nawrócenia. — 2. W kręgu etyki lekarskiej. „Etyka” nr 14*.

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Świętość i godność człowieka (AAS 68, 1976, nr 2—7)

Świętość określająca powołanie człowieka stanowi dla Pawła VI właściwy punkt odniesienia dla zrozumienia i rozwiązania wszelkich problemów ludzkich. To świadczy także o zmianie, jaka dokonała się na Soborze Watykańskim II w zakresie stosunku Kościoła do świata. Dawna formuła, upoważniająca papieża do zabierania głosu na temat polityki światowej *ratione peccati*, ustąpiła na rzecz formuły *ratione sanctitatis*, to jest ze względu na świętość, jakiej Bóg udzielił człowiekowi w Jezusie Chrystusie. Świętość jest właściwą formą ludzkiego istnienia i ostateczną miarą człowieczeństwa. Stąd odwoływanie się do samych tylko „naturalnych” i doczesnych uzasadnień jest niewystarczające i nieadekwatne nawet w rozwiązywaniu problemów doczesnych.

Świętość jest oczywiście przede wszystkim tajemnicą Kościoła, ale tym samym jest także powołaniem ludzkości. Z okazji beatyfikacji bł. Józefa Moscatti (*Perdocuit Concilium*, 16.XI.75, s. 259—262) papież głosi: „Sobór Watykański II jasno wyłożył, że wszyscy ludzie są powołani do świętości i wszyscy mają do niej dostęp otwarty w równym stopniu. To wezwanie pochodzi z wewnętrznego zamysłu Boga Ojca, który nas uczynił świętymi i przebóstwionymi mocą tej łaski, którą Chrystus wysłuchał, a Duch Święty podtrzymuje przez swoje dary, którą karmią sakramenty, a Kościół szafuje. Ludzie przeto zanurzeni w ten Boski strumień, bez wyjątku zostają przeznaczeni do świętości życia; powinni więc być świętymi” (s. 259). Przemawiając do nowo kreowanych kardynałów (*Ex quo die*, 24.V.1976, s. 369—370) podkreśla: „Istota bowiem życia chrześcijańskiego polega na życiu duchowym, to jest na nadprzyrodzonym życiu, które jest darem Boga” (s. 372). W tym przemówieniu papież ostrzegł przed różnymi błędami szerzącymi się obecnie na temat życia chrześcijańskiego oraz istoty Kościoła. Błędy te dają się sprowadzić do dwóch skrajnych postaw: pierwsza — odgrywa formalistycznie pojęty kult od całości życia Kościoła jako wspólnoty wiary i miłości (*casus Lefebvre*), druga — redukuje teologalną istotę życia chrześcijańskiego do wymiarów horyzontalnych, do ściśle doczesnej i politycznej misji (s. 373—376). Zwracając się również do kardynałów, lecz przy innej okazji przypomina konieczność utrwalania wewnętrznej jedności Kościoła (*Siamo riconoscenti*, 21.VI.76, s. 460—467). Ostrzega też przed relatywizmem, podkopującym wszelkie wartości i ponownie kładzie

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

nacisk na prymat życia wewnętrznego w Kościele, na konieczność nawrócenia i świętości (s. 462—3).

Świętość Kościoła nie może być pojmowana w znaczeniu tylko „sakralnym”, gdyż chodzi o świętość moralną, przekształcającą życie ludzkie (do kolegium kardynałów, *Vi siamo grati*, 22.XII.1975, s. 128—143). „Kościoł jest przede wszystkim święty, ponieważ świętość prznika jego członki: świętość prawdziwa, zrodzona z cierpienia, wypróbowana w tych samych trudnościach, których my dziś doświadczamy; to dowodzi, że ona jest możliwa, realna, jest obecna w mężczyznach i kobietach ostatniego pokolenia, a nie wątpimy, że i w naszym i przyszłym pokoleniu” (s. 139).

Prymat świętości wyznacza nie tylko porządek życia wewnątrzkościelnego, lecz także odniesienie Kościoła do świata, ustalając nienaruszalną hierarchię celów działania. Na pierwszym miejscu Kościół troszczy się o religijne dobro narodów, na drugim — działa dla postępu doczesnego. Ta hierarchia nie przekreśla, lecz raczej zakłada i potwierdza łączność oraz praktyczną nierozdzielność obu płaszczyzn życia ludzkiego (s. 131). Ta łączność nie jest bynajmniej pozorna ani przypadkowa. P a w e ł VI przy końcu tego doniosłego przemówienia powoła się na ulubioną tezę zaczerpniętą z konstytucji Pastoralnej o Kościele — tezę o „integralnym powołaniu”, uważając, że wyraża ona główną intencję soboru (s. 143). Oto owa zasada: „pomóc wszystkim ludziom naszych czasów, niezależnie od tego, czy wierzą w Boga, czy tylko niewyraźnie Go uznają, by jaśniej pojmując całe swoje powołanie (*suam integram vocationem*), lepiej przystosowali świat do wzniosłej godności człowieka” (KDK 91). Dlatego też, mówi papież, „nie możemy pominąć pewnych założeń i implikacji o charakterze moralnym, zawierających się w rozwoju techniki, w polityce i ekonomii”; dlatego też z tytułu odpowiedzialności za godność człowieka i jego zbawienie wypowiada się przeciw wyścigowi zbrojeń, przeciw nowocześniejszym formom ekonomicznej kolonizacji, ograniczaniu niezależności narodów, przeciw przedłużaniu stanu wojny na Bliskim Wschodzie itd. (s. 131—5). Ta moralna odpowiedzialność za świat, za godność życia ludzkiego, jest wewnętrznym składnikiem zbawczej misji Kościoła, wyjaśnionej i ukazanej w sposób aktualny w adhortacji *Evangeliū nuntiandi* (s. 138). W tym właśnie dokumencie podkreślono wyjątkowo mocno, że wyzwolenie człowieka nie może się dokonać w oderwaniu od pełnego odrodzenia w Chrystusie. A więc sama religia chrześcijańska i sama natura ewangelizacji domaga się podjęcia moralnej odpowiedzialności za problemy współczesnego świata (*Ci sembra*, 20.XII.75, s. 126—128). W przemówieniu papież odrzuca podtrzymywany w niektórych środowiskach przesąd, jakoby religia nie przyczyniała się do doskonalenia życia ziemskiej społeczności. Podejmując główne myśli zawarte w *Gaudium et spes* nr 40, 42, 43, 72, 76, papież głosi: „wszyscy chrześcijanie jako obywatele obu społeczności są obowiązani w sumieniu przyczynić się w właściwy sobie sposób do postępu w zakresie rzeczywistości ziemskich; a tym bardziej, jeśli piastują szczególne funkcje w życiu publicznym, powinni wносить swój potencjał religijny i moralny do budowy społeczeństwa” (s. 127).

Tak więc zainteresowanie Kościoła powszechnymi problemami ludzkości wynika już to z niepodzielności misji zbawczej, już to z niepodzielności „integralnego powołania” chrześcijańskiego (implikującego niepodzielność ludzkiej godności), już to wreszcie (konsekwentnie) — z niepodzielności sumienia chrześcijańskiego. Wszystko to zaś opiera się na fakcie historyczno-zbawczym, tj. na Wcieleniu i Odkupieniu dokonanych w Chrystusie (por. KDK 38). P a w e ł VI wyraźnie powołał się właśnie na tajemnicę Wcielenia jako na właściwy i najgłębszy fundament ludzkiej godności, która tak często wymaga obrony. (*L'annuale celebrazione*, 11.IV.76, s. 338). Dlatego Stolica Apostolska chce dać „własny wkład” w przebudowę świata. Dlatego dba „nie tylko o interesy katolików, ale o wspólny interes wszystkich, troszczy się o pokój, sprawiedliwość, współpracę międzynarodową, postęp moralny, kulturalny, społeczny i ekonomiczny narodów” (*Vi siamo grati*, s. 130).

Ten właśnie motyw zadcycydował o obecności Stolicy Apostolskiej w Helsinkach. Chodziło przecież o to, by zapewnić skuteczniej bezpieczeństwo i szacunek dla sumień, by budować bardziej sprawiedliwy pokój i zabezpieczyć poszanowanie praw ludzkich (s. 130—1). Zależało i zależy Stolicy Apostolskiej, „aby tak uroczyste i wartościowe postanowienia nie popadły w zapomnienie lub zaniedbanie. Stolica Święta chce mieć nadzieję, że litera i duch Helsinek... pomogą do uzgodnienia, w interesie wiernych, rozwiązań możliwych do przyjęcia także tam, gdzie pewne elementy sytuacji odczuwa się jako bardzo niegododne (dla religii)” (s. 131).

W kwestii obrony praw ludzkich ważna rola przypada opinii publicznej i środkom społecznej informacji. P a w e ł VI solidaryzując się z ogólnoludzkim dążeniem do obrony tychże praw, zwraca się z gorącym apelem do dziennikarzy (*Siamo particolarmente*, 28.II.76, s. 208—212) o zajęcie moralnie odpowiedzialnego stanowiska w tym problemie. Apel zawiera trzy zasadnicze punkty. Pierwszy wzywa do postawy bezstronnej i uniwersalnej, opartej na kryteriach moralnych i ogólnoludzkich, a nie na partykularnym interesie politycznym. Należy bronić słusznych praw oraz prawdziwej wolności każdego człowieka. Drugi punkt jest wezwaniem — w takim właśnie duchu — do obrony życia ludzkiego, zwłaszcza bezbronnego, niezależnie od tego, skąd wynika jego zagrożenie. Trzeci punkt kładzie nacisk na konieczność obrony godności osoby ludzkiej. M.in. w deklaracji *Persona humana* chodziło właśnie o obronę godności osoby ludzkiej (s. 211).

W orędziu wydanym na światowy dzień środków społecznej informacji, papież podejmuje temat fundamentalnych praw i obowiązków człowieka (*L'annuale celebrato*, 11.IV.76, s. 336—340). Podkreślając wychowawcze znaczenie wspomnianych środków i konieczność ich wykorzystania w kierunku etycznie pozytywnym, wypowiada krytyczną ocenę aktualnej sytuacji w tej dziedzinie. Obserwuje się daleko idącą stronniczość w formułowaniu i przekazywaniu informacji na temat przestrzegania lub naruszania podstawowych praw ludzkich.

Papież nie zamierza formułować nowej karty praw człowieka, wyliczając je jednak dla przypomnienia, czyni to w pewnym logicznym porządku. Pierwszą grupę stanowią prawa, budujące niejako substancję życia ludzkiego (życie — nauka — praca). Druga grupa dotyczy człowieka jako podmiotu zrodzenia — zarówno w sensie czynnym, jak biernym. Gwarantuje ona ludzki początek życia i ludzki sposób przekazywania życia (narodzenie — odpowiedzialne rodzicielstwo). Trzecia grupa obejmuje prawa oparte na nietykalności osoby ludzkiej w kontekście życia społecznego (pokój, wolność, sprawiedliwość społeczna). Wreszcie czwarta grupa gwarantuje praktyczne konkretne formy działania społecznego i publicznego, otwierając bezpośredni dostęp do tworzenia dobra wspólnego i uczestnictwa w wartościach ogólnoludzkich (partycypacja w aktach ustawodawczych wszystkich stopni, wyznawanie i dawanie świadectwa własnej religii indywidualnie i zbiorowo, s. 337).

Wszystkie dokumenty podające naukę katolicką na temat fundamentalnych praw człowieka łączą ją wewnątrznie z wykładem podstawowych obowiązków człowieka. Podobnie P a w e ł VI podkreśla ścisłą łączność praw i obowiązków ze względu na moralnie odpowiedzialny charakter osoby ludzkiej oraz samą istotę życia społecznego (s. 337).

Inną cechą katolickiej nauki o prawach człowieka jest zakotwiczenie godności człowieka w tajemnicy Wcielenia: P a w e ł VI nie odbiega tu w niczym od tradycji. Sam Bóg potwierdza i promulguje prawa człowieka oraz wymaga ich zachowania mocą najwyższego przykazania Miłości. Dlatego Kościół głosi, że „wszelki zamach na prawa człowieka i wszelkie zaniedbanie odpowiedzialnych im obowiązków są także pogwałceniem tego najwyższego prawa, a każda krzywda wyrządzona człowiekowi jest ponawianiem męki Chrystusa” (s. 338).

Papież nie ogranicza się do generalnych przypomnień, lecz daje także

ocenę aktualnej sytuacji, zwracając uwagę na zgubne dla człowieka nadużycie środków społecznej informacji. Nadużycie to polega na manipulacji życiem duchowym człowieka. Zachodzi tu szczególny sposób naruszania praw człowieka, nie przez użycie przemocy fizycznej czy politycznej, lecz przez zafałszowanie wizji życia oraz wewnętrznych potrzeb człowieka. Człowiek poddany działaniu określonych podmiotów „reaguje odpowiadając na sztucznie wzniecane w opinii publicznej pragnienia, do tego stopnia, że czyni przedmiotem dochodzenia praw to, co w rzeczywistości jest ich jawnym pogwałceniem” (s. 339). Człowiek sterowany taką ideą, zostaje zwrócony przeciw samemu sobie. Środki społecznej informacji są niejednokrotnie odpowiedzialne za ten typ manipulacji, za obniżanie zdolności krytycznej szerokich mas, za wywieranie nacisku przez proponowanie i sugerowanie tylko takich potrzeb, które zamierza się zaspokoić. „Uważamy — mówi papież — że to wszystko... stanowi ciężkie naruszenie najgłębszego sanktuarium istoty ludzkiej, będącej stworzeniem wolnym, uczynionym na obraz Boży. Żaden przekazywany program nie może nie brać pod uwagę osoby ludzkiej albo narzucać jej sposób myślenia i życia kontrastującego z właściwą jej godnością lub odwołać od rozwijania pozytywnych możliwości, które z sobą przynosi czy też oddalać od potwierdzenia własnych autentycznych praw związanych z równoczesnym wypełnieniem nieodłącznych obowiązków” (s. 339).

Również bożonarodzeniowe orędzie radiowe (*Ecco io vi annunzio*, 25.XII.75, s. 146—149) było gorącym wołaniem o wolność osoby ludzkiej, o wyzwolenie z nacisku błędnie pojętej opinii publicznej i egoistycznej polityki. Ten „narkotyk — powiada papież — nieodczuwalnie pozbawia wolności osobowej zdolności czynnej aktualizacji podstawiając na jej miejsce bierne przyjęcie panowania innej woli” (s. 147).

Godność człowieka i integralność jego podstawowych praw doznaje zagrożenia także ze strony szczególnych uwarunkowań materialnych i ekonomicznych. (*En vous accueillant*, 31.III.76, s. 269—271). Podstawowym błędem niektórych współczesnych układów ekonomicznych jest w pierwszej fazie materializacja ekonomii, a w drugiej — ekonomizacja i materializacja relacji międzyludzkich. Życie ekonomiczne dąży wówczas do zapanowania nad całością życia ludzkiego, podczas gdy „jest to jeden tylko wymiar życia ludzkiego, jakkolwiek konieczny; ekonomia narzuca swoje naciski, swoją logikę, swoje rytmy mniej lub więcej gwałtowne, całości życia osobowego i społecznego, załamując i wypaczając wyższą celowość życia rodzinnego, kulturalnego, politycznego i międzynarodowego” (s. 269).

Krańcowo zmaterializowana ekonomia narzuca życiu także swoją logikę, która nie przewiduje sama z siebie miejsca dla wartości niewymiernych, takich jak godność człowieka. Należy więc ekonomię sprowadzić do jej właściwej funkcji. „Funkcją ekonomii jest zaspokojenie potrzeb materialnych ludzi. I to w sposób ludzki i ucłowieczający: przez pracę zdolną ukazać wartość człowieka jako twórcy bogactw; przez wymianę zdolną urzeczywistnić powszechne przeznaczenie dóbr, a także rozwinąć — właśnie na tej płaszczyźnie — wielokształtną solidarność wśród wszystkich. Właściwa natura ekonomii tkwi korzeniami w samym człowieku, który jest istotą potrzebującą” (s. 270).

Analogicznie do ludzkiego zakorzeniania ekonomii papież wskazuje na etyczną genezę nieładu ekonomicznego. Źródłem zła jest tu degeneracja popędu posiadania, zamiast jego zdyscyplinowania, humanizacji, zintegrowania osobowego. „Dynamizm tego popędu ekonomicznego, często mieszany z dynamizmem wolności, został skazany na samego siebie i na swój egoizm. Podnieca się go sztucznie różnymi sposobami. Staje się on główną motywacją w ekonomii i wdziera się wszędzie. Usiłuje być ośrodkiem integracji osób i społeczeństw, w rzeczywistości jednak przeradza się w ślepią siłę, która materializuje człowieka i rozdziela społeczeństwa na wrogie klasy” (s. 270).

Papież wzywa do stanowczego odwrócenia tej sytuacji oraz sposobu myślenia. Należy ekonomię poddać człowiekowi. Należy procesy gospodarcze

i społeczne podporządkować zasadzie „autentycznego postępu człowieka i solidarności społecznej i pojmować sam wzrost ekonomiczny w taki sposób, który pomaga ludziom i społeczeństwom wznosić się ponad uwarunkowania materialne i popędowe” (s. 270). Nieodzowne jest obudzenie się człowieka jako podmiotu osobowego. Trzeba więc, aby sama osoba stała się wolnym i odpowiedzialnym podmiotem ich realizacji.

Powrót ku osobowemu centrum wyzwolenia, to powrót równocześnie do religijnego i moralnego fundamentu całej humanizacji świata. Najpierw człowiek musi stać się sobą, aby świat stał się ludzki. Jeśli tak, to człowiek musi wrócić do swego źródła. Ten powrót, będący zarazem ocaleniem człowieka, to — nawrócenie. „Zanim zapanuje nad żywiołami, człowiek jest obowiązany — i to jest jego głębokie dążenie — panować nad sobą samym i działać odpowiedzialnie. To jego duchowe wymaganie powinno być uszanowane i co więcej — wspomagane przez należyte posługiwanie się środkami społecznej informacji” (*L'annuale celebrazione*, s. 339).

Temat nawrócenia i odbudowy ludzkiego świata od wewnątrz, od głębin ducha, często powraca w przemówieniach papieża. Mówi o tym przemówienie w noc Bożego Narodzenia (*Ascoltate ora*, 25.XII.75, s. 143—145), także odezwa do władz rzymskich (*Ci sembra*, 20.XII.75, s. 126—128), jak i wspomniana alokucja do kardynałów (*Vi siamo grati*, s. 138; 139—40). Motyw ten pojawia się w orędziu na Dzień Pokoju (*Tre sono i temi*, 1.I.76, s. 179—182) i innych cytowanych przemówieniach (np. *Ex quo die*, s. 372, *Siamo riconoscenti*, s. 462—3). To wszystko nie dziwi, dopóki papież porusza sprawy życia chrześcijańskiego w jego zacieśnionym znaczeniu; staje się jednak godne zastanowienia, kiedy papież głosi nawrócenie niechrześcijanom i metanoię łączy z tematami polityki czy ekonomii (np. *With great pleasure*, 9.I.76, s. 183) i gdy mówi o konieczności tworzenia „cywilizacji miłości” w oparciu o przesłanki religijne. Właśnie w przemówieniu poświęconym w całości ekonomii (*En Vous accueilleant*) mówi: „Dzieło do wykonania jest ogromne. Nie powiedzie się ono bez głębokiego nawrócenia serc i dusz, świadomości zbiorowej oraz struktur. Nikt nie może być zeń wykluczony ani od niego zwolniony... Umacniajcie od wewnątrz tę przestrzeń wolności...” (s. 270—71). Jest to zresztą niezmienny dogmat chrześcijaństwa: korzenie ludzkiego życia i odrodzenia ukryte są w Chrystusie.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

Odpowiedzialność ekologiczna Symposium Societas Ethica 1976

Ekologia to wiedza dotycząca „domu” człowieka, czyli środowiska, które człowiek zamieszkuje i z którego zasadniczo za życia zrezygnować nie może. Problematyka ekologiczna w ciągu niewielu lat obrosła diagnozami, statystykami, literaturą. Zwrócono też uwagę na implikacje etyczne. Stąd nie dziwi, że międzynarodowe stowarzyszenie etyków Societas Ethica w ramach dorocznych zebrań po raz drugi nawiązało do problematyki ekologicznej. O ile w Bad Leonfelden (Austria) jesienią 1975 roku dyskusję koncentrowano na *Humanum als Problem der Ökologie*, to w roku 1976 w Balatonfüred (Węgry) interesowano się przede wszystkim odpowiedzialnością ekologiczną.

Pierwszy referat nowo wybrany prezydent, prof. dr H. J. Heering powierzył nie teoretykowi, lecz ekonomście angielskiemu dr. E. F. Schumacherowi, twórcy znanej na Zachodzie organizacji Intermedial Technology Development Groupe. Prelegent w kontekście stosowanej dziś wszędzie na świecie wielkiej technologii, która współczesność postawiła przed trudnymi dylematami, w referacie zatytułowanym *Technologie für die heutige Welt*

zamierza ukazać, jeśli nie drogę wyjścia z impasu, to przynajmniej jego złagodzenia. Inaczej niż głoszą oficjalne wersje, referent utrzymuje, iż mamy do czynienia nie z odwracalnym kryzysem koniunktury, lecz z przełomem epoki. W interesującym wywodzie autor ukazuje, jak przełom ten zaznacza się zarówno w zakresie podstawowych tendencji gospodarczych, jak i w dziedzinie socjologii czy filozofii, choć czas trwania kończącej się epoki był różny w zależności od płaszczyzny, którą weźmiemy pod uwagę. W płaszczyźnie filozoficznej epoka ta trwała około 300 lat, socjologicznie podobno około 200 lat, zaś technicznie lat 100, z czego największe znaczenie ma ostatnich 30 lat.

Zdaniem Schumachera, zasadniczy wpływ na przemiany miał rozwój myśli filozoficznej, zwłaszcza kartezjańskiej. Czy jednak nie przecenia się wpływu Kartezjusza? Zaskakuje, z jaką łatwością autor referatu przerezuca pomosty od filozofii do ekonomii. A może to raczej rozwój nauk przyrodniczych oddziaływał decydująco na refleksję filozoficzną, powodując zarazem przemiany socjologiczne i ekonomiczne? Mimo istnienia poglądów przeciwnych, Schumacher trwał także przy przekonaniu o schyłku epoki: należy sobie tylko zdać sprawę z tego, co było głównym motorem ustępującej epoki, należy pomyśleć o tym, jak siły te przestroić, aby również w przyszłości służyły człowiekowi. Bez wątplenia głównym motorem, który doprowadził do dzisiejszego stylu życia, była technika. Czy jednak poszedł właściwą drogą rozwój techniki, która z jednej strony jest w stanie dokonać rzeczy, o jakich 50 lat temu nikomu się nie śniło, z drugiej zaś strony te graniczące z cudownością umiejętności nie wychodzą nam na zdrowie, a nawet stawiają pod znakiem zapytania samą ludzką egzystencję? Znamy się doskonale na tworzeniu rzeczy gigantycznych, skomplikowanych, kapitałochłonnych, a przy tym zadających niesłychany gwałt środowisku naturalnemu. Brak zaś niemal zupełnie technologii małych, prostych, tanich i co za tym idzie, łagodnych. Dysponujemy techniką, która nadaje się przede wszystkim dla ludzi bogatych, dla wielkich rynków, dla regionów o dobrze rozwiniętej infrastrukturze, dla krajów nasyconych uczonymi. Brak natomiast techniki dla „szarych” ludzi, a takich jest większość na świecie. Referent w rozwoju techniki obserwuje trend, który nazywa „prawem zanikającego środka”: pozostaje tylko, co najlepsze i to, co prymitywne. Pomiędzy prymitywnymi a wyrafinowanymi formami techniki zaś zalega pustka; średnią technikę coraz trudniej napotkać.

Dalej wielka technika niemal bez wyjątku obraca olbrzymimi ilościami energii i obchodzi się z przyrodą bardzo brutalnie, stwarzając poważne problemy ekologiczne. Poza tym opiera się ona wyłącznie na bogatych źródłach energii, zwłaszcza na ropie, węglu i gazie ziemnym, pociągając za sobą wprost nieopisane zużycie tych nieodnawialnych już paliw; energia słoneczna czy wietrzna jej nie służy. Wielka technika, nastawiona na masową produkcję maszynową, potrzebuje też wielkich rynków zbytu, stąd jej tendencja do osiedlania się tam, gdzie istnieją duże aglomeracje. To z kolei pociąga za sobą wyludnienie wsi oraz przeludnienie miast, a więc wypaczenie, które ponad dopuszczalną miarę obciąża zarówno środowisko, jak i wszelkie ekosystemy. Wielka technika ma wreszcie następstwa natury socjologicznej: masowe procesy produkcji zakłócają radość tworzenia redukując człowieka do roli robota. Zdaniem referenta, nie ulega wątpliwości, że to właśnie rozwój nowoczesnej techniki, w którym zatracono ów „środek” koncentrując się niemal wyłącznie na kosztownych i szczytowych formach, należy w sposób daleko idący obarczyć odpowiedzialnością za powstałe problemy ekologiczne: za obciążenie środowiska naturalnego ponad dopuszczalną miarę, za kryzys energetyczny, za ucieczkę (na skalę światową) ze wsi do miast, za „rakowate” rozrastanie się organizmów miejskich, wreszcie za socjalno-polityczne niepokoje, niezadowolenia i przewroty.

Metodę sanacji widzi referent w idei powrotu do technologii utraconego „środka”, tj. do rozwiązań, które relatywnie „małemu” człowiekowi pozwoli-

łyby budować w oparciu o własną dzielność godną istoty ludzkiej egzystencję. Nie chodzi bynajmniej o powrót do manufaktury, lecz po prostu o znalezienie nowych form. Konsekwencje tego są jawne: średnia technika, którą Schumacher opisuje przy pomocy przymiotników *small, simpel, cheep, non violent*, szybko okaże się przychylniejszą dla środowiska naturalnego, może działać w oparciu o wykorzystanie słońca, wiatru i innych trwałych źródeł energii, dostosowana do mniejszych rynków zdolna jest rozwijać się w regionach wiejskich, a odpowiadając bardziej ludzkiej naturze pozwoli człowiekowi znowu z pracy czerpać radość.

W dyskusji nawiązywano do różnych wątków myśli referenta. Przede wszystkim jednak okazało się, że referent jest ekonomistą-praktykiem i jako taki etykom-teoretykiem niewiele ma do powiedzenia.

Drugiego dnia referat pod tytułem *Ökologische Verantwortung. Analytisch-normative Überlegungen* wygłosił dr Robert Heeger z Uppsali. Wychodząc od krótkiego opisu ekopolitycznego sporu, jaki pod koniec lat sześćdziesiątych wywiązał się w Szwecji o Vindelälvs, ostatnią w miarę czystą górską rzekę, którą zamierzano wykorzystać dla budowy zapór wodnych i elektrowni, Heeger przechodzi do analizy argumentacji, jaką posługiwano się w sporze. Praktyczne aspekty tworzą w referacie jedynie model, w oparciu o który Heeger stawia pytania natury etycznej.

Z analizy przypadku Vindelälvs wynika, że istota sporu ekopolitycznego leży: 1° w niezgodności prognoz i perspektyw wysuwanych przez zwolenników i przeciwników; 2° w niezgodności co do uznania priorytetu pewnych wartości. Argumenty stron stanowią bowiem nie tylko hipotezy dotyczące przyszłych warunków regionu Västerbotten, lecz zawierają w sposób ukryty również oceny. Na przykład argument na rzecz zachowania życia reniferów, łososi i pstrągów mówi nie tylko, iż „będzie to ingerencja w życie gatunku reniferów”, ale mówi także, iż „ingerencja taka okaże się zgubną”. Właściwie można każdy argument przekształcić w konjunkcję co najmniej dwu zdań: (1) hipotezy na temat przyszłego stanu faktycznego oraz (2) oceny tego przyszłego stanu. Ekopolityczne wypowiedzi zarówno zwolenników, jak i przeciwników opierają się więc w każdym wypadku na dwu rodzajach przesłanek: 1° na przesłankach typu hipotetycznego odnośnie rentowności, zatrudnienia, podstaw egzystencji ludności względnie przetrwania zagrożonych gatunków, 2° na przesłankach o charakterze wartościującym i normującym. Spór dotyczy przede wszystkim owych przesłanek wartościujących; brak jest jednomyślności co do tego, którym wartościom przysługuje priorytet przed innymi: jeśli nie mogą być zrealizowane wszystkie, to którym należy przyznać pierwszeństwo? Z których wartości nie wolno nigdy zrezygnować?

W oparciu o etykę normatywną rozumuje Heeger, iż działanie (np. eksploatacja rzeki Vindelälvs) jest prawidłowe wtedy i jedynie wtedy, gdy nie istnieje alternatywne działanie, które wiodłoby do rezultatów lepszych. Za takim rozumowaniem stoi teologiczna teoria powinności moralnej, głosząca, iż ostateczną miarą słuszności i powinności, czyli moralnym celem, do którego w wszelkim naszym działaniu należy dążyć, jest możliwie największa przewaga dobra nad złem, nie tylko w stosunku do mnie, do nas, lecz w ogóle w stosunku do świata całościowo wziętego. Przy pomocy tej uniwersalistycznej teleologicznej teorii usiłuje Heeger rozwikłać etyczne implikacje sporu, jednocześnie zdając sobie sprawę, że głos etyków nie jest jedynym w sporze ekopolitycznym. Polityczne działanie, kolektywne decyzje — to procesy bardzo złożone. Dość, jeśli powiemy, że Vindelälvs nie został oddany do eksploatacji.

Wykład R. Heegera zawierał wiele ważnych elementów i wyzwolił ożywiającą dyskusję. Dyskutowano nad przeciwstawieniem etyki teleologicznej i deontologicznej, obawiano się pozytywizmu etycznego, kwestionowano milcząco założoną przez Heegera koncepcję natury, zastanawiano się nad rolą człowieka — *homo faber* i *homo conservator*, roztrząsano problem kolektywnej decyzji.

Najmniej kontrowersyjnym okazał się trzeci referat, przygotowany przez profesora etyki społecznej uniwersytetu wiedeńskiego, dr. R. Weilera na temat *Lebensgestaltung in einer durch die Technik bestimmten Welt*. Referent wychodzi od przypomnienia miejsca człowieka w świecie, jego twórczej relacji do środowiska i przyrody. Nowoczesna technika, która stała się nieodłącznym elementem życia człowieka, jest zarazem od człowieka zależna, czyli wchodzi w zakres jego odpowiedzialnych działań; człowiek jest jej twórcą. Jego też zadaniem jest wypracowanie, w zmienionych przez technikę warunkach, nowego stylu życia i niezwłoczne dostosowanie go do ekologicznej sytuacji. W związku z tym stwierdzeniem Weilera z sali obrad podnoszą się głosy wątpliwości, czy ekoetyczny problem jest kwestią osobistego stylu życia. W ogóle zbyt optymistyczną wydaje się słuchaczom antropologia zaprezentowana przez prelegenta.

Trzon referatu stanowią jednak tezy dotyczące tego nowego stylu życia w zmienionych przez technikę warunkach. Niezbędna jest etyka dopasowana do „znaków czasu”, która zdaniem prelegenta, winna być elastyczna, a przy tym normatywna, rozumiała w ujęciu laickim, a mimo to otwarta na transcendencję. W referacie znajdujemy zarysowane pewne podstawowe prawdy, których przy wypracowywaniu nowego stylu życia pominąć nie wolno.

Powodzeniu obrad sprzyjał już wybór miejsca, jakim jest słynne uzdrowisko Balatonfüred nad Balatonem, dobre warunki lokalowe w przystosowanym do tego rodzaju imprez reprezentacyjnym hotelu „Marina”, świetna organizacja obrad przez węgierskich gospodarzy. Do udanych elementów zewnętrznej oprawy kongresu należy też zaliczyć wycieczkę do słynnego opactwa benedyktyńskiego w Tihany, założonego w 1055 r., podczas gdy sama osada Tihany jest swoistym muzeum etnograficznym przedstawiającym dawną wieś rybacką.

Śród Polaków w kongresie udział wzięli: ks. doc. dr H. Juros, prof. dr I. Lazari-Pawłowska, ks. dr A. Marcol, ks. doc. dr A. Nossol, ks. doc. dr Jan Pryszynt.

ks. Alojzy Marcol, Nysa

2. Sesja na temat czystości przedmałżeńskiej

W dniach 5—6.II.1977 odbyła się w Krakowie sesja naukowa na temat czystości przedmałżeńskiej. Temat został rozpatrzony w czterech referatach zasadniczych oraz w pięciu wypowiedziach omawiających stan faktyczny oraz analizujących zadania i metody działań duszpasterskich. Na tym miejscu ograniczymy się do krótkiego przedstawienia treści referatów zasadniczych.

Bp St. Smoleński omówił *Problemy etyczne czystości przedmałżeńskiej w świetle Deklaracji „Persona Humana”*. Referat nie był wyłącznie komentarzem do odnośnego rozdziału deklaracji. Zarówno wybrana tematyka sesji, jak przemyślenia autora wyprzedzały czasowo ukazanie się wspomnianego dokumentu; znalazły jednak w nim potwierdzenie i dopowiedzenie.

Bogatą treść swego wystąpienia prelegent oparł na pewnych głównych ogniwach rozumowania. Pierwsze z nich to konieczność istotowego rozumienia normy etycznej czystości przedmałżeńskiej, w przeciwieństwie do rozumienia czysto legalnego. To ostatnie prowadziłoby jedynie do stwierdzenia, że jakieś działanie jest „dozwolone” lub „nieodzwolone”, bez zrozumienia wewnętrznej więzi między treścią normy a istotą człowieka. Natomiast chrześcijańska (i ludzka) norma etyczna opiera się na istotowych relacjach zachodzących w samym byciu ludzkim. W omawianym zagadnieniu chodzi o dwie relacje: relację płci do osoby, oraz relację między zjednoczeniem płciowym a małżeństwem. Z tej pierwszej relacji wynika, że sens płci nie może być oddzielony od całościowego, etycznego powołania osoby. Z drugiej relacji — implikującej

zarazem pierwszą — wynika, że jedyną ludzką formą zjednoczenia pćiowego osób jest małżeństwo. Zatem sens pći nie może być zrealizowany ani ocalony w oderwaniu od sensu małżeństwa. Jedność pćiowa osób, która nie jest małżeństwem, albo nie jest jednością pćiową (to jest jednością pćiowej miłości), albo nie jest jednością osób, lecz tylko jednością (związkiem subiektywnym) osobników różnej pći; w każdym zaś razie nie wyraża człowieczego charakteru pći. Taka jedność jest jedynie parodią małżeństwa, a właściwie jego zaprzeczeniem.

Istotowa (transcendentna!) relacja między jednością pćiową osób a małżeństwem nie dopuszcza także funkcjonalnego tłumaczenia normy etycznej. Takie tłumaczenie polega na uzasadnianiu sensu małżeństwa przez jego stosowność psychologiczną, pedagogiczną, społeczną itd., co niewątpliwie także jest słuszne, lecz ten sposób widzenia małżeństwa nie ocala jego absolutnie etycznego sensu, niewymienialnego na jakiegokolwiek korzyści czy społeczne owoce.

Drugie istotne ogniwo, budujące zresztą na pierwszym, to ogniwo znaku. Skoro pćć odnajduje swój najgłębszy sens wewnątrz osobowego powołania do miłości, a osobowa miłość pćiowa może być jedynie małżeństwem, to akt pćiowy jako wyraz zjednoczenia osobowego mężczyzny i kobiety może być jedynie wyrazem miłości małżeńskiej. Będąc wyrazem osobowym, jest jej znakiem; jako taki zaś podlega kryterium prawdy. Podlega zaś temu kryterium zarówno ze względu na to, co oznacza, jak i ze względu na samą funkcję oznaczania. Znak jest więc znakiem, kiedy jest prawdziwy, a więc, gdy i to, co wyraża jest prawdą (to jest rzeczywistością) i zarazem jest w sobie prawdziwy, w swej strukturze podmiotowej, w której sprawdza się egzystencjalnie tożsamość podmiotu miłującego z samym aktem miłości. W razie gdy stosunek znaku do swego kryterium okaże się negatywny, znak jest kłamstwem, jest równocześnie zaprzeczeniem tego, co chce wyrazić, i siebie samego. Ponieważ treścią znaku są najgłębsze wartości ludzkie i osobowe, a w strukturę podmiotową znaku wchodzi także sam człowiek, dlatego zakłamanie prawdy znaku, będące porzuceniem prawdy małżeństwa, jest czymś głęboko antyludzkim i niehumanitarnym.

Od ogniwa znaku prowadzi droga do symbolu. Jedność małżeńska nie tylko może się wyrażać przez znak-symbol, ale sama jest symbolem, niosącym w sobie tajemnicę. Tajemnica ta, zarysowana już w stworzeniu małżeństwa, otrzymuje swoje pełne wymiary w Chrystusie, to jest w Jego jedności zbawczej z Kościołem. Małżeństwo jako sakrament jest ostateczną zasadą zrozumienia całej ludzkiej prawdy małżeństwa i stanowi właściwy punkt wyjścia dla zrozumienia postępowania człowieka w dziedzinie pći także poza małżeństwem. Małżeństwo jest w istocie swojej symbolem religijnym. Jego najgłębszy sens polega na powołaniu do jedności z Bogiem przez podjęcie etycznego współdziałania z Jego planem stwórczym. Ograbienie małżeństwa z jego religijno-symbolicznego sensu, mocą samego symbolu uderza równocześnie w człowieka i w Boga.

Drugi podstawowy temat sesji *Problematyka dojrzewania człowieka*, został podzielony między dwoje prelegentów. Kardynał K. Wojtyła omówił aspekt antropologiczno-teologiczny, a dr W. Półtawska — aspekt psychoseksualny. Ks. kardynał zajął się człowiekiem jako podmiotem decyzji etycznej, sytuując zagadnienie na płaszczyźnie chrześcijańskiej syntezy, łączącej filozoficzne „doświadczenie człowieka” ze świadomością wiary. W świetle tej syntezy czystość jest wewnętrznym składnikiem dojrzałości ludzkiej, owszem, jest jej sprawdzianem. Wynika to bezpośrednio z obecności czynnika duchowego, formującego istotnie tożsamość osoby ludzkiej. Duchowość niesie w sobie wolność, a wolność zawiera odpowiedzialność. Ta odpowiedzialność to zdolność odpowiadania na wartość, za wartość i — odpowiadania wobec Absolutnej Osoby, uzasadniającej wszelką wartość osobową.

Odpowiadanie zakłada w sposób konieczny zdolność osobowego samopo-

siadania i samowładania, co właśnie decyduje o pełnym kształcie dojrzałości. Grzech jest zaprzeczeniem pełni ludzkiej i zarazem tłumaczy powstanie trudności, jakich doświadcza człowiek w drodze do osiągnięcia pełnej dojrzałości. Łaska Odkupienia niesie człowiekowi wszechstronną pomoc, zarazem jednak wymaga od człowieka osobowego wysiłku nawrócenia. Nawrócenie widziane w świetle Krzyża jest jedyną i konieczną drogą do odzyskania pełnego człowieczeństwa. W parze z nawróceniem idzie stały wysiłek samowychowawczy.

Dr W. Półtawska, wyjaśniając aspekt psychoseksualny omawianego zagadnienia, poświęciła dużo miejsca analizie zjawiska negatywnego, to jest niedojrzałości ludzkiej w dziedzinie płci. Brak czystości przedmałżeńskiej jest w rzeczywistości dowodem i przejawem braku dojrzałości psychoseksualnej. Rozpoznanie owej niedojrzałości polega na ujawnieniu dwóch jej istotnych elementów: niezdolności rozróżniania między dobrem a złem w dziedzinie działań płciowych oraz nieporadności woli wobec narzucającej się siły popędu. Konsekwentnie, zamiast osobowo-etycznego centrum wolności, podstawą decyzji stają się pewne zastępcze mechanizmy logiczno-motywacyjne. Ich cechą jest subiektywizm oraz utylitaryzm: traktowanie życia płciowego jako narzędzia do uzyskania określonych korzyści. Oto typowe mechanizmy wyrażające niedojrzałość psychoseksualną: 1. Mechanizm „sprawdzianu”. Występuje on w trzech formach: sprawdzanie samego siebie, najczęściej własnej „męskości” ograniczającej się jedynie do aktywności narządów; sprawdzanie „miłości” drugiej osoby; sprawdzanie wzajemnego dopasowania do małżeństwa. 2. Mechanizm naśladowania, kopiowania. Jest to całkowite zrzeczenie się własnej odpowiedzialności osobowej na rzecz anonimowej opinii grupy czy „społeczeństwa”. 3. Mechanizm konsumpcji: traktowanie płci jako źródła przyjemności. W gruncie rzeczy wszystkie te mechanizmy mają na celu wtórne uzupełnienie defektu etycznej osobowości i zmierzają podświadomie do wydobycia się z tajnego kompleksu niższości, niepełności. *De facto* skutek jest przeciwny od zamierzonego: mechanizmy te pogłębiają i utrwalają infantyilizm psychoseksualny.

Młodzi nie są wynalazcami omówionych wyżej postaw: przejmują je od starszego społeczeństwa, chłonąc nieświadomie zastany klimat moralny środowiska. Głębszym źródłem tego nieładu jest deformacja świadomości, polegająca na oderwaniu sfery płci od osobowej i etycznej samoświadomości. Dojrzałość płciowa rozumiana genetycznie i somatycznie przychodzi sama; rozumiana psychologicznie jest zadana do samodzielnego, świadomego pokierowania i wypracowania — właśnie w formie czystości. Podstawowym błędem wychowawczym jest pomijanie tego faktu, że płeć jako zadanie, obowiązuje właśnie do czystości. Warunkiem powodzenia procesu wychowania i samowychowania jest poznanie całej pozytywnej wartości czystości w kontekście integralnie ludzkim, oraz wypracowanie ogólnej zdolności samoopanowania, wraz ze zdolnością bezinteresownego i kontemplacyjnego stosunku do piękna i wartości przeżywanego w płaszczyźnie kontaktów międzyludzkich.

Listę referatów zasadniczych zamyka wykład specjalisty medycyny pastoralnej, prof. Gottfrieda Rotha z Wiednia, pt. *Pastoralanthropologische und pastoropsychoanalytische Überlegungen zu modernen sexualischen Problemen* (Pastoralne rozważania antropologiczne i psychiatryczne w związku z nowszymi problemami seksualnymi). Punktem wyjścia rozważań była szeroka analiza miłości oparta na rozróżnieniu warstw miłości określanych jako *eros*, *philia* i *agape*. Seks jest specyficznym składnikiem erosu i wraz z nim znajduje właściwe sobie, ludzkie miejsce, wewnątrz duchowo-osobowej miłości — *philia*. Nowsza medycyna dostrzega potrzebę respektowania ukazanego porządku miłości i nie wzbrania się już przed uwzględnianiem w definicji zdrowia i choroby także elementów osobowo-egzystencjalnych. Jedną z proponowanych definicji tego typu brzmi: „zdrowie to pełne zaduśuczynienie swojej istocie”. Definicja ta wymaga czegoś stanowczo więcej niż poprawnego funkcjonowania ustroju („działanie swobodne i samodzielne”). Człowiek może

być uznany za zdrowego pod warunkiem, że jest kimś całym osobowo, wraz z należyłą relacją do współsób i do Absolutu. Chorobą będzie więc już brak w urzeczywistnianiu łączności z Absolutem.

Istota ludzka ukonstytuowana osobowo jest całością niepodzielną. Naruszenie tej całości pod jakimś jednym aspektem jest już naruszeniem integralności całej osoby. Także pieć ludzka nie może być traktowana w sposób izolowany. Cała duchowa treść życia osobowego wyraża się przez cielesność. Stąd pochodzi charakterystyczna dla człowieka „brzemienność symboliczna ciała” (naładowanie cielesności ludzkiej symboliką). To implikuje możliwość i konieczność osobowego sterowania popędami; w razie braku ładu w tej dziedzinie następuje zburzenie całego porządku wewnątrzosobowego.

Symboliczność ciała to także zdolność do wyrażania treści transseksualnych, takich jak miłość duchowa, bezinteresowny dar z siebie, co implikuje także zdolność do wyrzeczenia samej cielesnej formy wyrazu. Miłość jest ostatecznie darowaniem własnej wolności, darowaniem siebie. W dziedzinie płci oznacza to zdolność wstrzemięźliwości, będącej zarazem decydującym kryterium dojrzałości miłości. Taka zdolność wstrzemięźliwości jest więc istotnym i koniecznym składnikiem także miłości małżeńskiej.

Seksualność ludzka widziana w swojej najgłębszej symbolice związanej z miłością osobową, może znaleźć swoją realizację także w formie wyrzeczenia małżeństwa, a więc w formie świadomie wybranego celibatu. Jest to właśnie najwyższa forma jedności z Absolutem i ludzkością. Celibat odkrywa religijny sens ludzkiej płciowości. W jego świetle także małżeństwo musi być pojęte jako służba Bogu.

W sumie referaty zasadnicze stworzyły interesującą całość, potwierdzając i pogłębiając zarazem obowiązującą w chrześcijaństwie normę czystości płciowej. Omówienie zagadnień praktyczno-pastoralnych poruszonych podczas sesji wymagałoby odrębnego, obszernego traktatu.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Z teologii grzechu i nawrócenia

Polska bibliografia z zakresu teologii grzechu i nawrócenia powiększyła się niedawno o kilka pozycji, które powinny zatrzymać uwagę recenzentów i pobudzić do zastanowień nad drogą, jaka w tym przedmiocie pozostaje jeszcze do przebycia. Mamy na względzie artykuł ks. S. Olejnika *Człowiek w konflikcie* (Colloquium Salutis 7, 1975, s. 57—81), rozdział *Odmowa realizacji powołania-grzech*, z zarysu teologii moralnej pod red. bp S. Smoleńskiego (*Powołanie chrześcijańskie*, t. I, Opole 1976, Wyd. św. Krzyża, s. 270—331), książkę B. Häringa *Grzech w wieku sekularyzacji* (Warszawa 1976, Inst. Wyd. Pax, s. 191) oraz artykuł ks. S. Witka *Fenomenologia nawrócenia chrześcijańskiego* (Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 3, 1974, s. 5—19). Dodatkowo rozpatrzmy tekst ks. J. M. Auberta *La conversion et le péché* z jego ostatniej książki *Vivre en chrétien au XX^e siècle* (Mulhouse 1976, Ed. Salvator, s. 202—221), która, jak się dowiadujemy, ma szansę ukazania się w polskim tłumaczeniu.

Znaczenie przytoczonych opracowań polega głównie na tym, że na różnych poziomach — podstawowym i wyższym — chcą służyć związłą informacją na temat współczesnego stanu wiedzy teologicznej o grzechu i nawróceniu. W zależności jednak od szczegółowych zamierzeń autorów jedne opracowania wykazują większą dbałość o przekazanie ustalonych już zdobyczy, ogólnie akceptowanych i będących przedmiotem nauczania Kościoła (bp Smoleński, ks. Aubert, ks. Witek), inne wprowadzają nadto, z krytycznym omó-

wieniem, niektóre stanowiska odosobnione, dyskutowane wśród specjalistów czy wręcz kontrowersyjne (ks. Olejnik) albo proponują własne spojrzenia autora, mające stanowić jego osobisty wkład do rozwoju nauki o grzechu (H ä r i n g).

Łatwy dostęp do tych publikacji, z wyjątkiem może książki A u b e r t a, czyni zbędnym referowanie ich treści. Wykorzystując tę okoliczność, zajmemy się swobodnie oceną zajętych w nich stanowisk.

Tytuł artykułu ks. Olejnika (*Człowiek w konflikcie*) zapowiada ujęcie grzechu w obiektywnie ważnym i dzisiejszym zarazem odniesieniu antropologicznym. Podtytuł (*Biblijne podstawy i współczesne przesłanki teologii grzechu*) budzi nadzieję, że autor dotrzyma obietnicy. Tymczasem lektura tekstu nie daje pełnej satysfakcji. Odnosi się wrażenie, że ks. Olejnik jest erudyta, który otrzymawszy od wydawnictwa określoną ilość stron do dyspozycji, czuje się zmuszony do zamknięcia maszynopisu przed doprowadzeniem go do końca. W każdym razie „współczesne przesłanki teologii grzechu” sprowadził jedynie do cennej skądinąd informacji o kilku formach zanegowania grzechu i winy przez dzisiejszą psychologię, medycynę i psychiatrę. Nie zdołał jednak — jako teolog — odpowiedzieć na to wyzwanie. Tym bardziej, że zdecydował się na polemikę z teologami niemieckimi, głównie z K o r f f e m, którzy również, jak mniema, podnoszą szkodliwość społeczną budzenia w człowieku poczucia stanu grzesznego. W tym miejscu ks. Olejnik nieopatrznie wyolbrzymił zniuansowany przecież osąd ks. J u r o s a o pewnych dyskusyjnych wypowiedziach teologów niemieckich na kongresie w Salzburgu w 1971. Nie wydaje się, by sprawozdanie ks. J u r o s a z obrad kongresu¹, które ks. Olejnik przyjął tu za podstawę swych wywodów dawało powód do wyrażania takich oto opinii: „ten atak (na grzech) widoczny jest najwyraźniej w Niemczech Zachodnich, a swój wyraz spektakularny znalazł na kongresie w Salzburgu w referacie K o r f f a... Zdemieniał ogarnia przy rozpatrywaniu tego ataku ze strony moralistów na 'moralność prawa', a pośrednio i na grzech. Skrajnie antylegalistyczne wypowiedzi brzmią tu wprost absurdalnie” (s. 77—78).

Ucierpiał na tym ostateczne wnioski artykułu. Na temat człowieka w konflikcie ceniony przez nas autor nie chciał nic nowego od siebie dorzucić, choć wyraźnie to zamierzył: „warto ustalić treści pozycji, której trzeba na tym odcinku bronić” (s. 75).

A jednak nie zamysł krytyczny spowodował na pierwszym miejscu zwrócenie uwagi na artykuł ks. Olejnika, lecz mimo wszystko jego wartości. Ks. Olejnik jest w Polsce tym specjalistą w teologii moralnej, który z dużą ostrością dostrzega potrzebę powiązania refleksji teologicznej z przemianami człowieka i świata. Ale troszcząc się o to, z przesadą zabiega o unikanie rozwiązań popieszczeniowych, ryzykownych i rzeczywiście wątpliwych. Studium *Człowiek w konflikcie* jest tego dobrą ilustracją. Świadczy niezawodnie, że wysiłek zmierzający do pokonania dawniejszych schematów myślowych w naszej dyscyplinie został już podjęty. Umiemy dostrzec, gdzie leży sedno problemu, lecz nie mamy jeszcze odwagi *prendre le torreau par les cornes*. Należałoby chyba z powagą potraktować wstępną myśl H ä r i n g a z jego książki, o której będzie mowa: „nowy pogląd na świat, nowy sposób przeżywania życia... zmuszają dzisiaj etyka i teologa do odważniejszej refleksji na temat ważności i sensu grzechu oraz samego jego pojęcia”.

Autor rozdziału o grzechu w podręczniku teologii moralnej opracowanym

¹ Por. *Wina—grzech—zbawienie*, *Collectanea Theologica* 42/1972/f.III, 117—127. Są też dostępne materiały kongresu, którymi ks. Olejnik jeszcze nie dysponował: S. R e h r l (red.) *Sünde Schuld Erlösung*, Salzburg—München 1973, s. 100.

pod redakcją bp. Smoleńskiego² podjął się trudniejszego zadania. O ile bowiem założenia poprzedniego tekstu dają ks. Olejnikowi pewną podstawę do powiedzenia, że nie był konieczny zobowiązany do ukazania syntezy współczesnej doktryny o grzechu, to przecież wprost temu celowi służy książka napisana dla studentów teologii. Tymczasem trzeba stwierdzić, że próba nie zakończyła się oczekiwanym powodzeniem. Niełatwo przychodzi pogodzenie się z faktem, że w tekście, który ukazuje się wiele lat po Vaticanum II trzy zasadnicze wymiary grzechu: trynitarny, eklezjalny i eschatologiczny, nie otrzymały w nim większego znaczenia; że w ogóle idea powołania nie znalazła tu pożądanej konkretyzacji. Rozwija się bardziej na kanwie filozofii personalistycznej niż w kontekście historii zbawienia. W rezultacie nie zdołano pozbyć się akcentów legalistycznych, które zaciążyły na profilu dawniejszych traktatów *de peccatis*. Z uzasadnioną rezerwą czytelnik odniesie się do takich na przykład zdań: „Pismo św. przedstawia i naświetla grzech jako fakt o charakterze religijnym, w pełni zrozumiałym na tle relacji do Boga i nakazującego go” (s. 270) „Staje się on (grzech) pysznym i wrogim samowładztwem w odniesieniu do najwyższej władzy” (s. 280). Pomijamy znajdujące się w bliskości tych orzeczeń złagodzenia, gdyż nie są one w stanie zmienić ich nadmiernej i dyskusyjnej surowości. W punkcie 2. (*Biblijne określenia grzechu*) podaje się wprawdzie, że „grzech jest złamaniem przymierza z Bogiem” (s. 275), ale w dalszym ciągu wywodów nie przywiązuje się do tego wagi. Na dowód wystarczy przytoczyć punkt 3. (*Istota czynu grzesznego*), gdzie autor, stosując drobny retusz, przypomina w zasadzie treści, jakie kiedyś formowały naszą wiedzę w zakresie teologii moralnej.

Podobne uwagi nasuwają się przy czytaniu obu punktów trzeciego paragrafu o nawróceniu (s. 315—322). Owszem, spotyka się tu więcej nowych informacji niż w poprzednich paragrafach, niemniej zaproponowano nam tekst pozbawiony jednolitości, wyraźnie kompromisowy, w którym zdania o dominancie sformułowań prawnofilozoficznych przeplatane są wstawkami świeższego pochodzenia.

Autor był bliski trafnego ujęcia kwestii. Rozminął się jednak z celem w chwili, gdy zaniechał wyraźniejszego spięcia nawrócenia z czasem eschatologicznym. Nie wiadomo tylko, czy nie zauważył, że stawia mylny krok czy też konsekwentnie realizował ogólny program podręcznika, w którym chrześcijański *kairos*, misterium paschalne, nowy lud Boga nie uzyskały jeszcze prawa stania się przewodnimi ideami wykładu teologii moralnej. Nawrócenie zinterpretowane jako chętnie przyjęcie na nowo Bożego władztwa nad sobą (s. 319) jest sformułowaniem nieczytelnym, bo redukuje idee najwyższego nawet lotu do skojarzeń z poddaństwem w czasie, który całą mocą swych energii kieruje wysiłki ludzkie ku wyzwoleniu i autonomii. Z kolei poprzedzenie stron na temat istoty nawrócenia paragrafem o nawróceniu jako obowiązku każe przypuszczać, że idzie o pomyłkę redakcyjną. W przeciwnym razie należałoby mówić o konieczności przyjęcia nakazu przed poznaniem jego treści. Wypada to podkreślić wiedząc nawet, że właśnie w punkcie zatytułowanym *Obowiązek nawrócenia* jest wcale dużo uwag odnośnie do chrześcijańskiego sensu tej postawy. Czyżby więc redakcja mylnymi nazwami opatrzyła część paragrafów? I to możliwe, bo z pewnością na skutek niedopatrzania na s. 282 widnieje ten dziwny tytuł: *Grzech i jego odkupienie(!)*.

Satysfakcję przynosi lektura artykułu ks. Witka (*Fenomenologia nawrócenia chrześcijańskiego*). W przeciwieństwie do I tomu jego *Teologii moralnej* (cz. I, Lublin 1974), który nie dał pełnego zadowolenia wszystkim czy-

² Posługujemy się nazwiskiem głównego redaktora tomu, bp. Smoleńskiego, gdyż nie ujawniono autorów poszczególnych rozdziałów, zadowolając się jedynie wyszczególnieniem ich nazwisk w porządku alfabetycznym na odwrocie karty tytułowej.

telnikom, głównie z powodu nadmiernie wyróżniających się w nim treści filozoficznych, obecny tekst zjednuje sobie przychylną bogatą, wielowarstwową teologią. Po omówieniu psychologicznego wymiaru nawrócenia, ks. Wittek daje syntetyczny, ale i nowy, zwarty wykład jego aspektów teologicznych, chrystologicznych, eklezjologicznych i charytologicznych. Wykazuje przy tym ceną umiejętność rozwijania refleksji w bezpośrednim powiązaniu z danymi teologii biblijnej, świeżymi wypowiedziami magisterium i głosami teologów. Nie przeciąża tekstu wielością cytatów z Pisma, nie nadużywa żargonu soborowego, lecz z wzorcową klarownością i precyzją podaje zamierzone treści, którym nie sposób zarzucić braku orientacji biblijnych czy soborowych. Ten interesujący artykuł uszedł uwadze ks. Kałuckiego, autora zestawów bibliograficznych w *Powołaniu chrześcijańskim*, co jest tym większym przeoczeniem, że nie znajdujemy tam żadnej polskiej pozycji na temat nawrócenia. Może zmyliła tytułowa „fenomenologia”?

Vivre en chrétien au XX^e siècle ks. A u b e r t a z Uniwersytetu Strasburskiego jest również podręcznikiem teologii moralnej, chociaż autor chce uchronić swe dzieło przed taką klasyfikacją, by nie powodować skojarzeń z klasycznym modelem podręcznika tego przedmiotu. W zasadzie jednak jest to, podobnie jak *Powołanie chrześcijańskie*, I tom zarysu teologii moralnej, z tą tylko różnicą, że zamiarem A u b e r t a było napisanie książki przeznaczonej dla osób świeckich, nie będących studentami wydziałów teologicznych.

Rozdział o grzechu i nawróceniu jest krótki, zajmuje ledwie 20 stron w 260-stronicowej pozycji. Nie należy mniemać, jakoby ten fakt wynikał z pomniejszenia wagi tak podstawowego problemu. A u b e r t zrezygnował jedynie z pewnych partii, jakie wchodziły w skład systematycznego wykładu teologii grzechu względnie stanowią część opracowań encyklopedycznych. Brak na przykład paragrafów o przyczynach i rodzajach grzechów, nie podaje różnic i podobieństw między grzechem śmiertelnym i powszednim, gdy tymczasem w zarysie bp. S m o l e Ń s k i e g o zagadnienia te rozwinięte są na blisko trzydziestu stronach. Można mieć o to pretensje do A u b e r t a. Osobiście skłonni jesteśmy nie uznawać tego za istotny mankament wobec ujawnionych przez autora szczególnych intencji, jakie mu przyświecały przy redagowaniu rozdziału. Zdecydował się na tyle śmiały co nieodzowny wysiłek spełnienia w dostępnej sobie mierze często powtarzanego dziś żądania, którego trafne sformułowanie znajdujemy również w *Powołaniu chrześcijańskim*: „Zadaniem teologii jest kontynuowanie refleksji nad wiarą... w łączności z myślą i aktualnymi pytaniami człowieka” (s. 11). W związku z tym pozytywny wykład teologii grzechu i nawrócenia poprzedza analizą przyczyn zacieraania się dziś sensu grzechu w świadomości chrześcijan, sprowadzając je do trzech głównych wpływów: filozofii egzystencjalistycznej i marksistowskiej, rozłamu związków Kościoła ze światem oraz nauk humanistycznych, zwłaszcza socjologii i psychoanalizy. Obok tych czynników, ale i w powiązaniu z nimi rozpatruje nadto przyczyny wewnętrzne: struktury dotychczasowej teologii moralnej, kryzys autorytetu w Kościele i przemiany, jakie w ogóle nastąpiły w Kościele po ostatnim soborze. Założenia pierwszej części rozdziału podyktowały A u b e r t o w i orientację części drugiej: *Vers la redécouverte du sens du péché*. Wyznaje nawet, że jego zdaniem ponowne odkrycie sensu grzechu stało się obecnie jednym z czołowych zadań Kościoła (por. s. 217). Całą tę część (s. 217—222) wypada uznać za bardzo dobrą informację na temat grzechu i nawrócenia, nawet jeśli chciałoby się wyrzucić autorowi, iż potraktował ją zbyt skrótowo. Czytelnicy bliżej zainteresowani tą kwestią mogą bez trudności zacerpnąć dodatkowych treści z dołączonego do rozdziału wykazu trafnie wyselekcjonowanej bibliografii, która okazuje się rzeczywistym przewodnikiem po temacie, czego nie można powiedzieć o bibliografii *Powołania chrześcijańskiego*. Skoro bowiem autorzy poszczególnych części naszego podręcznika nie byli w stanie poradzić czytelnikowi, które z możliwych lektur

byłyby dla niego najkorzystniejsze, czyż można oczekiwać tego i zaufać porodom jednego człowieka?

Książce Häringa zamierzamy poświęcić oddzielne, szersze omówienie. Na tym miejscu sygnalizujemy ją tylko jako rzadką u nas lekturę, która, choć prosta w wyrazie językowym, zmusza do głębszej refleksji, a także uczy krytycznego myślenia. Nie należałoby może brać jej za wzorzec postawy krytycznej. Wszelkie naśladownictwo wytrawnego myśliciela nie byłoby, sądzimy, sensowne. Häring ma jednak dane po temu, by być autorem krytycznym, ale nie zasługuje na to, by z kolei stać się autorem zbyt ostro przez nas krytykowanym.

Do poprawnego odczytania *Grzechu w wieku sekularyzacji* może z powodzeniem przysłużyć się następujące zdanie z pierwszego rozdziału: „Grzech jest wszystkim tym, co przeciwstawia się orędziu i radości tajemnicy paschalnej” (s. 9). W sześciu częściach książki Häring albo rozwija tę myśl, albo surowo rozprawia się z tymi spojrzeniami, które nie dostrzegają jej znaczenia i praktycznie jej przecza.

Nie należy bagatelizować pewnych osobistych doświadczeń wybitnego teologa, które silnie wyostrzyły jego zmysł krytyczny. Jest prawdopodobne, że wielu z nas odkryłoby w sobie trwały ślad propozycji, z jaką zwrócono się raz do Häringa, gdyby i nam została ona przedstawiona: przeprowadzenie wykładu na temat teologii moralnej jako źródła niewiary (por. s. 28). Nie chcemy tym sposobem usprawiedliwiać znakomitego znawcy przedmiotu za domniemane błędy, nieścisłości czy po prostu subiektywne widzenie teologii moralnej, a w niej grzechu i nawrócenia. Przeciwnie, zwracamy jedynie uwagę na dobroczynny efekt niejednego zaszokowania („Sama ta prośba zaszokowała mnie”, s. 28).

Konfrontacje grzechu z alienacją, zniewoleniem, z antyhumanizmem w ogóle dają korzystną sposobność do wydobycia specyfiki grzechu i kształtowania nowego traktatu *de peccatis*, który zasługiwałby na miano rozdziału teologii moralnej. Niemniej książka Häringa nie jest lekturą podstawową dla szukających pierwszej informacji o grzechu. Wymaga dobrej znajomości zagadnienia, jego dawniejszych i dzisiejszych ujęć, umiejętności zręcznego konfrontowania danych faktycznie lub pozornie rozbieżnych, ale nie jest monografią. Pozostajemy w zgodzie ze wstępną, własną zapowiedzią. Daje związły pogląd na współczesne dociekania teologiczne w tym dziale katolickiej nauki moralnej, akcentując osobiste widzenia i propozycje autora.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa—Łódź

2. W kręgu etyki lekarskiej

„Etyka” nr 14

Etycy coraz częściej powracają do tematów medycznych. Ostatni raz na łamach „Etyki” zajmowano się problematyką lekarską w roku 1969 w związku z euforią, jaka opanowała świat w wyniku sukcesów w operacjach przeszczepiania serca. Ostatnio dyskusje przesunęły się na płaszczyznę bardziej teoretyczną. Poddaje się rewizji już nie tylko moralne uprawnienia nowych kierunków medycyny, ale sam rozwój medycyny w ogólności. Powstanie „inżynierii genetycznej” i możliwość ingerencji w „kod genetyczny” oraz zastosowanie ich w praktyce budzi wiele niepokoju. Stwierdza się jednocześnie niewystarczalność wielu pojęć i tez tradycyjnej medycyny w obliczu jej nowych zadań.

„Etyka” nr 14 zamieszcza materiały z konferencji zorganizowanej w Jablonnie w roku 1974 na temat *Etyka a problemy zdrowia i rehabilitacji* z udziałem wybitnych przedstawicieli polskiej myśli etycznej skupionych

wokół redakcji „Etyki” oraz doborowej reprezentacji nauk medycznych. W dyskusji poruszono cztery tematy. Każdemu tematowi poświęcono dwugłos (referat — koreferat) filozofa i lekarza, po czym następowała dyskusja.

Pierwszy temat, to ogólne zagadnienia współpracy medycyny i etyki. Ze strony etycznej wniesiono postulat rozwoju aksjologii na użytek medycyny (H. Jankowski), ze strony zaś medycznej ponowiono dawniejszą propozycję współpracy lekarzy i etyków w celu wydania podręcznika etyki lekarskiej (B. Górnicki). Etyk podkreślił, iż współczesnemu lekarzowi nie wystarczy już hipokratesowska zasada, że najwyższą wartością jest zdrowie chorego. Medycyna domaga się dziś szczegółowych określeń aksjologicznych. Zadaniem nie cierpiącym zwłoki jest uzgodnienie metody tych określeń. Lekarz zwrócił uwagę na szczególną delikatność omawianego przedmiotu. Działalność lekarza dokonuje się bowiem nie tylko dla człowieka, jak w wielu innych dziedzinach ludzkiej wiedzy, ale i na żywym i wrażliwym człowieku.

Drugim tematem obrad był problem zdrowia psychicznego. Mieszkańcy krajów wysoko uprzemysłowionych są w tym względzie szczególnie narażeni. Ze strony etycznej podkreślono związek samej koncepcji „zdrowia psychicznego” z aksjologią (M. Fritzhand). Brzmienie definicji etyki opartej na pojęciu zdrowia psychicznego będzie uzależnione w decydującej mierze od koncepcji aksjologii. Sytuacja w medycynie staje się wręcz dramatyczna, gdyż rosnące możliwości „manipulowania” na mózgu ludzkim nie idą w parze z określeniem adekwatnych symptomów choroby psychicznej. Stąd bardzo łatwo o nadużycia. Pilną koniecznością jest zatem rozwój metody aksjologicznej w medycynie. Lekarz natomiast odciął się od prób wprowadzania do etyki pojęcia zdrowia psychicznego (J. Jaroszyński). Może to bowiem spowodzić etykę do wymiarów tylko zdrowotnych. Psychiatria nigdy nie zastąpi etyki. Prawo bytu mają tylko dyskusje nad zagadnieniami szczegółowymi w psychiatrii.

Problem umierania i śmierci to trzeci temat konferencji. Od niewiele lat przeżywamy nawrót zainteresowania się medycyną śmiercią człowieka (T. Kielanowski). Wzrastają bowiem możliwości utrzymywania przy życiu ludzi trwale pozbawionych świadomości wskutek nieodwracalnego uszkodzenia mózgu. W przyznaniu komuś prawa do utrzymywania przy życiu w tym stanie muszą decydować kryteria obiektywne, nigdy zaś możliwości finansowe rodziny chorego. Mimo wielu moralnych zastrzeżeń, w epoce transplantacji utrzymywanie przy życiu „odmóżdżonych” kandydatów na dawców organów stało się koniecznością. Praktyka medyczna wyprzedza tutaj ustalenia etyczne. Etyk podjął ten sam problem od strony moralnej i prawnej (Z. Ziemiński). Nie tylko medycyna, ale i prawo karne ma kłopoty z ustaleniem definicji życia. Etyk podjął dyskusję z lekarzem na temat praktyk religijnych w obliczu śmierci. Lekarz twierdził bowiem w swym referacie, że udzielanie sakramentów w godzinie śmierci jest sprzeczne z nowoczesnymi zasadami psychoterapii. Etyk zaś przyjął opinię, że tak skrajne stanowisko nie tylko jest nie do przyjęcia, ale nawet podważa w ogóle istnienie psychoterapii. W naszej epoce niepokojąco maleje ilość ludzi skłonnych do słuchania, w wyniku „reifikacji” stosunków międzyludzkich. Zakazywanie chorym przyjmowania sakramentów byłoby pogarszaniem trudnej sytuacji na tym odcinku.

Ostatni temat poświęcono zagadnieniom rehabilitacji. Lekarz ukazał moralny obowiązek podejmowania rehabilitacji, choć niezbyt jasno odróżnił argumentację moralną od ekonomiczno-społecznej (W. Dega). Etyk poświęcił swój koreferat przedstawieniu zasady sprawiedliwości dystrybutywnej i jej zastosowaniu w działalności rehabilitacyjnej (J. Hołówką).

Obowiązkiem recenzenta jest zwrócenie uwagi na sposób rozwiązywania niektórych problemów moralnych na konferencji.

T. Kielanowski odniósł się w swym referacie sceptycznie do wszelkich ideologii i światopoglądów, kwestionując generalnie uprawnienia tychże

do normowania działalności lekarza. Lekarz musi się bowiem kierować wyłącznie prawem chorego do decydowania o swoim losie. Jest to najwyższa zasada moralna postępowania lekarza. Lekarzowi nie wolno wiązać się z jakimikolwiek ideologiami czy światopoglądami. Nie należy się tylko wówczas stosować do życzeń pacjenta, gdyby domagał się on bez właściwych motywów uśmiercenia lub uszkodzenia ciała. Byłoby to sprzeczne z zasadą zachowania i ochrony życia. Wyjątkiem od tych dwóch zasad jest jedynie „przerwanie wczesnej ciąży” (s. 101), którego dopuszczalność opiera się według autora na „nieuznawaniu wczesnego płodu za człowieka”. Prawo do wykonywania tych zabiegów jest, zdaniem Kielanowskiego, oczywiste, choć formalnie nie określone. Nie wydaje się słuszna opinia autora, iż światopogląd nie określa swego stosunku do życia. Raczej niemożność uzgodnienia poglądów prelegenta z istniejącymi światopoglądami jest źródłem kwestionowania ich przydatności do etyki lekarskiej. Specjalnego zabarwienia nabiera w tym kontekście wniosek autora, iż nazywanie „przerwania ciąży »zabijaniem dziecka« jest w każdym razie demagogią”. W argumentacji etyczno-lekarskiej nie można pozostawać na płaszczyźnie tylko medycznej. Etyka lekarska jest bowiem naukowo wyprowadzoną wypadkową danych medycznych i etycznych. W ferowaniu wiążących ocen moralnych niezbędne są oprócz danych medycznych także ustalenia filozoficzne, względnie światopoglądowe czy ideologiczne. Odcięcie się od filozofii uniemożliwia wydawanie jakichkolwiek ocen etycznych.

Warto nadto zwrócić uwagę na ogólne tendencje, które doszły do głosu w omawianej dyskusji. Jedną z nich jest skłonność do usuwania z argumentacji etycznej uzasadnień deontologicznych. Jak podkreślił J. Jaroszyński, uznawanie za dobre tego, co zdrowe, a więc zgodne z naturą, prowadziło w przeszłości nieuchronnie do wniosku, że to co chore, jest nieetyczne. Na tym polegała właśnie tak dziś mocno w etyce krytykowana deontologia. W etyce skrajnie deontologicznej teza powyższa brzmi: moralne jest to, co zgodne z naturą, to zaś, co nie wykazuje związku z naturą, jest niemoralne. Dyskusja wykazała również umacnianie się aksjologii w polskiej myśli etycznej. Jest to wynikiem głębokich przemian, jakie zaszły w polskiej myśli etycznej w ostatnim dziesiętku lat.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań