

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 48/1, 83-102

1978

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. Pokój i obrona życia ludzkiego. II. SPRAWOZDANIA 1. Uzasadnienie norm moralnych we współczesnej teologii i w marksizmie. Kongres moralistów włoskich. — 2. Wizyta prof. dr W. Molinskiego. — 3. Tematyka zebrań krakowskiej sekcji dogm.-moralnej w latach 1972—76. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. Uzasadnienie norm moralnych.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Pokój i obrona życia ludzkiego

(AAS 68, 1976, nr 11—12; 69, 1977, nr 1—2)

Dziesiąty z kolei Dzień Pokoju stał się okazją do refleksji na temat stosunku między prawdziwym pokojem a obroną ludzkiego życia. Prawda o pokoju została ukazana w ogólnej perspektywie powołania: pokój jest darem Boga i równocześnie zadaniem, wymagającym czynnej postawy człowieka. Pokój jako zadanie moralne jest w rezultacie dziełem zharmonizowanego, dynamicznego działania społecznego. W złożonej budowie pokoju nie zachodzi jednak dualizm. Punktem syntezy, zwornikiem jest tutaj osoba ludzka, sumienie człowieka, w którym mieszka Pokój zaszczerpiony przez Chrystusa. „Pokój — tak twierdzimy (homilia w Dzień Pokoju, 1 I. 77, *Prima i salut!*, 69, 1977, s. 32—36) — w swoim najgłębszym i najpełniejszym zrozumieniu jest darem Boga. Jeśli jest darem, który wypływa z dobroci Boga, z Jego miłości i miłości, w swym oryginalnym i najwyższym źródle jest pokój łaską i tajemnicą. Nie podważa ona jednak i nie umniejsza istoty ludzkiej ziemskiego pokoju, lecz go rodzi, umożliwia, uszlachetnia, udramatycznia, a nadto nas umacnia do wysiłku i działania odnoszącego się do tego faktu historycznego i ludzkiego, który nazywamy pokojem. Jest on pewną równowagą odniesień między narodami, sławną *tranquillitas ordinis* św. Augustyna, gdyż do statycznego, nieruchomego pojęcia pokoju dodaje pewien współczynnik dynamiczny, który czyni z pokoju nie jakiś układ sztywny i niezmienny, lecz ruchomy i żywy ład. Jest on taki nie tylko z powodu potężnej i nieobliczalnej gry działających tutaj czynników, z których pokój wynika, lecz przede wszystkim dzięki ukrytej, ale realnej, często rozpoznawalnej interwencji Opatrzności, która potrafi obrócić na dobre nawet negatywne sytuacje ludzkie, uchodzące za zupełnie stracone... Chcemy więc powiedzieć, że pokój jest zawsze *in fieri*, to jest w stawaniu się i nie bywa nigdy osiągnany raz na zawsze. Jest on równowagą w ruchu, osiąganą stosownie do norm

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

bardzo złożonych i delikatnych, które człowiek jako wypracowujący pokój — czy to w płaszczyźnie politycznej, czy prywatnej — powinien mieć na uwadze, znać je i wprowadzać w czyn” (s. 34).

Stare powiedzenie *si vis pacem para bellum* papież koryguje następująco: jeśli chcesz pokoju, czyn pokój (s. 35). Orędzie na Dzień Pokoju (8. XII. 1976, *Eccoci ancora*, 68, 1976, s. 707—714) także akcentuje ów czynny charakter pokoju, przy czym sam przedmiot etycznego działania został tutaj szerzej przedstawiony, na tle związku, jaki zachodzi między pokojem a życiem. Działanie budujące pokój polega przede wszystkim na rozwoju i obronie istotnych wartości życia ludzkiego, owszem na obronie samego życia. Istota pokoju przez pewną interioryzację etyczną wchodzi do centrum życia osobowego człowieka. Pokój rodzi się lub zamiera już w samej osobie ludzkiej, to jest w jej postawie wobec godności życia. Pokój i życie występują w bardzo głębokim i silnym powiązaniu (tamże, s. 709). Papież rzuca hasło: chcemy pokoju, brońmy życia. Wszelkie rozdzielanie tych dwóch wartości jest tragedią. „Życie jest szczytem pokoju. Jeśli jako punkt wyjścia logiki naszego działania przyjmujemy świętą wartość życia, dyskwalifikuje to tym samym wojnę jako normalne i zwyczajne narzędzie panowania prawa, a zatem i pokoju. Pokój nie jest niczym innym jak nie podlegającym zakwestionowaniu panowaniem prawa i w rezultacie szczęśliwą celebracją życia” (tamże, s. 710).

Zasada obrony życia występuje także w homilii noworocznej, przy czym rozwinięto szerzej myśl o świętości życia. „Życie ludzkie jest święte, to jest chronione przez relację transcendentną do Boga, który jest jego pierwszym autorem i zazdrosnym obrońcą, niewidzialnym i absolutnym wzorem, w którym (życie owo) przegląda się, odkrywając wrodzone sobie, najwyższe podobieństwo Boże... (*Prima i saluti*, s. 35). Co więcej, człowiek jest „chwałą Boga”, a Wcielenie jest najwyższym potwierdzeniem humanizmu (tamże).

Również orędzie nie pomija aspektu świętości (s. 711). Życie jest święte, ale nie znajduje się na szczycie hierarchii wartości. Jest poddane innym, absolutnym wartościom i niekiedy dla ich obrony może zostać poświęcone. „Chodzi o dobro, którego wartość przewyższa, wartość życia, dobra takie jak prawo, sprawiedliwość, wolność, miłość bliźniego, wiara... Wówczas to mają zastosowanie słowa Chrystusa: ten, kto miłuje swoje życie (bardziej niż owe wyższe dobra), traci je (por. J 12,25).

Czym innym jest jednak ofiara z życia dla ocalenia wartości, na których cały sens życia się opiera, a czym innym jest użycie siły przeciwko życiu i przeciwko jego godności. Taki zamach na życie uderza także w pokój. „Nie jest możliwe, by pokój kwitł tam, gdzie narusza się integralność życia. Gdzie szerzy się przemoc, kończy się prawdziwy pokój. Natomiast tam, gdzie prawa człowieka są istotnie głoszone, publicznie uznawane i broniene, pokój staje się radosną i skuteczną atmosferą życia społecznego” (*Eccoci ancora*, s. 712).

Burzenie pokoju zaczyna się już w sercu człowieka, od bardzo osobistego, intymnego zamachu na życie ludzkie w jego najbardziej bezbronnych początkach. „Nie tylko wojna zabija pokój. Wszelka zbrodnia przeciw życiu stanowi zamach na pokój, zwłaszcza jeśli naraża na szwank ludzkie obyczaje, jak się to dziś dzieje często, z przerażającą łatwością, nieraz zalegalizowaną, w zakresie unicestwienia mającego się narodzić życia... Niszczenie życia, które się rodzi lub które ujrzało światło dzienne, jest przede wszystkim wykroczeniem przeciw nienaruszalnej zasadzie moralnej, do której zawsze winna się odnosić koncepcja ludzkiej egzystencji: życie ludzkie jest święte od pierwszego momentu poczęcia aż do ostatniej chwili jego doczesnego trwania” (s. 711). „Indywidualne życie i ogólny pokój są zawsze związane nierozdzielnym powiązaniem. Jeśli pragniemy, by rozwój społecznego ładu opierał się na nienaruszalnych zasadach, nie zadawajmy ciosów w samo serce jego fundamentu, jakim jest szacunek dla życia ludzkiego” (s. 712).

Kiedy się zniszczy ten fundament, wtedy cały obraz życia stanie się za-

przeczeniem pokoju i każda zbrodnia stanie się możliwa. W cytowanym orędziu papież przykładowo przytacza różne formy przestępczości indywidualnej i zorganizowanej, prywatnej i publicznej, zalewającej dziś świat (s. 712). Jest to paradoks dzisiejszego świata: tak mocne podnoszenie wartości życia ludzkiego i równoczesne jego niszczenie (*Prima i saluti*, s. 36). Świadomość tego paradoksu nie opuszcza papieża także w przemówieniu świątecznym do kardynałów i kurii watykańskiej (20. XII. 76, *Dopo la celebrazione*, 69, 1977, s. 37—46). Wskazuje bowiem na Kościół jako znak nadziei i bezpieczny punkt oparcia „w czasach, kiedy się mnożą zatrważające symptomy w społeczeństwie, które (społeczeństwo) zdaje się używać tego podziwu godnego, lecz kruchego daru wolności po to, by popaść w niewolę przewrotnych ideologii poddając się bez oporu. Terroryzm organizowany z zimną krwią przez ciemne siły, ukrywające się nikkczemnie w cieniu, sieje śmierć, wzbudzając trwogę w sumieniu wielu, bezbronnym i zdezorientowanym, wśród tylu narodów świata; w wielu zaś krajach instytucje karne stały się szkołą przestępczości” (s. 42).

Temat ten powraca w pełnym wymiarze w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego (15. I. 77, *Nous accueillons*, s. 87—94). Papież charakteryzuje zjawisko przemocy w dzisiejszym świecie, wyliczając ważniejsze przejawy i formy tego zła. Lista jest dość długa: zbrodnie, sabotaże, terroryzm, odwet, torturowanie, ucisk całych narodów pozbawionych podstawowych wolności, odmawianie sprawiedliwości, pobbłżanie i krycie terrorystów, zemsta prywatna... Z dziedziny zaś życia duchowego wylicza zwłaszcza: agresywne atakowanie sumień przez natarczywą pornografię, stronniczość środków społecznej informacji, gwałcenie wolności religijnej (s. 88—89). W sumie „życie człowieka na wszystkich swoich szczeblach przestaje się liczyć, a jego godność zostaje wyszydzona. Rozpętana praktyka gwałtów i wysiłki podejmowane dla jej usprawiedliwienia wyzerają sumienia i zagrażają trwałości społeczeństw” (s. 89).

Walcząc ze złem, należy sięgać do jego przyczyn, nie zatrzymując się na objawach i skutkach (s. 89). Ponadto należy zobaczyć to zjawisko w jego historycznej (genetycznej) ciągłości, w jego „łańcuchowości” z psychologicznymi ząbzeniami i ze społeczną zaraźliwością. Da się wyróżnić pewne ogniwa tego łańcucha i główne etapy narastania samego zjawiska. U podstaw leży fragmentaryczność prawdy, stronnicza wizja rzeczywistości: widzi się jedynie niesprawiedliwość, która dzieli, a pomija się ogólnoludzką solidarność. Drugim etapem jest wykopanie przepaści przez przyjęcie manichejskiej i faryzejskiej zarazem koncepcji odpowiedzialności: zło pod każdym względem zawsze jest po stronie „tamtych”. Człowiek odrywa się w ten sposób od rzeczywistości i gubi kryjące się w niej elementy jedności. Trzecim etapem jest formowanie się totalitarnej ideologii, która usztywnia przeciwstawne i stronnicze podziały ludzkości. Postawione przeciw sobie grupy ludzi zwalczają się teraz dla samej zasady, w oparciu o fundament ontologiczny, na przykład ekonomiczny lub rasowy. „Rozum stworzony dla poznania prawdy i dla zaproszenia ludzi do wzajemnego spotkania w dialogu... zostaje przewrotnie zmobilizowany do tego, by pokrywać kłamstwo i utrwalać nieważność”. Wreszcie czwarty etap, względnie czwarte ogniwo ciągnące za sobą cały łańcuch, to zburzenie jedności ludzkiej, atomizacja społeczeństwa, zniszczenie ogólnoludzkich przekonań i wartości moralnych żyjących w świadomości narodu. W tej sytuacji nawet władza publiczna odpowiedzialna za dobro wspólne zostaje wtłoczona w stan niemocy i teren życia społecznego zostaje szybko opanowany przez złożony system przestępczości. Kiedy mimo wszystko władza zaczyna interweniować, usiłując siłą zgnieść podnoszący się opór, niża się do metod represji i tortur. W ten sposób zamyka się koło przemocy i gwałtu (s. 90).

Na pytanie „co robić?” jest tylko jedna odpowiedź: „należy przerwać ten krąg przemocy” (*tamże*). Wyjście z sytuacji jest możliwe, ale warunkiem

jest oparcie się o prawdę, o pełną prawdę o człowieku, o jego słabości, ale i o godności, o międzyludzkiej jedności i solidarności. Trzeba sięgać do tych sił, które tkwią na mocy stworzenia w samej naturze ludzkiej, ale także trzeba oprzeć się o te energie, które spływają na ludzkość z jej mistycznej jedności z Chrystusem. Konieczny jest więc szacunek dla człowieka oraz miłość i to nawet dla nieprzyjaciół i konsekwentnie szczerą wolą wzajemnego poznania i poszanowania. Nie należy rozpalać instynktów, lecz rozwijać te postawy, które pomagają do współpracy. Władza powinna służyć dobru wspólnemu nie w sposób mechaniczny, lecz moralny, to jest odwołując się do osobowego sumienia obywateli (por. KDK 74). Jest oczywiste, że przeciwdziałanie duchowi przemocy wymaga inicjatyw międzynarodowych (s. 91). Na tym terenie otwiera się szerokie pole działania dla Kościoła zwłaszcza przez urzeczywistnienie wolności ewangelicznej, miłości i braterstwa. „Tylko prawdziwa miłość może stworzyć przestrzeń dla pokoju”. Ostatnim słowem papieża w tej kwestii jest Chrystus, źródło miłości i pojednania (s. 93).

Słowa papieża wnoszą cenne światło do problematyki rozwijanej przez katolicką naukę społeczną. Okazuje się, że odwołanie się do Ewangelii jest konieczne dla rozwiązania problemów dzisiejszego świata. Równie naglący jest powrót do autentycznej filozofii człowieka sięgającej do ostatecznej prawdy bytu, prawdy jednej i wspólnej dla całej ludzkości. Zadne zabiegi zewnętrzne nie zastąpią odrodzenia się człowieka, które ma nastąpić od centrum, w głębi sumienia przyjmującego dar Bożej miłości.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Uzasadnienie norm moralnych we współczesnej teologii i w marksizmie Kongres moralistów włoskich

W dniach 11—14 kwietnia 1977 r. w Zafferana Etnea (Katania) odbył się kolejny kongres moralistów włoskich, który podjął ważny i aktualny problem uzasadnienia norm moralnych w refleksji współczesnych teologów i marksistów. W okresie kryzysu nie tyle ekonomicznego co moralnego w swym kraju, teologowie moraliści — jak to zaznaczyli w komunikacie prasowym przed rozpoczęciem obrad — chcieli przeanalizować podstawy humanizmu, na którym opiera się kultura dotychczasowa społeczeństwa włoskiego (chrześcijaństwo) i typ humanizmu, ku któremu zdążyła obecnie znaczna część tego społeczeństwa (marksizm). Humanizmowi chrześcijańskiemu chcą pomóc wyjść ze ślepego zaułka, w jakim znalazła się jego moralność tradycyjna wraz ze swym uzasadnieniem norm moralnych, opartym na sile normatywnej natury, autorytecie czy tradycji. Chodziło więc teologom o pogłębione przemyślenie uzasadnienia norm moralnych w świetle Słowa Bożego i nowych osiągnięć nauk antropologicznych. Równocześnie pragnęli zapoznać się bliżej z wynikami etyki marksistowskiej, doceniając w niektórych jej kierunkach wyraźną akceptację personalizmu, który może stać się wspólną płaszczyzną dla dialogu między obydwoma humanizmami. Towarzystwo moralistów włoskich, kończąc swój komunikat wyraża nadzieję, że w ten sposób przyczyni się do rozwiązania wspólnych problemów wspólnoty kościelnej i świeckiej we Włoszech w tak delikatnym i trudnym momencie jak obecny.

Dla czytelnika polskiego problematyka kongresu moralistów włoskich ma specjalne znaczenie, nie tylko ze względu na współistnienie w Polsce katolicyzmu i marksizmu, ale i na wkład teoretyczny obydwu filozofii w poruszane problemy, co było kilkakrotnie podnoszone w referatach i w dyskusji.

Dla mieć obraz całościowy obrad kongresu, omówię kolejno najważniejsze referaty z uwzględnieniem głosów dyskusji, kończąc kilkoma uwa-

gami krytycznymi, jakie nasuwają tak obrady kongresu, jak i sama problematyka.

Pierwszy referat ramowy na posiedzeniu plenarnym wygłosił C. Cardia z Cagliari pt. *La fondazione della norma morale nella ricerca marxista contemporanea*. Prelegent przedstawił w sposób obiektywny wyniki poszukiwań w omawianej dziedzinie etyki marksistowskiej. Na wstępie podkreślił centralne miejsce człowieka w rozważaniach współczesnej antropologii marksistowskiej, która pozostając nadal wierna materializmowi historycznemu i dialektycznemu, uważa człowieka za „syntezę” potrzeb naturalnych i społecznych. Normy moralne, jako wynik rozwoju stosunków społeczno-ekonomicznych, nie mogą mieć charakteru absolutnego. Uzasadnienie norm C. Cardia rozumie jako poszukiwanie ich fundamentu. W etyce marksistowskiej fundamentem normy moralnej, która jest wynikiem syntezy między wolnością a koniecznością, jest zdolność człowieka i jego wiara w ułożenie stosunków międzyludzkich w sposób naukowy. Relatywizm i historyczność norm moralnych w etyce marksistowskiej oraz jej podporządkowanie polityce zostały szczególnie zaakcentowane przez C. Cardia w ostatniej części jego referatu. W dyskusji zwrócono uwagę, że w etyce marksistowskiej więcej się mówi o uzasadnieniu norm w znaczeniu ich usprawiedliwienia lub formowania się, niż w znaczeniu szukania sensu samego fundamentu tych norm.

W drugim referacie ramowym pt. *La fondazione della norma morale nella teologia cattolica attuale* E. Chia vac ci z Florencji omówił na wstępie teorie etyczne (zwłaszcza teleologiczną i deontologiczną) i metaetyczne, wyróżniając dwa pojęcia uzasadnień, które często są przyczyną nieporozumień w rozważaniach nawet specjalistów, a mianowicie 1. uzasadnienie jako usprawiedliwienie normy w procesie jej kształtowania się, 2. uzasadnienie jako usprawiedliwienie sensu fundamentu normy już istniejącej. Wprowadził też dystynkcję między normą społeczną (przykazanie) a normą indywidualną (imperatyw sumienia) oraz między ich uzasadnieniem.

W teologii moralnej, według E. Chia vac ci'ego, uzasadnienie norm moralnych często jest powodem nieporozumienia. Dla jednych uzasadnienie „z wiary” czy „w wierze” jest rozumiane jako źródło wyłączone dla dedukcji norm; dla innych natomiast jako gwarancja ostateczna weryfikacji tych norm w doświadczeniu. Przy uzasadnieniu „normy materialnej” (treści normy) w procesie jej kształtowania teolog musi wziąć pod uwagę dane tak Objawienia, jak i refleksji filozoficznej. Proces ten przebiega od ujęcia intelektualnego wartości do normy, a nie odwrotnie, jak to czasem twierdzi się w neokantyzmie. Kolejno prelegent omówił uzasadnienie *universale sociale* normy jako przykazania i uzasadnienie *universale individuale* normy-imperatywu sumienia i ich kryteria (teleologiczne i deontologiczne) na dwu różnych płaszczyznach: społecznej i osobowej. Zakończył swój referat stwierdzeniem: „Chrystus jest jedynym i prawdziwym fundamentem tak osoby jak i norm moralnych chrześcijanina”. Wydaje się, że dopiero w punkcie, na którym E. Chia vac ci zakończył swe rozważania, jawi się problem uzasadnienia norm moralnych w teologii: w jaki sposób Chrystus jako osoba może być i jest faktycznie fundamentem (uzasadnieniem) norm moralnych społecznych i indywidualnych chrześcijanina? Na to pytanie ani referat, ani głosy w dyskusji odpowiedzi nie dały. W historii teologii moralnej natomiast nie brak rozważań, które mogłyby rzucić wiele światła na ten temat.

Oprócz dwu konferencji ramowych o uzasadnieniu norm moralnych w teologii i w marksizmie wygłoszonych na posiedzeniu plenarnym w pierwszym dniu, obrady kongresu dotyczyły się w siedmiu grupach roboczych. Każda z grup miała za przedmiot dyskusji jakiś aspekt szczegółowy wraz z referatem wstępnym, poruszającym problemy leżące u podstaw uzasadnienia norm moralnych w teologii czy marksizmie.

Jeśli chodzi o uzasadnienie norm moralnych w marksizmie, to obok wyżej omówionego referatu C. Cardia dwa inne referaty, wprowadzające do dyskusji w grupach, raczej odbiegały od głównej tematyki kongresu. Referat P. Latorre dotyczył możliwości etyki w marksizmie naukowym L. Altussera, a referat A. Bondolfiego omówił zagadnienie faktu moralnego u E. Blocha. Ponieważ ich rozważania nie wyszły poza ogólnie znane tezy etyki marksistowskiej tych autorów, a czytelnikowi są znane z lepszych opracowań polskich, dlatego pomijam tutaj omawianie tych dwu referatów. Warto może tylko odnotować ważne, moim zdaniem, postawienie przez A. Bondolfiego problemu „obecności — nieobecności” teodycei we współczesnej teologii, zwłaszcza teologii moralnej, i konsekwencji dla rozważań na temat moralności dotyczących tak treści jak i metody.

Dwa inne referaty, wprowadzające do dyskusji w grupach, poruszały sprawę norm moralnych w Piśmie św. Referat G. Barbaglio pt. *Il lieto annuncio e l'appello di Gesù. Regno di Dio imminente e sue implicanze etiche* nie wnosi nic nowego poza znanymi tezami na ten temat, zwłaszcza Ch. Dodda, R. Schnackenburga czy C. Spicqa. Natomiast D. Capone z Akademii Alfonsianum z Rzymu wygłosił interesujący referat na temat: *La norma morale e Gesù*. Autor wychodzi w swych rozważaniach z założenia, że każdy wybór moralny konkretny, jako ekspresja prawdy moralnej ma u swych podstaw sąd sumienia. Problem więc polega na tym, czy istnieje jakieś kryterium, na podstawie którego można określić, czy czynnik normatywny sądu sumienia jest słuszny, uzasadniony tak w wypadku sądu sumienia indywidualnego, jak i w wypadku sądu sumienia wspólnotowego?

D. Capone omawia kolejno trzy odpowiedzi, jakie dają na to pytanie 1. teologia moralna kazuistyczna, 2. kultura współczesna, 3. teologia moralna posoborowa.

Odpowiedź teologii kazuistycznej, opartej czy to na metafizyce esencjalnej, czy to na nominalizmie, atomizowała życie moralne, rozważając je jako szereg poszczególnych aktów-środków do osiągnięcia celu eudajmonistycznego. Użyteczność i szkodliwość (a więc dobroć i zło) określana była na podstawie zgodności lub niezgodności aktu z prawem powszechnym, obiektywnym, wypisanym w naturze człowieka (pojętej jako istota metafizyczna), a poznany przez rozum w sposób ogólny i abstrakcyjny. To prawo powszechne, poznane przez rozum człowieka, to jego prawo naturalne. Elementy konkretne i historyczne były tu uważane jako „okoliczności” dodatkowe. Niezmiennność Boga-boskości (bo tak rozumiała istotę Boga metafizyka esencjalna) leżała u podstaw niezmienności i prawa naturalnego. Dobro i zło aktu szczegółowego, to zgodność lub niezgodność z porządkiem istotowym, wyznaczonym przez naturę człowieka. D. Capone widzi przyczynę tak ujętej moralności w metafizyce esencjalnej, która odeszła od autentycznej metafizyki bytu (zwłaszcza bytu osobowego, jeśli idzie o człowieka) św. Tomasza.

Kultura i filozofia współczesna odrzuciła nie tylko metafizykę esencjalną, ale wszelką metafizykę, redukując rzeczywistość człowieka do zwykłej egzystencji indywidualnej. D. Capone podkreśla paralelizm między filozofią współczesną a filozofią stoicką, z tym że stoicka miała charakter religijny. Sumienie stoików zostało zastąpione przez wiedzę naukową, a ich racjonalizm kosmiczny przez racjonalizm pozytywistyczny. Jednostka ludzka, mimo oporu egzystencjalizmu, coraz bardziej ustępuje miejsca w rozważaniach innych filozofii współczesnych kolektywizmowi. Moralność ustępuje miejsca polityce, a odpowiedzialność osobista — odpowiedzialności zbiorowej. Dobro i zło widzi się bardziej w stosunkach wspólnotowych, niż w sądzie sumienia indywidualnego czy w decyzjach osobowych.

Teologia moralna posoborowa, dla której *subiectum theologiae* jest Bóg w swej tajemnicy, objawiony historycznie w osobie Jezusa

Chrystusa, pragnąc ukazać lepiej ścisły związek życia chrześcijańskiego z misterium Chrystusa, odrzuca ujęcie podmiotu życia moralnego kazuistyki (człowiek-abstrakt w swej powszechności logiczno-metafizycznej), kultury współczesnej (człowiek-masa w swej powszechności społeczno-kosmicznej), jak i egzystencjalizmu (człowiek indywidualny zamknięty w świadomości swego ja). Teologia moralna teo-chrystocentryczna ujmuje jako podmiot działania i działanie jest partycypacją osobową w bycie „fontalnym” Boga-Trójcy. Działanie moralne dobre będzie wtedy, kiedy będzie realizacją bytową tak pojętej osoby chrześcijanina. Porządek ontologiczno-sakramentalny historii zbawienia, zaofiarowany ludzkości przez Boga w Chryście staje się więc zasadą i normą porządku moralnego. Tylko tak pojęty podmiot przez swoje działanie moralne, według D. Capone, zdolny jest przezwyciężyć dramaty życia wynikające z kolektywizmu (niedoceniające osoby), jak i indywidualizmu (niedoceniające społeczności). Prawda moralna jest tutaj nieczym innym jak synchronizacją naszych wyborów i decyzji z realną obecnością Chrystusa w nas i w naszych wspólnotach. Do ujęcia tej synchronizacji nie potrzebne są objawienia nadzwyczajne; zdolności rozumu praktycznego usprawnione cnotami moralnymi i teologicznymi oraz darami Ducha św. są wystarczającymi środkami do jej poznania. Prawda moralna chrześcijanina będzie więc harmonią jego działania z Chrystem Prawdą, Drogą i Życiem. Nie jest to prawda typu logiczno-metafizycznego na sposób filozofii greckiej lub ideologii współczesnych. Jest to prawda życia, którą nie tyle należy poznawać co przeżywać i realizować w swym życiu. W Kościele na jej straży stoi nieomylny urząd nauczycielski.

Jak tę prawdę w konkretnym działaniu można „odczytać”, aby się stała kryterium obiektywnym sądu sumienia chrześcijańskiego, czyli jak dostrzec zgodność naszego działania moralnego z obecnością Chrystusa w nas i w naszych wspólnotach, niezbyt jasno wynika z rozważań zbyt teoretycznych D. Capone. Tak dziś jak i w przeszłości, wielu przecież odwołuje się do tej właśnie zgodności, której w żaden sposób nie mogą dostrzec inni. Wiadąc więc, że bez uwzględnienia innych czynników (kryteriów) życia moralnego nie sposób ująć tej zgodności lub niezgodności postępowania z obecnością Chrystusa w nas. Na usprawiedliwienie teoretycznych rozważań D. Capone należy zaznaczyć, że szuka on bardziej podstaw ontologiczno-osobowych działania moralnego, niż uzasadnienia norm moralnych w konkretnym działaniu. Dla bliższego zapoznania się z krytyką teologii moralnej manualistów oraz z propozycją odnowy posoborowej, odsyłam do dwu prac o. D. Capone: *Introduzione alla teologia morale* (Ed. Dehoniane, Bologna 1972, s. 154) i *L'Uomo è persona in Cristo* (tamże 1973, s. 200).

Dwa następne referaty wprowadzające do dyskusji w grupach miały raczej charakter filozoficzny. Pierwszy z nich pt. *Fondazione aristotelica e fondazione analitica delle etica* wygłosił F. Compagnoni z Fryburga (Szwajcaria). Jak wskazuje tytuł referatu, prelegent zajął się w nim uprawomocnieniem etyki w pismach Arystotelesa i w pracach etyków współczesnych. W pismach Arystotelesa wyróżnił dwa rozwiązania: 1. zaprezentowane przez filozofa w *Etyce Nikomachejskiej*, ks. VI, 2, które opiera się na analizie struktury i przedmiotu rozumu praktycznego, i 2. z *Topiki*, ks. VI, 6, które odwołuje się do teorii nauki. Według F. Compagnoni'ego, nauka Arystotelesa ma nadal dla nas znaczenie nie tylko historyczne (czy archeologiczne), ale wysoce teoretyczne. Nauka jego zajmuje czołową pozycję w rozważaniach wielu etyków i matematyków tak na zachodzie, jak i na wschodzie Europy.

Jako przykład uzasadnienia czy raczej uprawomocnienia analitycznego etyki F. Compagnoni zaprezentował w sposób jasny i obiektywny wyniki szkoły polskiej, zwłaszcza wypracowane przez T. Stycznia i H. Ju-

rosa, znane mu z prac publikowanych w języku niemieckim. Podkreślił też wkład rozważań etyczno-antropologicznych kard. K. Wojtyły dla formacji szkoły polskiej. Ta część referatu wzbudziła duże zainteresowanie ze strony uczestników i ona też była przedmiotem dyskusji. Uczestnicy kongresu postulowali, aby prace autorów polskich były uprzystępnione włoskim czytelnikom czasopism teologicznomoralnych. Warto dodać, że sam, F. Campagnoni, dominikanin włoski, wykładający teologię moralną fundamentalną we Fryburgu szwajcarskim w języku niemieckim, znajduje się pod wpływem I. Bocheńskiego. Dzięki jego pomocy zapoznaje się z osiągnięciami szkoły lwowsko-warszawskiej, z pracami M. Ossowskiej i z aktualną myślą etyczną w Polsce.

Drugi referat o charakterze filozoficznym wygłosił S. De Guidi. Omówił w nim personalistyczne uzasadnienie norm (*La fondazione personalistica della norma morale*). Jego tok rozumowań jest podobny do przedstawionego wyżej u D. Capone. Chodzi mu o szukanie ontologiczno-dynamicznej podstawy dla doświadczenia powinności moralnej. Na początku swego referatu prelegent ujął swą tezę w jednym zdaniu: „Osoba ludzka jako akt bytu osobowo-dynamicznego dla swej osobowości jest fundamentem (zakotwiczeniem) ontologicznym doświadczenia powinności moralnej ujętej bezpośrednio przez samoświadomość” (La persona come atto d'essere personale energetico per la sua personalità è la fondazione ontologica dell'esperienza dell'obbligo morale immediatamente percepito dall'autocoscienza). Rozważania S. De Guidiego są właściwie wyjaśnieniem tego wstępnego określenia uzasadnienia personalistycznego normy moralnej. Autor ukazuje kolejno, że chodzi tu o personalizm ontologiczny (a nie fenomenologiczny czy psychologiczny), ujęty metodą filozofii fenomenologicznej; celem zaś jest poznanie ontologicznych i osobowych podstaw doświadczenia powinności (zadania moralnego) jawiącej się ciągle bytowi osobowemu na poziomie jego świadomości. S. De Guidi zaznacza, że nie chodzi mu o fundament, ale raczej o *fondazione ontologico-dinamica* doświadczenia powinności-zadania moralnego. Jest to „fundament” widziany w swym działaniu, w swym dynamizmie ciągłego „nośnika” działań moralnych. Prelegent uważa, że doświadczenie powinności-zadania moralnego jest wcześniejsze od doświadczenia prawa, normy czy imperatywu moralnego. Stąd sądzi, że uzasadnienie ontologiczne powinności jest połową odpowiedzi na pytanie o uzasadnienie normy moralnej. Autor, jak zaznaczyłem, posługuje się w swych analizach metodą fenomenologii, kładąc nacisk na transcendencję osoby ludzkiej w stosunku do świata i społeczności oraz ukazując otwartość osoby na innych ludzi i na Boga, zwłaszcza w miłości i w ofiarowaniu się innym. Jak w wypadku rozważań D. Capone, tak i teraz, wypada stwierdzić, że są to rozważania wielce teoretyczne na temat raczej „zakotwiczenia” ontologicznego działań moralnych, niż uzasadnienia normy moralnej. Nie chodzi im o szukanie fundamentu w sensie statycznym, ale o ukazanie dynamizmu ontologicznego i osobowego, na którym te działania (doświadczenia) moralne się zasadzają lub opierają.

S. Privitera w swej grupie mówił o uzasadnieniu norm moralnych w teologii niemieckiej, zwłaszcza w ujęciu J. Fuchsa, B. Schüllera, F. Böcklego i K. Demmera. Zainteresowanych odsyłam do jego pracy pt. *L'Uomo e la norma morale. I criteri d'individuazione della norme morali secondo i teologi moralisti di lingua tedesca* (Ed. Dehoniane, Bologna 1975, s. 295).

Interesujący i oryginalny referat na temat doświadczenia moralnego w Kościele wygłosił R. Meneghelli. Choć nie dotyczy on wprost problemu uzasadnienia norm moralnych, ma z nim wiele punktów styecznych. Prelegent wychodzi z opisu doświadczenia moralnego katolików, które oscyluje między doświadczeniem bezwarunkowego posłuszeństwa prawu, doświadczeniem napięcia między prawem a miłością, a doświadczeniem odrzucenia prawa w imię miłości. Te różne doświadczenia przeżywania moralności

w Kościele są, według R. Meneghelli'ego, odzwierciedleniem różnych eklezjologii, jak i rozmaitych koncepcji człowieka i jego miejsca w świecie. Autor pomija omawianie eklezjologii, zajmując się przede wszystkim koncepcjami człowieka, które leżą u podstaw różnych doświadczeń moralnych chrześcijan.

W doświadczeniu moralnym jako bezwarunkowym posłuszeństwie prawu leży koncepcja rzeczywistości ludzkiej jako porządku obiektywnego i powszechnego, ustanowionego przez Boga raz na zawsze. Porządek ten człowiek może poznać rozumowo, zwłaszcza dzięki autentycznej interpretacji magisterium Kościoła.

U podstaw zaś doświadczenia miłości nieograniczonej żadnym prawem leży koncepcja rzeczywistości ludzkiej nie tyle jako porządku obiektywnego i powszechnego, ale jako porządku historycznego i konkretnego, a więc zmiennego, który człowiek ma zadanie budować, opierając się na doświadczeniu ujętym krytycznie i w miłości dla Królestwa Bożego. Według prelegenta, obydwie koncepcje człowieka i oparte na nich doświadczenia moralne prowadzą często do jednostronności i ekstremizmów w życiu chrześcijańskim. Aby tego uniknąć, autor proponuje nowe rozważanie roli prawa w życiu moralnym i jego stosunku do sumienia osobowego, podkreślając tak konieczność prawa, jak i jego historyczne uwarunkowania jego sformułowań. Prawo jest ustanowione przez człowieka dla człowieka. Nie jest to jednak ustanowienie arbitralne. Jest to ludzka interpretacja planu Bożego względem człowieka. Jako pochodzące od Boga prawo jest konieczne, ale jako uwarunkowane ludzką egzystencją historyczną nosi na sobie znamię zmienności, podobnie jak sama egzystencja. Stąd też posłuszeństwo absolutne prawu wcale nie musi świadczyć o autentycznym posłuszeństwie Bogu w Chrystusie. Wręcz przeciwnie, może stać się przeszkodą dla niego lub zasłoną, jak to miało miejsce i ma nadal dzisiaj w postawie faryzejskiej, która dla ludzkiej tradycji przekracza fundamentalne prawo Boże. Do Boga człowiek zbliża się przez miłość, a nie przez bezduszne zachowanie prawa. Życie miłości z drugiej strony nie może lekceważyć treści prawa, jak to się dzisiaj obserwuje nie tylko u zwolenników etyki sytuacyjnej, ale i wypowiadających się za „wyborem fundamentalnym” miłości.

Aby uniknąć tych jednostronności, autor proponuje uznanie wolności sumienia wobec prawa nie tylko *de facto*, jak to nauczała teologia moralna tradycyjna, ale i *de iure*. Ponieważ prawo nie jest niczym innym, jak uogólnieniem doświadczenia moralnego, konkretniej sądu sumienia, we wzajemnym ich stosunku, musi być odrzucone przeciwstawianie prawa sumienia, a uznany stosunek korelacji, w którym się doceni lepiej rolę subsydiarną, pomocniczą prawa w podejmowaniu decyzji moralnej czy sądu sumienia. We właściwym doświadczeniu moralnym w Kościele, miłość Boga i człowieka winna stać na pierwszym miejscu, a sumieniu należy zapewnić pierwszeństwo *de iure* wobec prawa. Nie będzie wtedy miejsca dla miłości bez prawa i na prawo bez miłości w życiu chrześcijańskim. W każdej decyzji czy sądzie sumienia, motywowanym przez miłość, treść prawa będzie wzięta poważnie pod uwagę. Tylko w ten sposób uniknie się działań krańcowych: poskuszeństwa bezwarunkowego prawu bez miłości i miłości o podejrzanej treści. Odpowiedzialność moralną przecież ponosi w ostatecznym rozrachunku podmiot działający (*actiones sunt suppositorum* św. Tomasa), a nie prawo czy inny element życia moralnego.

Z punktu widzenia socjologicznego problematyką uzasadnienia norm zajęł się A. Palo w swym referacie pt. *Fondazione e formazione della norme. Analisi socio-culturale*. Po omówieniu problemu genezy, formowania się i upadku normy w życiu społecznym, posługując się w swej analizie kategoriami socjologicznymi zmian, konfliktu i uznania społecznego, ukazał następnie dwa modele ustanowienia norm, wprowadzenia jej w życie i wreszcie jej upadku na poziomie społeczno-kulturowym: 1. model autorytatywny

w instytucjach o charakterze totalitarnym, 2. model partycypatywny w instytucjach demokratycznych. Dyskusja w tej grupie skoncentrowała się na propozycji prelegenta, aby omówić funkcjonowanie tych dwu modeli we wspólnotach kościelnych, w prawie kanonicznym i w teologii moralnej.

Na jednym z końcowych posiedzeń plenarnych uczestnicy kongresu zajęli się odpowiedzialnością tak chrześcijan, jak i marksistów w dziedzinie bioetyki, ekologii, ekonomiczno-społecznej i rozwoju Trzeciego Świata. Stwierdzono zgodnie, że te palące sprawy współczesnego świata i społeczeństwa włoskiego apelują do sumień tak chrześcijan, jak i marksistów. Wszyscy dostrzegają ważność poszukiwań, wysiłków i zadań czekających na rozwiązanie w tych dziedzinach. Wspólne działanie tutaj jest nie tylko możliwe, ale i konieczne.

Omówienie problematyki kongresu może czytelnikowi dać lepsze spojrzenie na całość poruszanych na nim zagadnień, niż miał uczestnik, który wysłuchał dwu lub trzech referatów.

Znaczenie kongresu polega bardziej na postawieniu problemu przez uczonych, niż na rozwiązaniach, jakie zaprezentowali. Był to bowiem problem prawie pomijany we włoskim piśmiennictwie teologicznomoralnym i pierwszy raz w historii towarzystwa włoskich moralistów stał się tematem obrad ich kongresu. Stąd też poza niewielkimi wyjątkami większość rozważań nie pretendowała do oryginalności przedstawiając raczej wyniki teologów i etyków niemieckich, angielskich czy polskich.

Choć temat kongresu określono jako *Fondazione della norma morale*, mówiło się na nim o wielu innych zagadnieniach pokrewnych. Należy też zwrócić uwagę, że termin włoski *fondazione* jest mniej sprecyzowany niż polskie uzasadnienie, usprawiedliwienie, uprawomocnienie, może bowiem znaczyć także tyle, co polskie zakotwiczenie, ugruntowanie, zakorzenienie i jest tak samo mało jasny, jak i wymienione polskie terminy.

Jak wynika z przedstawionej problematyki kongresu, prelegenci operowali różnymi pojęciami *fondazione* oraz odnosili je do rozmaitych przedmiotów. *Fondazione* było nieraz ujmowane jako uzasadnienie norm czy ich usprawiedliwienie, jako szukanie fundamentu, podstawy, bazy na poziomie teorii etycznych lub uzasadnienie sensu fundamentu norm na poziomie metaetycznym. Występowało więc pojęcie statyczne uzasadnienia, którym operowała jedna grupa prelegentów. Drugie pojęcie *fondazione*, które można by nazwać dynamicznym, zwłaszcza w ujęciu D. Capone i S. De Guidi'ego, to właśnie poszukiwanie „zakotwiczenia” personalistyczno-ontologicznego, nie tyle norm co samego działania lub doświadczenia moralnego. Rozbieżności dotyczyły więc nie tylko pojęcia uzasadnienia, ale i tego co się chce uzasadnić. Choć według intencji organizatorów miała to być norma moralna, to jak widzieliśmy mówiło się o uzasadnieniu czy uprawomocnieniu etyki, (F. Compagnoni), o uzasadnieniu doświadczenia powinności-zadania moralnego (S. De Guidi), o uzasadnieniu sądu sumienia czy decyzji moralnej (D. Capone), o uzasadnieniu norm moralnych dalszych (przykazań) i norm moralnych bliższych czyli imperatywów sumienia (E. Chia vac ci). Każdy autor operował innym pojęciem uzasadnienia i starał się uzasadnić inny element życia moralnego czy etyki. To świadczy o różnorodności poruszanej problematyki, ale jest również wynikiem wielu niejasności tego zagadnienia.

Jedno jest pewne, że każdy aspekt życia moralnego może być przedmiotem uzasadnienia i możemy operować różnymi pojęciami uzasadnienia. Trzeba więc pracy metaetyków, aby opracowali klasyfikację uzasadnień i ich układ hierarchiczny. Nawet dla laika jest już oczywiste, że czym innym jest uzasadnienie normy, uzasadnienie powinności, uzasadnienie wartości (o którym nie mówiło się na kongresie), uzasadnienie imperatywu sumienia, a jeszcze czym innym uzasadnienie doświadczenia lub działania moralnego, czy wręczte uzasadnienie porządku moralnego, czym się zajął J. De Finance

w swej *Etyce*, odróżniając uzasadnienie normy moralnej od uzasadnienia normy moralności.

Jaką rolę będą odgrywać w tych uzasadnieniach kryteria teleologiczne, deontologiczne czy inne jest już następnym problemem. Należy przede wszystkim dobrze określić samo pojęcie uzasadnienia, następnie aspekt „centralny” życia moralnego, który chce się uzasadnić, a od którego zależy cały porządek moralny. Inaczej będzie tak, jak to się robi dotychczas, że pierwszy element (aspekt) życia moralnego uzasadnia się przez drugi, drugi przez trzeci, itd., a wreszcie ostatni uzasadnia się przez pierwszy (lub jeden z kolejnych), a więc wraca się do punktu wyjściowego (*circulum vitiosum*). Następnie należałoby jasno określić, czy się szuka fundamentu jakiegoś aspektu życia moralnego (poziom etyczny), czy też się chce uzasadnić sens fundamentu uzasadniającego ten aspekt (poziom metaetyczny), co zaznaczył na wstępie swego referatu E. Chiavacci, ale nie uwzględnił należyście w dalszym toku swych rozważań.

Jak widać z tych kilku uwag końcowych, polska szkoła tak etyków katolickich, jak i marksistowskich, dla której zagadnienie to od lat stanowi przedmiot zainteresowań i dyskusji, może poszczycić się większą precyzją ujęć i bogatszą literaturą. Wiele jednak spraw, poruszonych przez kongres moralistów włoskich, może stać się punktem startu do nowych przemysleń i dyskusji na ten tak ważny temat, zarówno dla etyki filozoficznej, jak i teologii moralnej.

o. Edward Kaczyński OP, Rzym

2. Wizyta prof. dr W. Molinskiego

W dniach 18—24 kwietnia 1977 r. przebywał w Polsce prof. dr Waldemar Molinski jako gość Akademii Teologii Katolickiej. Prof. Molinski, członek Towarzystwa Jezusowego, studia odbywał m. in. we Frankfurcie, Innsbrucku, Barcelonie, Lowanium i Monasterze. Był profesorem uniwersytetu w Berlinie Zachodnim, obecnie jest profesorem zwyczajnym w stosunkowo niedawno powstałym uniwersytecie w Wuppertalu, gdzie wykłada teologię systematyczną i jest organizatorem Wydziału Teologicznego.

Z zainteresowań jest przede wszystkim moralistą i do tej dziedziny głównie należą hasła opracowane przez niego w leksykonie *Sacramentum mundi* (Freiburg i Br. 1967—1969) i w jego wersji kieszonkowej *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Freiburg i Br. 1972—1973) jest trzecim po Rahnerze i Mörsdorffie co do ilości napisanych haseł autorem). Cechuje go w dużej mierze nastawienie praktyczno-pastoralne, co przejawia się w jego publikacjach. Do bardziej znanych i ważniejszych jego pozycji książkowych należą: *Diskussion um die Taufe; Zölibat heute; Mischehe* (2 tomy). Świeżo się ukazało jego dziełko *Ehe in der Geschichte*, Aschaffenburg 1976, w której przedstawia kształtowanie się koncepcji małżeństwa poprzez w dziejach chrześcijaństwa. Jest też współwydawcą i autorem wielu haseł w *Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie*, Wien 1975.

W czasie pobytu w Polsce prof. Molinski wygłosił na ATK odczyt otwarty pt. *Uczestnictwo we mszy niedzielnej. Obowiązek i jego wypełnienie*.

Przedstawił on w historycznym zarysie dzieje kształtowania się nauki i dyscypliny kościelnej odnośnie uczestniczenia we mszy niedzielnej, a następnie zapoznał z trudnościami, na jakie napotyka wypełnienie tego przykazania w jego kraju. W poszukiwaniu rozwiązań niełatwego problemu prelegent przeanalizował racje, jakie zwykle wierni podają dla usprawiedliwienia absencji lub wręcz niechęci do uczestniczenia we mszy niedzielnej. Najczęściej są to: potrzeba wypoczynku, względy rodzinne, w tym, także uczestniczenie w nabożeństwie wyznania któregoś z członków rodziny. Do

innej grupy usprawiedliwień należy: chęć modlenia się w ciszy i samotności — „w duchu i prawdzie”, bądź też zastrzeżenia co do znaczenia mszy, w urzeczywistnianiu wiary responsoryjnej lub twierdzenie o niewielkiej przydatności liturgii mszalnej dla życia chrześcijańskiego ze względu na rozmaite niedociągnięcia w samej celebracji. Najpoważniej brzmią wątpliwości wysuwane odnośnie do prawa nakładania przez Kościół przykazania *sub gravi*, względnie jego celowości jako formy rozwiązania legalistycznego, podczas gdy należałoby raczej dążyć do tego, żeby wierzący uczestniczył we mszy niezależnie dobrowolnie i z wewnętrznej potrzeby.

Jednym z warunków poprawy sytuacji w tej dziedzinie jest, według profesora zachodnioniemieckiego, zmiana struktury i uwarunkowań współczesnego życia w kierunku poprawy jego jakości i uwolnienia człowieka od nadmiernych obciążeń i stresów. Z punktu widzenia moralisty i duszpasterza ważna jest lepsza interpretacja samego przykazania oraz jego trafniejsze uzasadnienie i motywacja. Chodzi tu przede wszystkim o podkreślenie sensu i znaczenia uczestnictwa we Mszy dla prawdziwie chrześcijańskiego życia. Dużą rolę odgrywa tu wychowanie ludzi do coraz pełniejszego przeżywania liturgii mszalnej i szczególnie troska o atrakcyjność i angażujący uczestników sposób samej celebracji.

W Katolickim Uniwersytecie Lubelskim nasz gość wygłosił referat, w którym mówił o *Miłości jako subiektywnym i obiektywnym celu małżeństwa*

We wstępie prelegent zwrócił uwagę na znaczenie badań nad dziejami kształtowania się koncepcji teologicznych, gdyż pozwalają one lepiej poznać zagadnienia oraz ich genezę i rozwój w świetle uwarunkowań historycznych. Następnie przeszedł do problemów małżeństwa dzisiaj szczególnie dyskutowanych; należą do nich nierozzerwalność małżeństwa, istota jego sakramentalności oraz kwestia kompetencji władzy (państwa czy Kościoła) w stosunku do małżeństwa.

Istotne znaczenie w rozważaniach nad małżeństwem ma problem jego celu. Łączy się to z samą koncepcją małżeństwa. Chrześcijaństwo początkowo nie miało jego własnej wizji (Ewangelia nie podaje systematycznego ujęcia tego zagadnienia), lecz ją przejęło z tradycji judaistycznej. Wobec demoralizacji w dziedzinie seksualnej Kościół pierwszych wieków zajął postawę obronną i w oparciu o współczesne mu poglądy etyczne głosił pewien pesymizm seksualny, potrzebę surowego traktowania spraw płci, nienawidząc do ciała, stawiając przy tym kobietę niżej od mężczyzny. Już jednak w tym okresie Kościół uczył o wartości małżeństwa jako instytucji ustanowionej przez Boga, która ma zasadnicze znaczenie dla realizacji zbawienia, przygotowując w ten sposób drogę do dalszego rozwoju teologii małżeństwa.

Dużą zasługę ma średniowiecze, które dostrzegło w dziedzinie seksualnej pozytywne wartości i rozwinęło naukę o celach małżeństwa.

Do przewyższenia średniowiecznych rygorystycznych zapatrywań na motywy zawierania i korzystania z małżeństwa niemało się przyczyniła szkoła paryska XV w. Dalszym etapem było rozwinięcie nauki o celach subiektywnych małżeństwa przez uczonych XVI w., zwłaszcza Th. Sanchez'a i B. Ponce de Leon. Doktryna ta spotkała się z ostrym sprzeciwem ze strony przedstawicieli rygorystyki przede wszystkim jansenistów) XVII w. Obok tendencji do wysuwania miłości jako subiektywnego celu małżeństwa, a prokreacji jako jego celu obiektywnego, można dostrzec próby w kierunku łączenia subiektywnych dóbr małżeństwa z jego celami obiektywnymi. Znalazło to wyraz w nauce Alberta W., w *Katechizmie Rzymskim* i szczególnie dobitnie w enc. *Casti Connubii*.

Tendencje do uznania miłości za cel obiektywny i subiektywny małżeństwa spotykamy u kilku teologów niemieckich XIX w.; duży wkład wniosła tu również nauka Piusa XII; ten kierunek w umiarkowanej formie kontynuowała teologia po II wojnie.

Znamienna jest tutaj doktryna Soboru Watykańskiego II, który wprawdzie umyślnie pominął zagadnienie hierarchii celów, lecz wyraźnie uznał, że korzystanie z małżeństwa jest dobre i słuszne, jeśli odbywa się w sposób odpowiadający godności człowieka, przypisując mu pozytywną i wysoką wartość. Znajduje to swoją podstawę w uznaniu szczególnie wielkiego znaczenia miłości małżeńskiej (por. KDK 49—51).

Zywe dyskusje po obu prelekcjach służyły pogłębieniu poruszonej problematyki i świadczyły o wyraźnym zainteresowaniu nią.

Prof. Molinski wygłosił też odczyty w wyższych seminariach duchownych: częstochowskim w Krakowie, w Nysie i Wrocławiu.

W podróży po kraju, który — jak sam profesor chętnie przyznawał — jest ojczyzną jego przodków (w czwartej generacji), odwiedził również byłe obozy w Majdanku i Oświęcimiu oraz Jasną Górę.

ks. Jan Pryszynt, Warszawa

3. Tematyka zebrań krakowskiej sekcji dogmatyczno-moralnej w latach 1972—76

Poprzednie sprawozdanie z działalności sekcji dogmatyczno-moralnej Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie (*Collectanea Theologica* 42, 1972, z. 4, 110—114) obejmowało lata 1968—71. Upłynęło zatem pięciolecie, które wypada podsumować i choć ogólnie ocenić. Konkretnie chodzi o scharakteryzowanie 23 zebrań, w których brało udział przeciętnie 10 księży profesorów i tyluż mniej więcej kleryków. Wygłaszano na nich referaty i przeprowadzono ożywione dyskusje. Ich tematyka była dość różnorodna i zarazem aktualna. Można w niej wyodrębnić trzy grupy. Na pierwszą z nich składają się omówienia niektórych dokumentów Stolicy Apostolskiej, ważnych dla teologii moralnej wydarzeń w Kościele i sytuacji tejże dyscypliny w uniwersytetach zachodnich. Drugą grupę tworzą zagadnienia z zakresu wstępu do teologii moralnej i z jej części ogólnej. Trzecią grupę stanowią to aktualne problemy z szczegółowej teologii moralnej.

Ze wspomnianych dokumentów wchodzi tu w grę ogłoszone przez Kongregację Kultu Bożego *Obrzędy Sakramentu Pokuty*, materiały IV Sesji Synodu Biskupów i deklaracja Kongregacji Nauki Wiary dotycząca etyki seksualnej. Referat poświęcony pierwszemu dokumentowi ks. J. Kowalski zatytułował: *Sakrament pojednania w nowym „Ordo Paenitentiae”*. Wykazał przy tym, że nowości w nim należy się doszukiwać nie tyle w sformułowaniach doktrynalnych, co we wskazaniach pastoralnych. Jego autorom bowiem chodziło głównie o to, by skłonić wiernych do pełniejszego i owocniejszego korzystania z sakramentu pojednania. W tym celu uwypuklili w nim wspólnotowość i eklezjalność oraz przypomnieli konieczność i pożyteczność przystępowania do niego.

Treści teologicznomoralne IV sesji Synodu Biskupów zreferował J. Wichrowicz O. P. Najwięcej uwagi poświęcił zasadniczemu tematowi synodu czyli ewangelizacji współczesnego świata. Zajął się też sekularyzacją i ekumenizmem jako sprawami, które na synodzie łączono ściśle z ewangelizacją. To samo też należy powiedzieć o konieczności przeciwdziałania współczesnym naruszeniom podstawowych praw człowieka, potrzebie wykorzystywania środków społecznego przekazywania myśli i roztropnym uprawianiu pluralizmu teologicznego. W dyskusji podkreślono, że właściwie pojmowany pluralizm teologiczny musi się zawsze liczyć z istnieniem tylko jednej prawdy ewangelicznej. W modnej zaś dziś teologii rewolucji nie powinno się dojść do uznania tej rewolucji za moralnie dozwoloną.

J. Wichrowicz przedstawił na jednym z zebrań wymienioną wyżej deklarację poświęconą etyce seksualnej, ukazując jej genezę, wywołane przez

nią reakcje i zawartą w niej treść. W dyskusji zaś zgodzono się, że w przedstawionym dokumencie jest za mało elementu personalistycznego i ściślejszego powiązania spraw płci z miłością.

Z ważnych dla teologii moralnej wydarzeń uwzględniono kongresy zwołane w 700-lecie śmierci św. Tomasza i św. Bonawentury. Na poświęconym im zebraniu J. Wichrowicz zreferował ich tematykę dogmatyczną i moralną. W szczególności zwrócił uwagę na dyskutowaną u dominikanów rolę Ducha Św. w moralności chrześcijańskiej oraz możliwość pogodzenia wolności chrześcijanina z obowiązkiem przyjęcia i stosowania się do norm moralnych. U franciszkanów zaś za ważne uznał przestudiowanie na nowo podstaw norm moralnych, prymatu miłości i mocy wiążącej sumienia.

Natomiast 750-lecie śmierci św. Franciszka skłoniło S. Kafła OFMCap. do przedstawienia myśli tego świętego na temat świata jako sakramentu Boga. Wykazał mianowicie, że Biedaczyna z Asyżu poprzez zasłonę natury dostrzegł jej Stwórcę, czym się właśnie tłumaczy specyficzny stosunek Franciszka do niej.

Z nurtami teologiczno moralnymi na fakultecie Fryburskim w Szwajcarii zapoznał zebranych ks. J. Kowalski. W szczególności zwrócił uwagę na etykę filozoficzną A. F. Utza i M. D. Philippe'a, na doktrynę o współczesnych środkach przekazywania myśli C. J. Pinto de Oliveiry i psychologię moralności J. F. Gronera. W trakcie zaś dyskusji wyjaśnił m. in., jak na tej uczelni moralności prowadzą seminaria naukowe i współpracują z biblistami i patrologami.

Natomiast teologię moralną w Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie przedstawił J. Wichrowicz. Jego zdaniem dyscyplina ta nie posiada tam zbyt silnej pozycji. Wykazuje się jednak prawdziwymi przejawami życia, jak aktualność wykładanych problemów moralnych, angażowanie nowych wykładowców, stworzenie dwóch paralelnych kursów z włoskim i angielskim językiem wykładowym oraz publikacje naukowe. Znacznieszymi zaś profesorami są: L. B. Gillon, F. W. Bednarski, D. Mongillo, F. Giardini, F. Compagnoni i E. Kaczyński.

W wyodrębnionej drugiej grupie zagadnień na czoło wybija się referat ks. M. Kołodziejczyka o jedności teologii dogmatycznej i moralnej. Choć dyscypliny te posiadają w zasadzie odrębne przedmioty materialne, jednak łączą je takie wspólne elementy, jak źródła, przedmiot formalny i metoda. Dlatego prelegent pozytywnie odniósł się do próby połączenia ich, realizowanej przez autorów serii dzieł zatytułowanej *Mysterium salutis*. Postulował, by już obecnie teologię moralną wykładać w seminariach duchownych w łączności z dogmatyczną, przy równoczesnym usuwaniu z niej naleciałości legalizmu i zbędnych analiz szczegółowych.

Cenne także było rozróżnienie w teologii wiadomości, wiedzy i mądrości, którego dokonał R. Kostecki OP. Do wiadomości mianowicie sprowadził on odpowiednią znajomość danych Objawienia, którą zapewnia teologia pozytywna. Wiedzą nazwał logiczne wyjaśnienie, uporządkowanie i powiązanie tych wiadomości w syntetyczną całość, czego znowu dokonuje teologia spekulatywna. Wreszcie za mądrość w teologii uznał ujmowanie wszystkiego w świetle najwyższej zasady i prawdy, którą jest Pan Bóg. W dyskusji natomiast zauważono, że teologia jako nauka mieści w sobie zarówno Objawienie, jak i pewien system filozoficzny. To zaś może grozić włączaniem rzeczywistości boskich w wąskie ramy pojęć i definicji ustalonych przez poszczególne myślicieli.

Do omawianej grupy zaliczały się również referaty ks. J. Kowalskiego i J. Hojnowskiego SCJ. Pierwszy wykazał, że dla teologa-moralisty zasadniczym i obiektywnie pewnym źródłem norm moralnych jest Pismo św. Stąd szczególną pomoc powinna mu zapewniać właściwie uprawiana hermeneutyka biblijna, aktualizująca teksty natchnione, poprzez które człowiek spotyka się z Bogiem i zapoznaje się z Jego wymaganiami względem siebie.

Natomiast drugi referent zwrócił uwagę na pewne bezdroża teologii posoborowej, jak dążenie do ekumenizmu za wszelką cenę, ośmieszanie teologii przedsoborowej, brak wyczulenia na niebezpieczeństwo grożące ze strony ateizmu, kompleks niższości u teologów katolickich, pęd ku nowościom, moda na reinterpretację dogmatów, wyburzanie starego bez budowania nowego, odwracanie się od prawdziwych autorytetów, przewaga tzw. horyzontalizmu, przemilczenie niektórych prawd i kwestionowanie wszystkiego. Szczegółowiej jednak omówił tylko sprawę niewłaściwego pojmowania ekumenizmu.

Zagadnienia z zakresu teologii moralnej ogólnej poruszyli: B. Dyduła SJ, E. Kaczyński OP, T. Ślipko SJ i W. Zmarz OFMConv. Pierwszy w referacie *Marii Ossowskiej charakterystyka oceny i normy moralnej* zwrócił uwagę na pewne niekonsekwencje metodologiczne autorki przy równoczesnym podkreśleniu jej pozytywnych osiągnięć, jak np. uściślenie szeregu pojęć z zakresu moralności. Wskazał również na nieuwzględnione przez nią „zdroworozsądkowe” wnioski, jakie wynikają z potocznych poglądów na działanie moralne. W dyskusji natomiast podkreślono, że w publikacjach *Ossowskiej* wyczuwa się nastawienie antyreligijne, co stawia pod znakiem zapytania obiektywność naukową jej badań. Można też spostrzec u niej pewny brak konsekwencji w wyciąganiu wniosków z przeprowadzonych analiz. Przykładem jest stwierdzenie, że wieloznaczność wyrazów „dobry” i „powinien” nie pozwala formułować zdań powinnościowych.

E. Kaczyński przedstawiając teologię „nowego prawa” św. Tomasza przeciwstawił ją „spirytualistycznym” i „legalistycznym” postawom w teologii moralnej. W ujęciu bowiem Akwinaty nowe prawo Chrystusowe zawiera w sobie jako istotny zarówno element wewnętrzny w postaci łaski Ducha Św., jak i zewnętrzny, którym są przykazania sformułowane w Nowym Testamencie. Z tak zaś pojętym nowym prawem nie zgadza się zarówno ujęcie spirytualistyczne, uwzględniające wyłącznie element wewnętrzny, jak i czysto legalistyczne, w którym znowu poprzestaje się jedynie na podkreślanie elementu zewnętrznego.

Z kolei T. Ślipko omówił zagadnienie dyskutowanego dziś często dynamicznego charakteru prawa naturalnego. Nie zgodził się on ze zdaniem F. Bednarskiego OP, że dynamizm prawa naturalnego w ujęciu św. Tomasza polega na możliwości wyprowadzania wniosków z pierwszych zasad tego prawa i na zmienności tych wniosków. Według niego bowiem w dynamizmie tym chodzi raczej o pobudzenie człowieka przez moralne wartości imperatywnych norm prawa naturalnego do coraz doskonalszego działania.

Wreszcie W. Zmarz podzielił się uwagami na temat heroicznego cnót. Za podstawowe źródło przyjął dekrety wydane za pontyfikatu Jana XXIII i Pawła VI i wykazał, że w nich za heroiczną uznaje się nie tyle nadzwyczajność dokonywanych czynów, co wytrwałe i wierne wypełnianie codziennych zwyczajnych obowiązków.

T. Ślipko zajął się także eutanazją i przeszczepianiem serca, a więc zagadnieniami z trzeciej już grupy. Do eutanazji odniósł się zdecydowanie negatywnie, gdyż uznał ją za czyn wewnętrznie zły i jako taki zawsze zakazany. Uśmierca się w nim bowiem osobą ludzką, której wartość jest nadrzędna. Dlatego nikt z ludzi nie może mieć prawa do skracania jej istnienia, choćby to chciał uczynić z litości i środkami łagodnie uśmiercającymi.

W kwestii transplantacji serca największą trudność dostrzegł ks. Ślipko w ustalaniu momentu śmierci dawcy serca. Jego zdaniem nie można się zgodzić z opinią ks. St. Olejnika, że wystarczy pewność moralna co do wspomnianej śmierci, a nawet konieczne jest pogodzenie się z możliwością pośredniego spowodowania takiej śmierci. Według ks. Ślipki transplantacja serca musi być czynnością moralnie niedopuszczalną, dopóki medycyna nie będzie stwierdzała zgonu dawcy serca w sposób naukowo pewny.

Szczegółowym też zagadnieniem, bo rolą czynników filozoficzno-religij-

nych w powstawaniu nałogu alkoholowego, zajął się M. Lisowski OFMConv. Zwrócił uwagę na trzy dotyczące tego zagadnienia teorie. Pierwszą, za której autora uznał A. Szczypiorskiego, nazwał metafizyczno-mistyczną. Według niej tzw. pseudometafizyka i pseudomistyka kieliszka rodzi się z braku autentycznej mistyki religijnej. Druga teoria, nazwana egzystencjalno-teologiczną, przypisywana H. J. Clinebellowi, tłumaczy uciekanie się człowieka do alkoholu chęcią pozbycia się lęku egzystencjonalnego i zapewnienia sobie przeżyć ekstatycznych i transcendentalnych. Wreszcie trzecią jest teoria nerwic cywilizacyjnych H. Marcuse'a, która jako przyczynę alkoholizmu podaje nerwice. Znerwicowany bowiem dzisiejsza cywilizacją człowiek szuka ratunku m. in. w alkoholu.

Do omawianej grupy należał także referat Francuza, J. P. Jossua OP, który dotyczył współczesnego rozumienia zbawienia głoszonego przez Ewangelię. Należy je pojmować w trzech ściśle ze sobą powiązanych wymiarach: ziemskim, świeckim i historycznym. Ziemskim, bo dokonuje się ono w sposób pozytywny w zwyczajnej egzystencji człowieka na ziemi. W wymiarze świeckim — z tej racji, że zbawienie wymaga swoistej demityzacji wszechświata, wykazania autonomii wszystkich rzeczywistości ziemskich i realizowania się w takim konkretnym świecie, jaki został przez Boga dany człowiekowi. Wreszcie zbawienie trzeba pojmować w wymiarze historycznym, gdyż dokonuje się ono w ciągu historii ludzkości i z kolei samo posiada własną historię.

Kolejny referat ks. J. Hojnowskiego dotyczył poglądów katolickich i protestanckich teologów na temat ekumenizmu, które sformułowali w piątej części zbiorowego dzieła *Neues Glaubensbuch* w 1973 r. Zdali oni sobie sprawę z wprost nieprzezwycięzalnych różnic dogmatycznych. Dlatego za jedynie możliwe uznali złączenie się wszystkich chrześcijan we wspólną obronę zagrożonej dziś wszelkiej wiary w Boga, zgodnej współpracy w sprawach doczesnych oraz przyjęciu w chrześcijaństwie pluralizmu wyznaniowego, podobnego do wielości średniowiecznych szkół teologicznych i odmiennych typów duchowości. Tę ostatnią propozycję prelegent uznał za bardzo niebezpieczną i dlatego stanowczo ją odrzucił. Dyskusja zaś wykazała, że winę za niepokonalność barier doktrynalnych niesłusznie przypisuje się jedynie stronie katolickiej.

Na przedstawianych zebraniach zajęto się również etyką niektórych stanów. B. Brzuszek OFM ukazał teologiczne podstawy życia i poświadczenia zakonnego w Kościele i świecie. Do podstaw tych zaliczył najpierw sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, które wymagają także od osób zakonnych intensywnego życia chrześcijańskiego. Do tego dochodzi u nich profesja zakonna, w której Bóg dokonuje ich konsekracji. Oni zaś naznaczeni znamieniem kapłaństwa wspólnego składają Mu w ofierze całą swoją osobę i ślubują żyć w Kościele według wymagań rad ewangelicznych.

O. Filek OCD scharakteryzował doświadczenie mistyczne, poprzez które specjalnie obdarowani łaskami chrześcijanie niejako doświadczalnie poznają i przeżywają Boga. W ten sposób uzupełniają i udoskonalają swoją wiarę. Wymaga się jednak od nich wysokiego stopnia doskonałości moralnej. Ta zaś nie może się obejść bez zwyczajnych środków uświęcenia, jak żywa wiara, asceza, przystępowanie do sakramentów św. i uczestniczenie w liturgii. Zawsze też do ostatecznego rozstrzygnięcia o wiarygodności tajemniczego doświadczenia mistyków musi być upoważniony Nauczycielski Urząd Kościoła.

Natomiast R. Kostecki omówił sakramentalność i kolegialność biskupstwa według św. Tomasza i Vaticanum II. Sprawa ta interesowała głównie dogmatyków. Dla moralistów zaś ważne było podkreślenie, że biskupi powinni odznaczać się szczególną świętością. W swej posłudze bowiem są najbliższą Eucharystii i kierują Mistycznym Ciałem Chrystusa.

W jednym z zebrań wziął udział francuski teolog, ks. R. Coste. Prze-

prowadzono z nim rozmowę na bliskie mu tematy, jak wiara we współczesnym świecie, etyka międzynarodowa, pacyfizm, polityka, życie gospodarcze, przemiany społeczne, antropologia marksistowska i prawo naturalne, czyli — według jego słownictwa — „powszechne zasady moralne”.

Niektóre z przedstawionych referatów opublikowano w polskich czasopiśmie teologicznych. Z niniejszym zatem sprawozdaniem stanowią one trwałą ślad nowego pięcioletnia pożytecznej i owocnej pracy naszej sekcji.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

Uzasadnienie norm moralnych „Concilium” 12/1976/nr 12

Omawiany zeszyt nosi tytuł *Ujęcie wartości a uzasadnienie norm (Werteinsicht und Normbegründung)*. W katolickiej teologii moralnej wprowadza się normy szczegółowe z zasad moralnych uznanych za bezwzględnie obiektywne. W ostatnim jednak okresie poddaje się rewizji tę orientację moralną. Wiele przyczyn złożyło się na wzrost nieufności moralistów wobec koncepcji istnienia norm absolutnych. Jedną z tych przyczyn jest pojawienie się sytuacjonizmu etycznego na rozległym tle społecznym, kulturowym i światopoglądowym. Sytuacjonizm etyczny wywołał ożywioną dyskusję, której centralnym problemem stała się koncepcja wartości. W dyskusję włączyli się etycy różnych orientacji. Analiza pojęć wartościujących stała się jednym z najistotniejszych elementów problemu uzasadnienia norm moralnych. Dla etyki katolickiej jest to szansa pogłębienia świadomości moralnej i ukazania pełnego dynamizmu moralności chrześcijańskiej. Problem zatem „wartość a norma” w tytule zeszytu budzi duże zainteresowanie.

Zakazy kłamstwa oraz używania środków antykoncepcyjnych należą — zdaniem Böcklego — wyrażonym we wstępnym artykule redakcyjnym — do norm moralnych uznanych za bezwzględnie i bezwyjątkowo obowiązujących. Należy je zachowywać zawsze i ze wszystkimi konsekwencjami. W celu złagodzenia uciążliwej niekiedy bezwzględności tych zakazów stosuje się zasadę działania o „podwójnym skutku”, z których jeden jest zamierzony wprost, a drugi pośrednio dopuszczony. Oparcie się jednak na tej zasadzie prowadzi do swoistej kazuistyki moralnej, na podstawie której podejrzewa się katolicką moralność o dwulicowość.

Teologia moralna została w ten sposób wprowadzona w „ślepą uliczkę”. Chcąc uzdrowić sytuację, postawiono w stan oskarżenia przyjmowaną dotychczas bez zastrzeżeń tezę o normatywnej zdolności natury ludzkiej, co oznaczało jednocześnie podważenie tradycyjnego sposobu argumentowania na rzecz norm moralnych. Przebadano dokładnie typy uzasadnień moralnych, spotykane w tradycji katolickiej. Dochodzi się coraz częściej do przekonania, że konkretne działania moralne w zakresie stosunków międzyludzkich można oceniać wyłącznie według ich skutków. Zgodnie z tą propozycją odmawia się więc normom moralnym charakteru deontologicznego, tzn. zgodności z naturą, przynajmniej im charakter teleologiczny. W zakresie cnót moralnych nie ma i nie może być takich czynów, które byłyby złe lub dobre same z siebie, niezależnie od skutków. Zaden zatem uczynek, czy to będzie uśmiercenie niewinnego, czy kłamstwo lub masturbacja, nie może być bezwyjątkowo określony jako zły, gdyż nie istnieje *malitia intrinseca absoluta*. Tę tezę przeciwstawia się tradycyjnej teologii moralnej, która przynajmniej pewne zakazy opiera na zasadzie absolutnej sprzeczności z naturą człowieka. Za stanowiskiem opozycyjnym wobec tradycji moralnej przemawia, zdaniem

Böcklego, fakt, że oficjalne czynniki kościelne teoretycznego uzasadnienia tez pastoralnych *Humanae vitae* poszukiwały właśnie w teologii.

Układ zeszytu oparty jest o dysjunkcję pojęć wartości i oceny. Pod ocenę moralną może podpadać tylko akt ludzki. Tylko bowiem ludzki czyn można określić jako dobry lub zły. Dobra i wartości są uprzednie w stosunku do czynu. Mają one znaczenie fundamentalne i bez nich jest niemożliwe wydawanie ocen moralnych. Same z siebie nie są jednak źródłem działania. Do dóbr tych należą m. in. wolność, życie, integralność ciała, nadto małżeństwo, rodzina, wspólnota, własność oraz cele związane z aktywnością płciową. Teoria etyczna winna się zająć rozpoznaniem i ustaleniem pierwotnych w stosunku do czynu dóbr i wartości. Jeśli chce ona wypełnić to, czego się od niej oczekuje, musi uwzględnić nie tylko historię kultury i doświadczenie moralne, ale także przekonania religijne i treść objawienia i wiary.

Omawiany zeszyt składa się z dwóch „bloków” tematycznych.

1. Pojęcia doniosłe dla etyki — ich rozwój i uzasadnienie

Autorzy czterech pierwszych artykułów interesują się wzajemnym związkiem takich pojęć, jak natura, dyspozycja, prawo moralne. Nie może być mowy o prawie moralnym, gdy absolutyzuje się wspólnotę pochodzenia człowieka z resztą świata ożywionego. Można wtedy mówić tylko o dyspozycji człowieka do określonych działań. Człowiek bowiem, przy pomocy wyspecjalizowanego mózgu, może kształtować swe zachowanie według własnych wyobrażeń.

Szerokie, chociaż nie nieograniczone możliwości badań nad ludzkim zachowaniem ukazuje Johannes Gründel w artykule *Naturgeschichtliche Voraussetzungen sittlichen Handelns* (s. 618—622). Ogromne znaczenie posiada w tej kwestii doświadczenie i refleksja etyczna. Pożądanym jest dialog, a nawet polemika doświadczenia i refleksji, nauk przyrodniczych (zwłaszcza antropologii i biologii) i teologii. Owocem ożywionych dyskusji na tym polu może być „etologia” — nauka zajmująca się porównawczym badaniem zachowań (*vergleichende Verhaltensforschung*) człowieka i reszty świata ożywionego.

Dietmar Mieth w artykule *Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung. Plädoyer für eine Theorie des ethischen Modells* (s. 623—633) uzasadnia, że ogromne znaczenie dla teorii normatywnej ma nie tylko analiza samego czynu ludzkiego, ale także doświadczenie, czyli przekonanie życiowe. Jest ono także miernikiem wartości teorii etycznej. O wartości systemu moralnego nie może przesądzać jedynie jego popularność, trwałość, czy wotum zaufania większej części społeczeństwa.

Stosunek przekonań moralnych do doświadczenia ludzkiego w ogóle oraz historyczny rozwój duchowości i kultury ludzkiej jest przedmiotem rozprawy Giovanni Sala pt. *Die Entwicklung vernünftiger menschlichen Einsichten* (s. 634—640). Czy istnieją takie przeświadczenia moralne, które uchylają się spod kontroli rozumu? Czy pojęcia i normy moralne uznane za pewne i sprawdzone, są nimi w rzeczywistości. Autor zwraca uwagę na różnicę między teoretycznym (*de iure*) i praktycznym (*de facto*) przebiegiem procesu definiowania norm moralnych. Teoretycznie może być to proces bezbłędny, w praktyce zaś może zostać odrzucony.

Wpływ wiary chrześcijańskiej na działanie ludzkie jest przedmiotem rozprawy Franza Böcklego pt. *Glaube und Handeln* (s. 641—647). Autor rozwija niektóre problemy z zakresu stosunku dogmatyki i teologii moralnej. Szczególnie znaczenie ma prawidłowe rozróżnienie wartości i sądu moralnego. Wiara ma bezpośredni, konstruktywny, wsparty autorytetem objawienia, wpływ na kształtowanie się koncepcji wartości. Jest to dziedzina,

w którą angażuje się urząd nauczycielski Kościoła. W konkretnym działaniu ludzkim jednakże wartości okazują się ograniczone i względne do tego stopnia, że odpowiedzi na pytanie o wartość danego czynu można udzielić tylko na podstawie wewnętrznej hierarchii dóbr. Wiara nie ma bezpośredniego wpływu na ten formalny sąd moralny. Ograniczeniom wiary w tej dziedzinie odpowiadają formalne ograniczenia urzędu nauczycielskiego Kościoła. Chodzi więc w pierwszym rzędzie o określenie, jakie normy i zasady moralne są zawarte w Dobrej Nowinie.

2. Sprawa sądów moralnych

Bruno Schüller w artykule *Typen der Begründung sittlicher Normen* (s. 648—654) wprowadza w ożywioną już dziś dyskusję wokół teorii uzasadnień moralnych. Dyskusja ujawniła istnienie dwóch typów uzasadnień norm moralnych: deontologicznego i teleologicznego. Aczkolwiek przypadki uzasadnień czysto deontologicznych czy też czysto teleologicznych nie istnieją w rzeczywistości, a każda norma moralna łączy w sobie elementy mieszane z przewagą jednego typu, autor wypowiada się za teleologicznym typem uzasadnień jako jedynym uprawnionym uzasadnieniem katolickiej moralności. Wykazuje, iż uzasadnienia „ze skutków” w szczególny sposób odpowiada etyce miłości, bardziej niż uzasadnienia „z natury”. Dysjunkcja tych uzasadnień polega na zasadzie, że teorie teleologiczne określają, że wszystkie czyny winny być oceniane wyłącznie ze skutków, teorie zaś deontologiczne orzekają na zasadzie kontradycji, że nie wszystkie czyny są określane wyłącznie przez ich skutki. Normy moralne — kontynuuje autor — które w tradycyjnej moralności uzasadnia się deontologicznie, sprawiają wrażenie norm odwróconych, wręcz nieludzkich, ludzie bowiem są podporządkowani owym normom, zamiast normy ludziom. Wśród nielicznych norm uzasadnianych deontologicznie autor wymienia: zakaz mówienia nieprawdy, zakaz zabójstwa, samobójstwa, nierozzerwalność małżeństwa oraz zakaz pożycia małżeńskiego z zastosowaniem sztucznych środków antykoncepcyjnych. Dyskusja teologiczna toczy się jedynie wokół nierozzerwalności małżeństwa. Niektórzy wskazują, że jest to norma docelowa (*Zielgebot*), a więc typu teleologicznego.

Normy moralne winny być uzasadnione albo teleologicznie, albo też uznane za skażone błędem *petitio principii*. Katolicka teologia moralna jest *de facto* teleologiczna.

René Simon w artykule *Kriterien der Moralität und ethische Normen* (s. 654—661) zastanawia się nad wyjściem z aktualnych trudności moralności chrześcijańskiej. Rygoryzm dawnych przepisów moralnych w zderzeniu z sytuacją współczesną doprowadził do zachwiania się samych podstaw moralności. Dawniej próbowano łączyć rygoryzm stosowaniem zasady działania o „podwójnym skutku”. Okazuje się jednak, że w zasadzie tej uwzględniało się nie tyle rodzaj i sposób podziału owych skutków, czy też efekty tegoż podziału, ile proporcję czynników w układzie „cel—środek”. Właściwe stosowanie tej zasady mieści się w kręgu myślenia teleologicznego.

Richard McCormick w artykule *Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung* (s. 662—670) kontynuuje myśl Simona i omawia aktualny stan dyskusji nad zasadą działania o „podwójnym skutku”.

Charles Corran znowu w artykule *Der Utilitarismus und die heutige Moralthologie. Stand der Diskussion* (s. 671—682) wykazuje wzajemne powiązanie dwóch dyskusji, biegnących niezależnie od siebie: dyskusji katolickiej na temat istnienia norm absolutnych w teologii moralnej i dyskusji filozoficznej na temat adekwatności rozwiązań utylitarystycznych. Moraliscy katolicy nie mogą się przy tym opowiadać za jakąś anormatywną (*regellose* etyką sytuacyjną, gdyż byłoby to niezgodne z duchem Objawienia, lecz mu-

szą się oprzeć na pewnym, przekonującym i wiążącym uzasadnieniu norm. Teologowie są jednocześnie świadomi, iż w rzeczywistości ziemskiej nie ma nic absolutnego i dlatego należy wytrwale poszukiwać coraz lepszych rozwiązań.

Jak podkreślił Böckle w artykule redakcyjnym, celem publikacji nie było wnoszenie nowych treści do dyskusji, lecz uświadomienie opinii teologicznej wagi problemu i najważniejszych ustaleń.

Wprawdzie trudno się zgodzić z niektórymi poglądami autorów, trzeba przyznać, że obecny zeszyt w poważnym stopniu orientuje o stanie dyskusji na ważnym odcinku dociekań moralnoteologicznych.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań