Jan Pryszmont

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 48/4, 99-115

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Collectanea Theologica
48(1978) fasc. IV

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. 1. Godność życia ludzkiego. — 2. Sól ziemi. II. SPRAWOZDANIA. Czternasta sesja Societas Ethica. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Włoska synteza teologicznomoralna. — 2. Zarys rozwoju katolickiej nauki społecznej *.

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

1. Godność ludzkiego życia

(AAS 68, 1976, nr 12; 69, 1977, nr 5)

1. Przemówienie Pawła VI do lekarzy (23 IV 77, *Nous sommes heureux*, AAS 69, 1977, s. 281—283) w obronie poczętego życia jest przypomnieniem dotychczasowej nauki Kościoła na ten temat. W pewien sposób przemówienie to jest też syntezą analogicznych wystąpień obecnego papieża, rzucając cenne światło na jego interpretację nauki o człowieku.

Papież nie chce głosić czegoś nowego. „Kościół katolicki zawsze widział w zabijaniu płodu odrażającą zbrodnię" (s. 282). Gdzie jednak leży najgłębsze uzasadnienie dla takiej postawy Kościoła? Oto w tym, że „absolutne poszanowanie dla życia w jego początkach odnosi się do tajemnic stworzenia i odkupienia" (*tamże*). Zawiera się tu stwierdzenie, że życie ludzkie jest przedmiotem absolutnego poszanowania (*le respect absolu*), a sam początek życia i jego embrionalny rozwój wchodzi istotnie w zakres pojęcia ludzkiego życia i dlatego zasługuje na tę absolutną cześć; zarówno początek ludzkiego życia, jak i jego dalsza historia wyrażają relację do tajemnic stworzenia i odkupienia, a właśnie te tajemnice stanowią właściwy fundament czci należnej człowiekowi szczególnie w tej sytuacji, którą określa się jako „zapoczątkowanie życia". Należy więc przyjąć, że cześć dla życia ludzkiego ma charakter religijny. Równocześnie należy pojmować prawdę i godność życia ludzkiego w sposób niepodzielny i niezróżnicowany, a więc pełny w każdym momencie historii człowieka.

Krótko mówiąc, życie ludzkie jest relacją do Boga. Istotą tej relacji nie jest wyłącznie moment sprawczy (życie jako stworzone, Bóg jako Sprawca życia). Jest to także relacja powołania: „W Jezusie Chrystusie Panu naszym każdy człowiek, nawet ten, którego życie fizyczne nie jest jeszcze w pełni rozwinięte, jest powołany do godności syna Bożego" (*tamże*). Tajemnica powołania jest najgłębszą prawdą pierwszej relacji. Stworzenie i odkupienie jest więc ostatecznie powołaniem w Chrystusie. Ta głęboka prawda wypełnia się i objawia w Chrystusie przez dar absolutnej Miłości samego Boga, powołującego stworzenie do jedności z Sobą. Dzięki temu prawda istnienia stworzonego zostaje oświetlona wiarą. Konsekwentnie normy etyczne wyprowadzone ze zrozumienia naturalnego, czyli stworzonego porządku bytu, nie są już tylko przedmiotem etyki filozoficznej, lecz stają się także składnikiem doktryny wiary. Dlatego nauka o godności życia ludzkiego i o czci, jaka się jemu należy, w tej postaci, w jakiej jest formułowana przez Kościół,

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

jest w prawdziwym znaczeniu „nauką wiary" (*tamże*), niezależnie od tego, że korzysta także z przesłanek filozoficznych.

W wyniku działania wiary naturalna zdolność poznania i działania etycznego nie zostaje zniesiona, lecz doznaje oczyszczenia i oświetlenia: „Nauka objawiona oświetla swoim światłem nadprzyrodzonym tę postawę moralną, która powszechnie przedstawia się jako fundamentalne wymaganie każdego prawego sumienia i którą słusznie odnosi się do tego, co konstytuuje samo człowieczeństwo, to jest do natury ludzkiej w filozoficznym znaczeniu tego słowa" (*tamże*). Nie tylko ze względu na samą naturę ludzką, lecz także z motywu wiary należy w pełni docenić „tę najwyższą rzeczywistość moralną, to prawo niepisane, umieszczone w samym sercu człowieka; jedynie ono może służyć za podstawę (dla zaistnienia) prawdziwego przekonania moralnego w skali społecznej oraz dla ustawodawstwa zasługującego na to miano" (*tamże*). Jest to ważne i na czasie przypomnienie prawdy, że porządek prawno-społeczny jest w sposób istotny i decydujący zależny od ogólnoludzkiego prawa moralnego, które tradycyjnie określa się jako prawo naturalne. Ważną rzeczą jest, by nie zatracić związku, jaki istnieje między prawem naturalnym a istotą człowieka (człowieczeństwa) jako bezpośrednim źródłem samego prawa. Pominięcie tego obiektywnego fundamentu normatywnego i przyjęcie czysto subiektywnej interpretacji prawa naturalnego jest błędnym kołem i okazuje się tragiczne w skutkach. Jeśli bowiem uzna się za właściwą wykładnię prawa naturalnego subiektywne przekonanie jednostek, to drogą socjologicznego uogólnienia takich jednostkowych przekonań (sterowanych anonimowo choćby przez lansowanie mody i narzucanie trendów obyczajowych w sposób wyprzedzający ich etyczną ocenę) dochodzi się *de facto* do zaprzeczenia samego prawa moralnego. Żadne społeczne referendum nie ma mocy normotwórczej samo z siebie, a zwłaszcza przeciwko obiektywnym normom prawa naturalnego.

2. Istnieje ścisła łączność między etycznym uzasadnieniem obrony życia i absolutnego poszanowania życia, a takimż uzasadnieniem czci dla źródeł życia ludzkiego. Być źródłem życia na sposób rodzicielski, choćby tylko w sensie potencjalnym, oznacza istotny sposób bycia człowieka; innymi słowami — stanowi wewnętrzny składnik człowieczeństwa. Gdyby ów charakter źródła nie zawierał się konstytutywnie w samej treści człowieczeństwa, wtedy człowieczeństwo straciłoby jeden z istotnych składników budujących relację między życiem ludzkim a tajemnicą Stworzenia. Konsekwentnie rodzicielstwo, a właściwie już nie rodzicielstwo, lecz tylko fizyczne zjawisko płodności, znalazłoby się poza zakresem człowieczeństwa. Życie ludzkie przestałoby być kontynuacją zrodzenia, w takim razie nastąpiłoby też zasadnicze rozszczepienie między treścią życia a sensem człowieczeństwa; równolegle nastąpiłoby zasadnicze rozbicie wszystkich relacji międzyludzkich, wywodzących się przecież z relacji zrodzenia.

Ta głęboka i niepodzielna jedność, jaka zachodzi między człowieczeństwem a relacją zrodzenia, jest możliwa dzięki temu, że urealnia się ona w jedności podmiotu osobowego. To wszystko, co składa się na treść człowieczeństwa, konstytuuje tytuł osobowej godności i określa aksjologiczną tożsamość podmiotu. Dzięki temu, że zdolność rodzicielska w taki właśnie sposób wchodzi do jedności osobowego bytu, człowiek może odnosić się do siebie jako do osobowego źródła życia. W ten sposób spełnienie powołania rodzicielskiego jest zarazem samospełnieniem osoby. W tym kontekście człowiek j e s t rodzicem, a nie tylko spełnia „funkcję" rodzicielską, w której mógłby być ewentualnie zastąpiony przez jakiś aparat. Na przeszkodzie realizacji takiej pełni osobowej stoi pozbawienie człowieka zdolności rodzicielskiej. Bez owej zdolności człowiek nie może odnosić się do siebie jako źródła życia, nie może stać się rodzicem, co należy rozumieć jako kalectwo osoby i jako brak pełni człowieczeństwa.

Powyższe rozumowanie stanowi logiczne ogniwo łączące uzasadnienie czci dla życia z uzasadnieniem nietykalności źródła ludzkiego życia. Z tym absolutnym poszanowaniem dla życia nie da się pogodzić żadne zachowanie czy działanie dające się określić jako antyrodzicielskie. Tu jest podstawa odrzucenia antykoncepcji oraz sterylizacji będącej generalnym zabiegiem antykoncepcyjnym, czyli antyrodzicielskim. Wątpliwości, jakie pojawiały się na ten temat, wynikały z niezrozumienia osobowego charakteru powołania rodzicielskiego. Wątpliwości wysunięte w ostatnich latach przez lekarzy amerykańskich i przedstawione Stolicy Apostolskiej przez episkopat USA stały się okazją do wydania dokumentu zredagowanego przez Kongregację Nauczania Wiary (13 III 1975, *Haec Sacra Congregatio*, AAS 68, 1976, s. 738—740). Odpowiedź zawarta w tym dokumencie odwołuje się do dotychczasowej nauki Kościoła, sformułowanej zwłaszcza przez Piusa XII (AAS 43, 1951, s. 843—844; 50, 1958, s. 734—737) oraz Pawła VI *Enc. HV* nr 14, AAS 60, 1968, s. 490—491). W duchu tej nauki kongregacja odrzuca bezwzględnie „wszelkie obezpłodnienie, które samo przez się, to jest w swojej istocie, bezpośrednio zmierza wyłącznie do tego, by narządy rodne (*facultas generativa*) uczynić niezdolnymi do zapoczątkowania nowego życia" (s. 738). Takie obezpłodnienie określa się w terminologii łacińskiej jako *sterilizatio directa*. Jest ono bezwzględnie niedopuszczalne, co oznacza, że nie ma takiej sytuacji, która mogłaby je etycznie usprawiedliwić. Przeciwko tej zasadzie nie można wysuwać żadnych umotywowań subiektywnych lub ewentualnych korzyści spodziewanych po uzyskaniu stanu bezpłodności, jak na przykład „polepszenie zdrowia lub zapobieżenie cierpieniom fizycznym czy psychicznym przewidywanym lub przypuszczanym w razie ewentualnej przyszłej ciąży" (*tamże*). W każdym z tych przypadków ma miejsce *sterilizatio directa*, gdyż jest zamierzona bezpośrednio po to, by uwolnić się od rodzicielstwa, a więc i od ofiar i ciężarów istotnie z nim związanych. Jej bezpośrednio antyrodzicielski charakter jest w każdym z tych przypadków oczywisty. *Sterilizatio directa* zachodzi bowiem zawsze, jeśli jest zamierzona już to jako cel sam w sobie, już to jako środek do celu. Wynika z tego, że *sterilizatio directa* nie może być pojmowana jako metoda leczenia (środek do celu), a tym bardziej jako środek i metoda zapobiegania ewentualnym ciężarom związanym z rodzicielstwem. Coś, co jest bezwzględnie nieetyczne, nie może nigdy stać się etyczne przez jakikolwiek cel zamierzony lub przypuszczalny, mogący nastąpić jako ewentualny skutek działania. Nawet jeśli taki cel w oczach działającego może uchodzić za dobry, to i tak nigdy nie wolno dążyć do dobrego celu przez czynności i metody istotnie złe. Nawet bowiem dobry cel nie usuwa zła, jakie tkwi w istocie złego działania. A *sterilizatio directa* jest złem istotnym, a nie jakimś czynem moralnie obojętnym, dającym się zastosować jako środek do jakiegokolwiek celu.

Zło istotne, jakie tkwi w obezpłodnieniu, nie polega wyłącznie na okaleczeniu ciała, lecz głównie i przede wszystkim na okaleczeniu osoby. Zdolność rodzicielstwa jest istotnym składnikiem osobowego powołania człowieka i konstytuuje osobę jako podmiot rodzicielski. Wykazując absolutną niemoralność obezpłodnienia, dokument podkreśla przede wszystkim to, że sterylizacja „samą osobę obarcza stanem niepłodności" oraz „uderza w godność i nietykalność osoby ludzkiej" (s. 739). Godność osobowego życia, które osiąga swój szczyt w świadomym odniesieniu do tajemnic stworzenia i odkupienia, jest wartością absolutną i niepodzielną; może więc być albo w całości ocalona, albo w całości utracona. Stąd, jak głosi dokument kongregacji, „nie można w tym przypadku powoływać się na zasadę całościowości, która usprawiedliwiałaby interwencję w poszczególne narządy dla większego dobra osoby" (*tamże*). Jest jasne, że bezpłodność wprost zamierzona jest dobrowolnym wykreśleniem istotnego składnika powołania osobowego, a przez to jest zamachem na całościowo pojęte dobro osoby. Taki zamach jest świadomym zerwaniem relacji z tajemnicą stworzenia i odkupienia w tym znacze-

niu, w jakim człowiek ma zadane nawiązać ją przez odpowiedzialne rozporządzenie sobą jako rodzicielskim źródłem życia. Jedyną „korzyścią", jaką człowiek może osiągnąć za tę cenę, jest możność manipulowania okaleczonym aparatem fizjologicznym płci bez lęku przed płodnością. Byłoby to zasadniczym odwróceniem hierarchii wartości obowiązującej człowieka (por. *Enc. HV* nr 10, AAS 60, 1968, s. 487).

Próba usprawiedliwiania sterylizacji zasadą całościowości zakłada zupełnie inną antropologię niż ta, którą przyjmuje chrześcijaństwo. W tej „sterylizacyjnej" (i w ogóle antykoncepcyjnej) antropologii płodność pojmuje się jako nic nie znaczącą przypadłość fizyczną, tolerowaną na podobieństwo organów szczątkowych. W tym świetle jedynie można zrozumieć, dlaczego niektórzy lekarze nie widzą istotnej różnicy między obezpłodnieniem a na przykład usunięciem wyrostka robaczkowego.

Dokument rozstrzyga także niektóre kwestie praktyczne. Przede wszystkim wyklucza stosowanie sterylizacji w szpitalach katolickich, a tym bardziej sankcjonowanie instytucjonalne tej praktyki: „szpitale katolickie nie mogą z tym mieć absolutnie nic wspólnego" (*tamże*). Niedopuszczalne jest więc jakiekolwiek współdziałanie formalne z praktyką sterylizacji. W dalszym ciągu pozostają ważne zasady wypracowane przez teologię moralną na temat dopuszczalności współdziałania materialnego, z uwzględnieniem wszystkich zastrzeżeń na temat bliższego lub dalszego charakteru współdziałania oraz konieczności unikania zgorszenia (s. 739—40).

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

2. Sól ziemi

(AAS 69, 1977, nr 3, 5, 7)

1. W 30-tą rocznicę wydania konstytucji *Provida Mater* określającej rolę instytutów świeckich papież przypomniał właściwe znaczenie powołania chrześcijańskiego (2 II 77, *Questa solennità*, s. 140—142). W owym zdarzeniu ewangelicznym, stanowiącym treść uroczystości liturgicznej *Praesentationis Domini*, tkwią korzenie chrześcijańskiej filozofii życia. „Człowiek nie pochodzi od siebie. Człowiek jest stworzony. Rodzi się wolny, lecz wewnątrz sfery Bożego planu, który rozciąga się na jego przeznaczenie i podstawową powinność (por. Ef 1, 3 nn). Słowo dobrze znane temu, kto odkrył klucz powołania ludzkiego: jest to powołanie samego Chrystusa: Oto idę czynić, o Boże, Twoją wolę (Hbr 10, 7. 9; Ps 39, 8; Iz 53, 7). Stąd cały stosunek człowieka do Boga rozwija się jako pasmo wstępowań, którymi są modlitwa, dialog, posłuszeństwo, miłość, ofiara, także poświęcenie siebie, prowadzące ostatecznie do zatopienia się w oceanie życia i szczęścia" (s. 141).

Powołanie chrześcijańskie ma swoją podstawę w mistycznej jedności z Chrystusem. Życie zakonne ujawniło w szczególny sposób treści tego powołania. Instytuty świeckie nawiązują do klasycznej tradycji Kościoła, lecz równocześnie wnoszą pewną nowość. „Mamy tu do czynienia z nową formą, różną od formy życia zakonnego, nie tylko dzięki różnicy, jaka dotyczy samej aktualizacji zasady *sequela Christi*, lecz także przez odmienny sposób pojmowania relacji Kościół — świat, co właśnie jest istotne dla każdego powołania chrześcijańskiego" (s. 142).

2. Prawdziwy chrześcijanin bierze na serio swoje powołanie do świętości, które wypełnia się przez miłość. „Kim jesteście?" — pyta papież cystersów reformowanych (4 V 77, *Nous* tenions, s. 348—349) i odpowiada słowami św. Bernarda: „Przychodzicie ze szkoły absolutnej miłości Boga" (s. 348). „Wszyscy wierni Chrystusa są powołani do świętości i wyraża się ona u każdego, który dąży do doskonałej miłości; ale zakonnik przez swoją formę życia poświęca się całkowicie Bogu, miłowanemu ponad wszystko" (s. 348).

W dzisiejszym świecie życie kontemplacyjne zachowuje swoje znaczenie „w zupełności i to z podwójnego tytułu. Najpierw samo w sobie, ponieważ świętość jest miłością Boga i sama może napełnić serce człowieka; a czego wy właściwie szukacie, jeśli nie pełnej miłości? Lecz wasze życie stanowi także przykład wyjątkowy, jakiego potrzebuje nasze społeczeństwo. To społeczeństwo, które jest często zupełnie zaabsorbowane dobrami doczesnymi. Wysepki, a raczej wzniesienia milczenia i modlitwy, które wy stanowicie, przyczyniają się nawet widzialnie, a tym bardziej w tajemnicy wspólnoty świętych, do przywrócenia duchowej równowagi światu, który — w przeciwnym razie — w swoim gorączkowym aktywizmie traci poczucie tego, co istotne. Jeśli wasze życie, ukryte w Bogu, nie zawsze jest zrozumiałe dla naszych współczesnych, nawet chrześcijan, pozostaje ono dla nich pewnym pytaniem, wezwaniem, pociągającym przykładem, o tyle mocniejszym, że waszym kazaniem jest milczenie" (s. 349).

Nie rezygnując z modlitwy, milczenia i ofiary, zakony kontemplacyjne powinny umożliwiać dzisiejszym ludziom zakosztowanie klimatu duchowego odpoczynku i pokrzepienia. Jeszcze ważniejsze jest to, by zakonnicy przeżywali w duchu całą sytuację Kościoła: „Wy razem z nami dźwigacie duchowy dramat naszych pokoleń. Kościół bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje dziś waszej radośnie podejmowanej pokuty i wytrwałej modlitwy, która wznosi się z waszych klasztorów, aby świadczyć o Absolucie Boga i dla uzyskania tego, aby kościelne dzieło ewangelizacji przynosiło swoje owoce w Duchu Świętym. Miłość jest źródłem wszelkiego apostolatu. Człowiek kontemplacji powinien to źródło utrzymywać w całej jego mocy i czystości (J. Maritain, *Points de vue actuels sur la vie monastique*, Montserrat 1936, s. 198)" (s. 349).

3. W homilii wygłoszonej z okazji kanonizacji św. Sarbeliusza Makhlouf (9 X 77, *L'Eglise entière*, s. 649—654) papież podkreślił znaczenie charyzmatu ofiary. W Kościele jest wiele charyzmatów, a każdy w jakiś szczególny sposób wyraża misję całego Kościoła. Św. Sarbeliusz ukazał swoim życiem aktualność charyzmatu ofiary. „W Kościele potrzeba ludzi, którzy poświęcają się całkowicie na sposób ofiary (*victimes*) dla zbawienia świata, w dobrowolnie przyjętej pokucie, w nieustannej modlitwie wstawienniczej, jak Mojżesz na górze w gorącym dążeniu do Absolutu, (ludzie) świadczący, że Bóg wart jest tego, by czcić i miłować Go dla Niego samego. Styl życia zakonników, mnichów i pustelników nie narzuca się jako charyzmat dający się naśladować przez wszystkich. Ludzie ci wcielają w sposób czysty i radykalny tego ducha, od którego nikt z wiernych chrześcijan nie może się dyspensować; oni spełniają zadanie, którego Kościół nie może pominąć, i przypominają obowiązującą wszystkich ścieżkę zbawienia" (s. 653).

4. W przemówieniu do biskupów Austrii (12 IX 77, *Ex animo consalutamus*, s. 659—662) Paweł VI popiera plan tegoż episkopatu, aby obchodzić specjalny Rok Rodziny dla ożywienia duszpasterstwa rodzin w Austrii. Mówi: „Troska bowiem o małżeństwo i rodzinę jest dzisiaj jednym z najważniejszych zadań pastoralnych... Rodzina jest przecież podstawową komórką nie tylko społeczeństwa ludzkiego, lecz i samego Kościoła. Od uzdrowienia rodziny można oczekiwać bardzo skutecznych podniet w kierunku odnowienia i rozbudzenia i wspólnot parafialnych, i samych diecezji, a nawet całego Kościoła, jako że rodzina jest źródłem całego życia religijnego. Jest zatem naczelnym zadaniem kapłanów oraz duszpasterzy wspomagać rodziny żywym słowem, radą i czynem, aby znalazły i wyniosły całą obfitość tych dóbr, które już są w nich obecne, i aby równocześnie ukazać rodzinom, w jaki sposób można te dobra pomnożyć i zastosować w samym życiu społeczeństwa. Ponadto chrześcijańska rodzina pulsująca prawdziwym życiem, niejako w rewanżu sama przemienia się w rodzinę apostolską i czynną wśród okolicz-

ności życia codziennego. Takie rodziny zadośćuczynią naglącej potrzebie, boleśnie odczuwanej przez Kościół; staną się bowiem same, jak sobór był o tym przekonany, seminariami apostołów świeckich oraz powołań kapłańskich i zakonnych" (s. 661 n.).

5. Ewangelizacja w wielkich ośrodkach miejskich natrafia na szczególne trudności. Sama Ewangelia jednak nie może zostać z tego powodu zmieniona lub umniejszona. Mówi o tym papież do biskupów z okręgu Paryża (24 IX 77, *Merci de ce témoignage*, s. 662—668). Oto wasze zadanie, głosi papież, „przepowiadać Chrystusa ludowi, który został wam powierzony, popierając autentyczne głoszenie podejmowane przez tych wszystkich, którzy współpracują z wami — kapłanów, zakonników i laików" (s. 663). Poważną przeszkodą jest niewiara społeczeństwa. Nie tyle wynika jednak ona z trudności intelektualnych, co raczej psychologicznych i moralnych (s. 663 n.), to jest z trudności pogodzenia postaw wywodzących się z wiary ze stylem życia narzucanym przez nowoczesną kulturę. „Często właśnie samo życie, materialistyczne i rozwiązłe, oddala od wiary" (s. 664). Wierni powinni poznać swoich braci niewierzących, aby im skuteczniej głosić Chrystusa. „Chrześcijanie są powołani do tego, by ukazywać orędzie zbawienia swoim braciom niewierzącym, ale mają najpierw sami podjąć proces nawrócenia, żyjąc w duchu Kazania na Górze" (s. 664).

Nie można zacieśniać apostolatu do czysto ontologicznego „bycia w". Należy uprawiać apostolat aktywnie, opierając się na wzorach klasycznych, przede wszystkim na niedoścignionym wzorze, jakim jest św. Paweł, apostoł pogan. Ponadto „należy głosić Chrystusa w całej pełni Jego Tajemnicy, w całej prawdzie (...), Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, bliskiego ludziom, miłosiernego dla wszystkich i równocześnie powołującego ich do świętości, ustanawiającego braterstwo między ludźmi bez oddzielania go od uznania ojcostwa Boga" (s. 665). Należy przy tym odważnie odrzucić ten sposób życia i postępowania, który nie da się pogodzić z Ewangelią. Również „nie wystarczy samo świadectwo życia (...), należy głosić Chrystusa głośno i wyraźnie, w sposób jasny i bezpośredni, nie dając się paraliżować obawą, iż nie znajduje się dość odpowiedniego języka" (s. 666).

Wreszcie trzeba sam Kościół uczynić należycie widzialnym. „Należy zachować, przekształcić lub stworzyć znaki wiary chrześcijańskiej, łatwo rozpoznawalne, czytelne dla szerokich mas naszych współczesnych". W świecie, który nie przestaje tryumfalnie reklamować dzieł ludzkich, Kościół powinien pokazać kryjącą się w nim możliwość spotkania z Chrystusem, organizując odpowiednio miejsca modlitwy, skupienia, centra wspólnot duchowych, kultu, ośrodki pracy charytatywnej i wychowawczej (s. 666).

W tym bodaj najtrudniejszym dla pasterzy Kościoła okresie historii należy zachować wielką ufność w Chrystusie. Zawsze „pozostaje nam środek pozornie najuboższy: świętość, świętość Jezusa Chrystusa w nas, promieniująca na świat przez Jego sługi — świętość, której ludzie potrzebują!" (s. 668).

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

Czternasta sesja Societas Ethica

Pod patronatem holenderskiego uniwersytetu w Leiden odbyła się w dniach 5-9 września 1977 w Noordwijk aan Zee czternasta sesja międzynarodowego stowarzyszenia etyków. Kierownictwo Societas Ethica zainteresowane jest tym, aby na zjazdach zajmowano się zarówno problematyką teoretyczną, jak i praktyczną. Od zagadnień ochrony środowiska, którym poświęcono sesje w dwu poprzednich latach, skierowano myśl na pojęcie spra-

wiedliwości. Augustyńskie *remota iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia* (*De civitate Dei* IV, IV) nie straciło bowiem swej aktualności. Doświadczyliśmy tego w naszym stuleciu aż nadto dotkliwie. Doświadcza tego człowiek również dzisiaj, tyle że w innych rejonach świata. Gdy J. F. Kennedy zabiegał o „bardziej ludzkie" współżycie pomiędzy białymi i czarnymi w Ameryce, historyk Schulte-Nordholt w artykule prasowym zadał mu pytanie, dlaczego do sporu rasowego nie rzucił po prostu słowa „sprawiedliwość". Sprawiedliwość to problem filozoficzny, teologiczny, gospodarczo-etyczny, jeden z tych, które ustawicznie obchodzą ludzkość.

Tematyką sprawiedliwości w ostatnich latach zajmowano się intensywnie w angielskich ośrodkach uniwersyteckich (Oxford, Cambridge, Manchester). Stąd tam przede wszystkim poszukiwano prelegentów. Zasadniczego referatu pt. *The Concept of Justice* podjął się dr J. R. Lucas z Oxfordu. W zdecydowanej opozycji do pojęcia sprawiedliwości klasycznego utylitaryzmu, a także do teorii Johna Rawlsa J. R. Lucas orientuje swoje pojęcie sprawiedliwości nie w kierunku ideału sprawiedliwości, ile raczej odnosi do wyrządzonej krzywdy. Prelegent nastawił się na język zrozumiały nie tylko dla wąskiego kręgu ekspertów, skoro i niesprawiedliwość ma zasięg ogólnoludzki. Wykład sprofilowany empirycznie przyjęto z zadowoleniem. Oto najważniejsze jego idee: Idąc za myślą Arystotelesa i innych autorów J. R. Lucas usiłował przede wszystkim ukazać, że bardziej podstawowym pojęciem (*basic concept*) jest raczej niesprawiedliwość niż sprawiedliwość. Sprawiedliwość stanowi ważną więź solidarności pomiędzy społeczeństwem a jednostką. Jednostka ubolewa nad niesprawiedliwością, ilekroć została *done down*, tj. ilekroć nie poświęcono należytej uwagi jej samej i jej sprawom. Problem sprawiedliwości i niesprawiedliwości wyłania się dokładnie tam, gdzie jednostkę dotknęły niepomyślne lub potencjalnie niepomyślne decyzje, ustawy lub układy. Mogą one uchodzić za sprawiedliwe, gdy mimo ich rzeczywistej lub potencjalnej dla jednostki niepomyślności, jednostce i jej sprawom okazano należny wzgląd i troskę, równocześnie wtajemniczając ją w racje, dla których sprawy nabrały niekorzystnego dla niej obrotu. Poniesienie ofiar przez jednostkę w imię sprawiedliwości, bez poczucia doznanej krzywdy, jest możliwe, jeśli tylko należycie uzasadnić ich konieczność i nieodzowność dla dobra wspólnego.

Inaczej niż przyjął J. Rawls, który kazał się zająć przede wszystkim jednostką znajdującą się w najgorszym położeniu, Lucas twierdzi, że dla sprawiedliwego postępowania musimy mieć na uwadze wszystkie zainteresowane jednostki, a nie jedynie te, którym grozi popadnięcie w położenie gorsze od kogokolwiek innego. Można cierpieć niesprawiedliwość bez popadnięcia w sytuację gorszą od kogokolwiek innego. Autor referatu podkreśla ponadto, iż nie wystarczy rozważać problemu sprawiedliwości wyłącznie na tle wyników działania. Nie mniejsze znaczenie ma także droga, sposób, w jaki wynik został osiągnięty. W pewnych przypadkach np. sposób mógł być dla jednostki mniej niekorzystny, niż faktycznie miało to miejsce. Jeśli wynik działania i sposób dochodzena do niego bez ścisłej konieczności jest dla jednostki niekorzystny, to jest on dla niej także niesprawiedliwy. Tylko wtedy, gdy powstał w rezultacie nieuniknionych przyczyn, można powiedzieć, że jest on integralnie sprawiedliwy.

W referacie J. R. Lucasa nie zabrakło też interesujących obserwacji fenomenologicznych: 1. *Justice is backward-looking.* Inaczej niż celowość czy użyteczność, które skierowane są wybitnie ku przyszłości, sprawiedliwość jest retrospektywna. Jej przedmiotem może być tylko to, co leży w przeszłości. Stąd np. niesprawiedliwością byłoby prewencyjne ukaranie kogoś dla przewidywanego jego przestępstwa, choć mogłoby się to wydawać rzeczą rozumną i skuteczną. Jedynie fakty leżące w przeszłości są na tyle realne i niewątpliwe, by stanowić adekwatną podstawę dla niekorzystnej decyzji. 2. *Justice is limited.* Sprawiedliwość jest zjawiskiem o ograniczonym charak-

terze. Zdaniem referenta, nie powinniśmy nawet żywić aspiracji do zbudowania w pełni sprawiedliwych układów społecznych. Jest to bowiem możliwe jedynie za cenę innych, równie ważnych jak sprawiedliwość, wartości, np. wolności. Zamiast prób zapewnienia wszystkim sprawiedliwości, należy raczej koncentrować wysiłki na zapobieganiu większym niesprawiedliwościom, tak aby nikt nie ponosił ofiar niepotrzebnych. *3. Justice is not the whole of morality.* Problematyka moralności nie wyczerpuje się wraz z sprawiedliwością. Sprawiedliwość wprawdzie zajmuje się jednostką, nie sięga jednak w głąb jej istoty. Traktuje o jej zachowaniu w zewnętrznych układach nic natomiast nie mówi o jej motywach i utajonych aspiracjach. W konkluzji autor słusznie stwierdza: *it is not the greatest of all virtues.* Nie jest największą z cnót, niemniej jest cnotą, cnotą ważną, jedną z cnót kardynalnych. Sprawia ona, że jednostka zdolna jest identyfikować się ze społecznością i zdolna zamieszkiwać we „wspólnym domu życia społecznego".

Pryncypialnie przedyskutować problem sprawiedliwości z punktu widzenia etyki filozoficznej i teologicznej i dokonać ewentualnego zbliżenia stanowisk filozofów i teologów pragnął dr R. Holte, Uppsala, w wykładzie zatytułowanym *Das Problem der Gerechtigkeit in der philosophischen und theologischen Ethik.*

Pominąwszy szerokie jej znaczenia, R. Holte przedstawia sprawiedliwość jako moralnie prawidłowy sposób traktowania ludzi i rozdzielania dóbr pomiędzy nich. Utożsamia się to z starożytnym *suum cuique distribuere.* Tak pojęta sprawiedliwość stanowi powinność moralną zarówno w sensie bezpośrednim, zobowiązując każdego człowieka do prawidłowego traktowania drugich i takiegoż rozdziału dóbr wśród nich, jakie i w sensie pośrednim, zobowiązującym człowieka kolektywnie wziętego do troski o to, aby utworzone przez niego organy społeczne służyły słusznemu traktowaniu ludzi i rozdziałowi dóbr.

Wymogom sprawiedliwości łatwo może stać się zadość, gdy wśród ludzi lub sytuacji, w jakich się obracają, zachodzi moralna równość. Problem powstaje dopiero z chwilą, gdy wypada odpowiedzieć na pytanie, kiedy zachodzi „moralna równość"? Poglądy i odpowiedzi na to pytanie podlegały w ciągu wieków radykalnym przeobrażeniom. Autor referatu omówił ważniejsze z nich: 1. Równi są wszyscy przynależący na mocy urodzenia do określonej rasy lub klasy społecznej. 2. Równa wydajność nakazuje równe traktowanie. 3. Równe potrzeby powinny znaleźć równe zaspokojenie. 4. Zasada egalitaryzmu głosi, że wszystkich ludzi należy traktować jednakowo, niezależnie od statusu urodzenia, osiągnięć czy potrzeb. W praktyce to kryterium interpretowano często w ten sposób, iż należy wszystkim ludziom dać jednakowe szanse i możliwości w życiu. 5. Wariantem egalitaryzmu jest postulat, aby ludzi tak traktować i tak odważać przydział dóbr, by równość przyświecała jako punkt docelowy.

Już w starożytnej filozofii moralności dostrzegamy różnice poglądów między Platonem i Arystotelesem, którzy podkreślają kryteria nr 1 i 2, a stoikami z ich wyraźną inklinacją do kryteriów egalitarnych. Ta różnica poglądów w jakiś sposób znajduje kontynuację w chrześcijańskiej tradycji, której wcześni przedstawiciele chętnie odwołują się do myśli stoickiej, podczas gdy średniowiecze nawiązuje raczej do Arystotelesa. Począwszy od XVIII wieku liberalna tradycja tworzy kombinacje kryteriów nr 2 i 4. Socjalizm w rozmaitych swoich odmianach kładzie akcent raczej na kryteria nr 3 i 5.

Z teorią sprawiedliwości, która odbiega od dotychczasowych koncepcji, wystąpił w 1971 roku J. Rawls w pracy pt. *A Theory of Justice.* Najlepsze zrozumienie do teorii Rawlsa uzyskujemy poprzez jego własne sformułowanie ogólnej idei sprawiedliwości: „Wszystkie podstawowe dobra socjalne — wolność i równość szans, dochód i własność oraz podstawy godności osobistej — należy podzielić równo, chyba że nierówny podział może

przyczynić się do dobra najmniej uprzywilejowanych" (*All social primary goods — liberty and opportunity, income and wealth, an the bases of self-respect — are to be distributed equally unless an unequal distribution is to the advantage of the least favored*).

W teologicznej etyce wykład sprawiedliwości różni się dość znacznie w tradycji katolickiej i protestanckiej. Nowsze katolickie ujęcie sprawiedliwości znajdujemy, zdaniem prelegenta, u B. Häringa, *Das Gesetz Christi*, t. III, 1963[7]. W etyce protestanckiej systematyczny wykład na temat sprawiedliwości spotykamy rzadziej. Autor referatu cofa się w tym wypadku do pracy E. Brunnera, *Gerechtigkeit*, 1943. Z tego bynajmniej nie wynika, że w protestantyzmie nie interesowano się problematyką sprawiedliwości. Zajmowano się jednak raczej konkretnymi zagadnieniami sprawiedliwości, mniej natomiast jej stroną pryncypialną.

W związku z rozważaną w etyce teologicznej problematyką nasuwają się referentowi m. in. takie pytania: Czy istnieje specyficznie chrześcijańska teoria sprawiedliwości, czy też trzeba włączyć się w tę ogólną filozoficzno-moralną dyskusję dotyczącą kryteriów sprawiedliwości? Jaki jest stosunek sprawiedliwości do miłości? Jakie biblijne i teologiczne motywacje należałoby w ramach sprawiedliwości szczególnie podkreślić? Czy z tytułu chrześcijaństwa Kościół i poszczególni wierni mają specjalne zobowiązania na odcinku realizacji sprawiedliwości? Postawieniem takich pytań Holte wszedł w bezpośrednie sąsiedztwo następnego, ściśle teologicznego referatu.

Analizę związku, jaki zachodzi między religią a etyką, przedstawił zebranym E. Schillebeeckx, Nijmegen, w wykładzie zatytułowanym *Gerechtigkeit und Rechtfertigung*. Podszedłszy do problematyki od strony lingwistycznej autor w pierwszej części referatu na kanwie pojęć *tsedâqâ* oraz *dikaiosyne* plastycznie ukazał napięcia, jakie zawsze istniały między religijnym a etycznym pojęciem sprawiedliwości. W drugiej części referatu prelegent w ośmiu tezach próbuje zamknąć określenie relacji zachodzącej między wiarą a moralnością. Moralność i wiara nie identyfikują się, choć pomiędzy sprawiedliwością a usprawiedliwieniem zachodzi pozytywna, po ludzku doświadczalna zależność. *Synergeia* (por. Jk 2, 22), czyli harmonia wiary i czynu, jest nieodzowna. *Orthodoxia* bez *orthopraxis*, religijność neutralna w dziedzinie etyki, nie ujdzie podejrzenia o ideologię.

W gremiach tego typu co Societas Ethica akcent zebrań w stopniu nie mniejszym niż na wysłuchaniu referatów spoczywa także na dyskusjach, jakie po każdym referacie prowadzi się w zespołach mniejszych i na zebraniach plenarnych. Prelegenci podczas zebrań dyskusyjnych udzielili niezbędnych wyjaśnień do swoich opracowań.

ks. Alojzy Marcol, Nysa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Włoska synteza teologicznomoralna

Zmiany, jakie w ostatnich latach dokonują się w teologii moralnej, znajdują również swoje odbicie w nowych koncepcjach podręcznika dla użytku seminaryjnego. W praktyce okazuje się jednak, że napisanie podręcznika teologii moralnej po linii nowych wymogów metodologicznych i merytorycznych wcale nie jest łatwe. Próby takie są stosunkowo nieliczne, a przynajmniej niewiele z nich zostało doprowadzonych do końca.

W tym kontekście warto więc odnotować włoską próbę syntezy teologicznomoralnej noszącą wspólny tytuł *Corso di teologia morale* wydaną przez Edizioni Dehoniane w Bolonii (EDB) w latach 1971—76. Serię tę złożoną z 14 tomów można nazwać syntezą, ponieważ nie chodzi wcale o organiczny podręcznik, ale o zespół monografii, które stanowią prototyp podręcznika

i przynajmniej w zamierzeniu wydawcy mają objąć całość problematyki teologicznomoralnej.

Zagadnienia omówione w *Corso* zostały podzielone na teologię moralną fundamentalną i specjalną. W skład teologii moralnej fundamentalnej wchodzą następujące problemy: historia teologi moralnej, wprowadzenie metodologiczne i antropologiczne do teologii moralnej, powołanie człowieka, norma moralna, sumienie, miłość i grzech. Do specjalnej natomiast włączono zagadnienia moralności religijnej, małżeńskiej i rodzinnej, życia fizycznego, moralności społecznej, politycznej, gospodarczej i życia międzynarodowego.

Każda z monografii zachowuje własną specyfikę, wrażliwość i metodę autorów, którzy znani są w środowisku włoskim, zwłaszcza z publikacji na łamach „Rivista di teologia morale".

Omawianą serię otwiera opracowanie historii teologii moralnej (A. Angelini, A. Valsecchi, *Disegno storico della teologia morale*, s. 230). Historia teologii moralnej nie posiada dotychczas dobrego opracowania dla użytku seminaryjnego. Seria *Studien zur Geschichte der katholischen Moral* pod red. M. Müllera, wychodząca od 1954 r. w Ratysbonie i mająca już dzisiaj kilkanaście tomów, jest niewątpliwie bardzo cennym wydawnictwem, stanowi jednak studium specjalistyczne i mało przydatne dla wykładów seminaryjnych. Omawiana publikacja jest natomiast rozszerzoną syntezą dla użytku seminaryjnego i w tym tkwi jej szczególna wartość, ponieważ dotychczasowe opracowania podręcznikowe historii teologii moralnej są bardzo skrótowe.

Autorzy prezentowanego szkicu historycznego wychodzą od omówienia treści biblijnej dotyczącej moralności i przez okres patrystyczny, średniowieczny, nowożytny dochodzą do przedstawienia najnowszych nurtów i zagadnień we współczesnej teologii moralnej. Omówienie współczesnej problematyki teologicznomoralnej w publikacji historycznej ma wartość dydaktyczną, ukazuje bowiem ciągłość rozwoju tej dyscypliny i równocześnie jej związek z przeszłością. Godne jest podkreślenia szerokie omówienie dziejów etyki protestanckiej aż do autorów współczesnych włącznie. Historia etyki protestanckiej spełnia również ważną rolę w zrozumieniu rozwoju teologii moralnej katolickiej, nie mówiąc już o aspekcie ekumenicznym takiego opracowania.

Wprowadzeniem metodologicznym i antropologicznym do teologii moralnej są dwa tomy opracowane przez D. Capone, profesora Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie *Introduzione alla teologia morale* (s. 154) i *L'uomo è persona in Cristo* (s. 200).

Pierwszy tom stanowi zbiór uwag metodologiczno-merytorycznych o podręcznikach teologii moralnej. Autor rozważa w czterech rozdziałach następujące zagadnienia: uwagi o historii podręczników teologii moralnej, doktryna moralna podręczników, teologia moralna w świetle Tajemnicy Chrystusa. Na koniec daje swój schemat podręcznika teologii moralnej, który ma charakter wybitnie chrystocentryczny, co widoczne jest już w określeniu teologii moralnej nazwanej „doktryną życia w Chrystusie Słowie Bożym" (s. 115). Całość problematyki teologii moralnej dzieli w swoim schemacie na trzy części: teologia moralna fundamentalna ogólna (syntetyczna), teologia moralna fundamentalna szczegółowa (analityczna) oraz teologia moralna specjalna, nazwana również teologią moralną „wielkich tematów".

Drugi tom D. Capone stanowi opracowanie teologii moralnej fundamentalnej ogólnej i jest, jak podtytuł głosi, wprowadzeniem antropologicznym do teologii moralnej. Moralność, podobnie jak w tomie poprzednim, ujęta jest w kategorie powołania chrześcijańskiego i nosi cechy chrystocentryzmu i personalizmu. Autor wspaniale ukazuje naszą egzystencję w Chrystusie. Chrystus jest w nas dając nam byt, istnienie i działanie osoby, stąd nasza odpowiedź na dar Chrystusa powinna zawierać ten potrójny dynamizm osoby, kosmosu i działania. Chrystus nie jest przedmio-

tem życia moralnego, ale jego podmiotem, ponieważ istnieje ścisła symbioza chrześcijanina z Chrystusem; „Chrystus jest w nas, my jesteśmy w Chrystusie" (s. 23). Na tym ogólnym tle i podłożu omawia pojęcie osoby ludzkiej jako podmiotu życia moralnego, rodzaje prawa moralnego oraz czyn ludzki, zwłaszcza jego odniesienie do opcji fundamentalnej.

Należy jedynie ubolewać, że lektura publikacji D. Capone nie jest łatwa. Autor używa trudnej, bliżej nie określonej terminologii, a poszczególne zagadnienia przedstawia w sposób mało przejrzysty, nie czyniąc rozróżnienia części filozoficznej, biblijnej, teologicznej itd., co dla podręcznika wydaje się niezbędne.

Problem powołania chrześcijańskiego oraz miłości, poprzez którą Bóg wzywa do swojej wspólnoty, omawia E. Quarello w szczupłym objętościowo tomiku zatytułowanym *La vocazione dell'uomo* (s. 82). Przy omówieniu dwu powyższych zagadnień widoczny jest pewien schemat. Autor omawia najpierw każde zagadnienie w świetle źródeł chrześcijańskich: Pisma św., myśli patrystyczno-średniowiecznej, nauczania urzędu nauczycielskiego, a następnie przechodzi do „pogłębienia systematycznego" zagadnień. Problematykę powołania człowieka do wspólnoty z Bogiem łączy autor z problematyką tradycyjnego traktatu o celu ostatecznym. Problem jednak w całości przedstawiony jest bardzo skrótowo.

To samo zresztą trzeba powiedzieć o drugiej części traktującej o miłości chrześcijańskiej, która w łączności z wiarą i nadzieją już na ziemi zapoczątkowuje wspólnotę człowieka z Bogiem. Ten fakt, jak również inny, że wezwanie Boże realizuje się przez miłość, uzasadnia połączenie problemu powołania i miłości w jednym tomie. Wśród zagadnień szczegółowych drugiej części na uwagę zasługuje omówienie relacji miłości Boga i opcji fundamentalnej oraz relacji miłości i prawa. Studium zawiera jednak tylko część problematyki chrześcijańskiej cnoty miłości.

Wezwanie Boże objawia się przez prawo moralne i sumienie. Norma obiektywna i subiektywna moralności jest przedmiotem następnych tomów: A. Valsecchi, L. Rossi, *La norma morale* (s. 118); A. Molinaro, A. Valsecchi, *La coscienza* (s. 92).

W pierwszym studium autorzy zaczynają swoje rozważania od poszczególnych form prawa moralnego. Nie dają wprowadzenia o prawie jako takim, uważając, że istnieją zbyt wielkie różnice między poszczególnymi rodzajami prawa moralnego, by można je ująć we wspólną definicję. Każde tego rodzaju określenie będzie w rzeczywistości określeniem prawa ludzkiego, co ma właśnie miejsce u św. Tomasza (*S. th.* I—II, q. 90, a. 4).

Przy omawianiu poszczególnych form prawa moralnego tj. prawa wiecznego, nowego prawa, prawa naturalnego, kościelnego i cywilnego autorzy posługują się następującym schematem: wychodzą od Pisma św. i poprzez nauczanie Ojców i teologów dochodzą do współczesnej refleksji teologicznej. Porządek ten jednak nie jest całkowicie zachowany przy omówieniu prawa naturalnego, gdzie pominięto aspekt biblijny zagadnienia, ograniczając się do krótkiej wzmianki w ramach tematu o istnieniu prawa naturalnego.

W studium widoczne jest podkreślanie godności i niezwykłej roli nowego prawa, które jest najdoskonalszym wyrazem planu Bożego powołania i równocześnie w sposób najpełniejszy umożliwia odpowiedź człowieka. Nowe prawo pojęte jest tu bardzo dynamicznie, nie tylko jako zbiór norm zawartych w Nowym Testamencie, ale przede wszystkim jako „prawo Ducha, który daje życie w Jezusie Chrystusie" (Rz 8, 2).

W drugim studium dotyczącym sumienia współpraca autorów nie jest tak ścisła jak w poprzednim, gdzie wszystkie teksty były wspólnego autorstwa. Tutaj każdy z autorów opracował własne zagadnienia. Skutkiem tego jest, że zwłaszcza druga część, nazwana „wykładem teoretycznym" i omawiająca sumienie fundamentalne i aktualne (A. Molinaro) oraz sumienie

jako normę działania łącznie z wolnością i odpowiedzialnością moralną, nie stanowi jednorodnej całości. Nie brak powtórzeń i różnych ujęć obu autorów.

Część pierwsza natomiast zatytułowana *Elementy biblijno-historyczne* i opracowana wyłącznie przez A. Molinaro jest bardziej jednorodna i kompletna. Składają się na nią refleksje dotyczące sumienia w Starym i Nowym Testamencie, u Ojców Kościoła oraz u wielkich teologów średniowiecza Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu.

Ostatnim zagadnieniem omawianym w ramach teologii moralnej fundamentalnej jest problem miłości i grzechu (E. Quarello, *L'amore e il peccato*, s. 57). Studium E. Quarello, choć poświęcone dwom zagadnieniom, jest również bardzo szczupłe objętościowo. O miłości chrześcijańskiej jest mowa w *Corso* już po raz drugi. W tym wypadku chodzi jednak o nowy aspekt: o rolę cnoty miłości w kształtowaniu innych cnót. Na tym tle autor wykazuje funkcję integracyjną miłości i dezintegracyjną jej odrzuceniu, tj. grzechu.

Druga część dotycząca zerwania wspólnoty z Bogiem i z bliźnimi, czyli grzechu, dzieli się na dwa działy zagadnień. Pierwszy zatytułowany *Grzech według źródeł chrześcijańskich* omawia grzech w Piśmie św., myśli patrystyczno-średniowiecznej oraz w wypowiedziach urzędu nauczycielskiego. Drugi natomiast nazwany *Pogłębienie systematyczne* ujmuje grzech w jego wymiarze religijnym, osobowym i eklezjalno-społecznym. Brak całkowicie problematyki dotyczącej podziału grzechów, ich przyczyn i skutków.

Problem ochrony zdrowia ludzkiego przedstawiony jest w monografii E. Chiavacci, *Morale della vita fisica* (s. 179). Autor za punkt wyjścia swoich rozważań przyjmuje treści biblijne dotyczące życia ludzkiego, by następnie na ich bazie omówić następujące zagadnienia: ochrona integralności fizycznej, manipulacja genetyczna na człowieku, leczenie choroby, zagrożenie życia, samobójstwo, narkotyki, eutanazja, abortus, uzasadniona obrona, kara śmierci.

Do ciekawszych zagadnień należy ochrona integralności fizycznej, gdzie autor interesująco omawia różne zagrożenia dla zdrowia i życia ludzkiego, a wśród nich dwa zagrożenia typowe dla naszej cywilizacji: wypadki drogowe i wypadki przy pracy. Omawia także zagrożenia wynikające z doświadczeń przeprowadzanych na człowieku, doświadczeń technologicznych, uprawiania sportu oraz z zanieczyszczenia naturalnego środowiska człowieka. Każdy problem przedstawiony jest dość obszernie zarówno w aspekcie historycznym, jak i w świetle najnowszych dyskusji. E. Chiavacci jest znany zresztą z licznych publikacji na temat ochrony życia ludzkiego.

Także cnota religijności pojęta bardzo szeroko znajduje swoje omówienie w *Corso*. Publikacja *Principi di morale religiosa* (G. Piana, C. Caffara, s. 192), która przedstawia powyższą problematykę, składa się z dwóch części. Pierwsza (C. Caffara), podobnie jak większość omawianych tomów, stanowi ujęcie historyczne problemu, przede wszystkim stosunku etyki do religijności. Opinie w tym względzie dzieli autor na cztery grupy. Pierwsza utożsamia etykę z religią, druga natomiast uważa etykę i religię za dwa zjawiska zupełnie różne. Trzecia grupa reprezentuje opinię, że etyka jest w pełni ludzka tylko wtedy, gdy wyklucza Boga. Równocześnie — zdaniem autora — pojawia się czwarty kierunek, który osiąga swój szczyt w tzw. teologii politycznej, dla której wiara nie jest alienacją, lecz niezbędnym elementem wyzwolenia całego człowieka.

Druga część (G. Piana) wychodzi od analizy fenomenu religijnego dzisiaj i poprzez omówienie stosunku religii i moralności w myśli chrześcijańskiej dochodzi do cnoty religijności i kultu chrześcijańskiego. W sumie autorzy dali wiele materiału z zakresu filozofii religii, religioznawstwa, a niewiele z zakresu cnoty religijności i jej związku z życiem chrześcijańskim.

Małżeństwo i rodzina są przedmiotem studium L. Rossi, *Morale familiare* (s. 238), które podzielone jest na dwie części, historyczną i syste-

matyczną. Część historyczna, obejmująca problematykę małżeńską od Starego Testamentu aż do najnowszych wypowiedzi Kościoła, jest bogatym i dobrze opracowanym materiałem dla rozwoju problematyki moralnej życia płciowego i małżeństwa. Autor uwypukla zwłaszcza prokreację i miłość małżeńską, które to wartości z różnym nasileniem pojawiają się w historii instytucji i sakramentu małżeństwa. Zwraca również uwagę na problemy specyficzne dla każdej epoki.

Część systematyczna jest podzielona na trzy zagadnienia: płeć dla chrześcijanina, personalizm małżeński, odpowiedzialne rodzicielstwo. Treść poszczególnych zagadnień jest niestety mało uporządkowana i wymaga dalszego usystematyzowania, by mogła dobrze służyć innym, zwłaszcza studentom. Autor ustawia kontrowersyjnie problem antykoncepcji, który rozważa w tzw. kategoriach konfliktu obowiązków po linii wypowiedzi episkopatu francuskiego odnośnie do *Humanae vitae*. Konflikt obowiązków przyjmuje autor nie tylko jako subiektywny (*in bona fide*), lecz także jako obiektywny i stąd antykoncepcja w sytuacjach konfliktowych może, jego zdaniem, stanowić wartość moralną (s. 227).

Tom E. Chiavacci, *Principi di morale sociale* (s. 91) otwiera serię tomów poświęconych teologii moralnej społecznej obejmującej życie społeczne, polityczne, gospodarcze i międzynarodowe. Wszystkie te tomy łączy nie tylko wspólna problematyka społeczna, lecz taże wspólny schemat: opis określonego zjawiska, rozważania filozoficzne, podstawy biblijne, refleksja teologiczna, która kończy się omówieniem poszczególnych zjawisk w aspekcie normatywnym.

E. Chiavacci rozważa w swoim tomie trzy zagadnienia, mianowicie fenomen życia społecznego, kulturę i środki społecznego przekazu. Niestety wszystkie te rozważania mają charakter fragmentaryczny i mało pogłębiony. Godne uwagi są jednak dwie myśli i ich przedstawienie przez autora. Autor, po pierwsze, uwypukla i rozwija pojęcie międzyosobowości jako element dobra wspólnego. Na bazie pojęcia międzyosobowości i ciekawych refleksji biblijnych dochodzi do sformułowania podstawowych norm teologii moralnej społecznej. Po drugie — zdaniem Chiavacci — teologia środków społecznego przekazu pozwala na zrewidowanie i pogłębienie koncepcji prawdomówności, która nie sprowadza się tylko do zgodności myśli ze słowem, gestem, lecz jest przede wszystkim relacją miłości między przekazującym informację a jej odbiorcą.

Problematyka moralna wspólnoty politycznej jest przedmiotem studium G. Mattai (*Morale politica*, s. 279). Autor dzieli je na pięć rozdziałów. Pierwszy omawia politykę od strony zjawiskowej i kończy się poszukiwaniem „znaków czasu" na polu życia politycznego. Stosunek moralności i polityki widziany w świetle wiary i rozumu jest przedmiotem drugiego rozdziału. Autor na bazie Pisma św., pism ojców Kościoła oraz nauczania Kościoła uzasadnia możliwość i potrzebę oceny moralnej życia politycznego. Ciekawe jest w tym względzie przedstawienie zróżnicowanej myśli teologii protestanckiej. Cel i władza wspólnoty politycznej, formy państwa i rządu oraz sprawowanie władzy politycznej wchodzą w skład trzeciego rozdziału zatytułowanego *Struktury wspólnoty politycznej*. Czwarty rozdział dotyczący osób i grup we wspólnocie politycznej omawia prawa i obowiązki obywatela, rolę i zadania grup pośrednich oraz problem oporu wobec władzy politycznej. Rozdział końcowy dotyczy stosunku Kościoła do wspólnoty politycznej. Na tle rozwoju historycznego tego zagadnienia przedstawia autor koncepcję wolności religijnej i właściwe rozumienie laickiego charakteru państwa. W sumie chodzi o syntetyczne, a zarazem pogłębione studium moralności życia politycznego.

Największy objętościowo tom (470 s.) napisany przez czterech autorów (G. Campanini, A. Ellena, L. Lorenzetti, G. Mattai) *Messagio cristiano ed economia*, obejmuje fenomenologię „faktu ekonomicznego",

omówienie systemów ekonomicznych, refleksję biblijno-teologiczną na temat życia gospodarczego oraz rozważania teologicznomoralne o pracy ludzkiej.

W pierwszym rozdziale A. Ellena wyjaśnia podstawowe pojęcia ekonomiczne, jak potrzeby ekonomiczne, dobra ekonomiczne, użyteczność i zaspokojenie potrzeb. Następnie wyjaśnia zjawisko aktywności ekonomicznej, sektorów ekonomicznych, produkcji, dochodu, polityki finansowej. Rozdział drugi zawiera omówienie systemów ekonomicznych współczesnych (G. Mattai) oraz naukę społeczną Kościoła (L. Lorenzetti).

W rozdziale biblijno-teologicznym przedmiotem refleksji jest stosunek ekonomii i moralności (G. Mattai). Autor uzasadnia w oparciu o źródła biblijne i patrystyczne potrzebę norm moralnych w dziedzinie życia gospodarczego. Takimi normami podstawowymi są przede wszystkim wymogi miłości i sprawiedliwości. W tej części jest również omówiony problem własności i stosunek ekonomii do polityki.

Rozdział ostatni zajmuje się pracą ludzką (G. Mattai). Pierwsza część poświęcona jest pracy głównie w aspekcie społeczno-ekonomicznym, choć daje także ocenę moralną różnych form przedsiębiorstw i powstałych w nich konfliktów społecznych. Druga część dotyczy chrześcijańskiej etyki pracy. Wśród zagadnień dużo miejsca zajmuje przedstawienie stosunku chrześcijaństwa do pracy w ciągu jego dziejów aż do Soboru Watykańskiego II. Następnie w oparciu o Biblię i najnowsze wypowiedzi Kościoła oraz „teologię pracy" omawia szczegółowe problemy etyczne pracy, wśród których wyjątkowe miejsce zajmują czas wolny i etyka zawodowa. Praca — zdaniem G. Mattai — ma być służbą człowiekowi, a nie rzeczom (s. 416). W tym też duchu stara się ustawić wszystkie zagadnienia.

Tom ostatni (G. Mattai, *Morale internazionale*, s. 92) jest kontynuacją teologii moralnej polityki, ale na płaszczyźnie życia międzynarodowego. Autor opisuje najpierw życie międzynarodowe naszych czasów, zwłaszcza jego wzrastającą instytucjonalizację i problemy „trzeciego świata". Następnie po omówieniu podstawowych praw państw przechodzi do przedstawienia różnic istniejących między państwami i wynikających stąd konfliktów. Problematyka wojny i pokoju kończy prezentację problematyki życia międzynarodowego.

We wszystkich tych zagadnieniach G. Mattai ukazuje rolę Kościoła i jego poszczególnych członków nie tylko w aspekcie faktycznym, lecz także postulatywnym, normatywnym. Postulaty, jakie stawia pod adresem Kościoła i jego członków, wyrażają się dobrze w następującej wypowiedzi: „Kościół, inaczej mówiąc, oprócz tego, że powinien być krytyczny, powinien być wyrozumiały dla ludzkich słabości i pobudzać do wysiłków, nigdy nie gasząc dymiącego knota" (s. 87).

Omówiona wyżej synteza teologicznomoralna jest niewątpliwie publikacją zasługującą na uwagę i może być porównana do przedsoborowej serii niemieckiej *Handbuch der Moraltheologie*, wydawanej przez Marcela Redinga (Max Hueber Verlag, München), która ukazywała się w latach 1952—63 i niestety nie została ukończona.

Szkoda tylko, że wydawnictwo podejmując się tego dzieła nie zadbało o kompletność problematyki. Brak ten dotyczy wielu płaszczyzn. W ramach teologii moralnej fundamentalnej np. pominięto całkowicie problematykę cnót i nawrócenia chrześcijańskiego, a z zakresu teologii moralnej szczegółowej nie omówiono sakramentów św., cnót teologalnych (z wyjątkiem miłości przedstawionej częściowo). Włączenie zaś niektórych zagadnień jest pod wieloma względami dyskusyjne. Wiele zagadnień, jak to zostało już wyżej zaznaczone, jest opracowanych tylko fragmentarycznie. A przecież przy tak wielkiej liczbie autorów należało się spodziewać opracowań bardziej poszerzonych i pogłębionych.

Nie przekreśla to jednak wartości całego dzieła, a zwłaszcza tych tomów, które są opracowane dobrze. Cenna jest również próba ujęcia i rozważenia

moralności chrześcijańskiej w kategoriach powołania. Próba ta niestety jest widoczna tylko w części ogólnej teologii moralnej.

Corso ambitnie realizuje wskazania soboru, by wykład teologii moralnej „karmiony był w większej mierze nauką Pisma świętego" (DFK 16). Treść biblijna i patrystyczna stanowi bowiem podstawowy element większości omawianej problematyki.

Godna uwagi jest również metoda, którą zastosowano w tomach dotyczących teologii moralnej życia społecznego. Wydaje się, że opis fenomenu społecznego w różnych jego aktualnych formach jest nieodzownym warunkiem owocnego uprawiania teologii moralnej społecznej.

Seria wydawnicza jest także dobrym źródłem bibliograficznym, zwłaszcza że wiele tomów podaje szczegółową literaturę przedmiotu. Wszystkie zaś tomy, niezależnie od wyżej wymienionych braków, wykazują dużą wrażliwość ich autorów na najnowszą problematykę teologicznomoralną, w którą starają się wprowadzić czytelnika.

ks. Jerzy Troska, Poznań

2. Zarys rozwoju katolickiej nauki społecznej

Polski uczony, prof. dr Cz. Strzeszewski, budzi podziw żywą wciąż działalnością społeczną i nie słabnącą energią badawczą. Czynnie uczestniczy w pracach licznych towarzystw naukowych polskich i zagranicznych, komisji kościelnych, a pr y tym kontynuuje poszukiwania w dwóch dziedzinach — nauk gospodarczych i katolickiej nauki społecznej — w których od lat jest wybitnym i uznanym specjalistą. Ostatnio, w niewielkich odstępach czasu, opublikował z zakresu tych zainteresowań dwie poważne prace książkowe: *Integralny rozwój gospodarczy* (Warszawa 1976, s. 204) oraz *Ewolucję katolickiej nauki społecznej* (Warszawa 1978, s. 335). Obie ukazały się nakładem Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych jako 16 i 19 już pozycje tego wydawnictwa. Wypada zarazem odnotować, że wydanie *Ewolucji katolickiej nauki społecznej* zbiega się z 75 rocznicą urodzin profesora.

Wykształcenie teologiczne nie uprawnia do omówienia *Integralnego rozwoju gospodarczego*. Wolno jednak i godzi się powiedzieć, że teolog moralista powinien tę książkę przeczytać, jeśli w zagadnieniach, które wiążą się z jej tematyką, chce wyrażać zdania sensowne i aktualnie ważne. Należałoby bowiem mieć na uwadze, jako cenne wskazanie, następujące myśli z zakończenia książki: „...dla integralnego rozwiązania zasadniczych problemów rozwoju konieczna jest analiza w pełni interdyscyplinarna... Teoria rozwoju społecznego nie da się oddzielić od teorii rozwoju gospodarczego, zwłaszcza wówczas, gdy obie teorie ujmie się jako teorie rozwoju integralnego. Okazuje się wówczas, że mamy do czynienia z jedną teorią, która ma różne aspekty: gospodarczy, społeczny, kulturalny, moralny, religijny" (s. 197—198).

Nieco dłużej chcemy natomiast zatrzymać się nad *Ewolucją katolickiej nauki społecznej*, a zwłaszcza nad niektórymi kwestiami należącymi wprost do teologii.

Czytelnik publikacji Strzeszewskiego łatwo dostrzeże, że książka jest jego nowym dziełem, a nie tylko zbiorowym wydaniem wcześniej ogłoszonych artykułów, choć i ta praktyka ma w wielu przypadkach duże znaczenie. Owszem, Strzeszewski niejednokrotnie wypowiadał się już na temat spraw poruszonych w *Ewolucji*, niemniej napisał pracę, która zawiera treści nieobecne w jego dotychczasowym dorobku, a treściom znanym nadał świeży wyraz.

Książka wypełnia dużą lukę w naszym piśmiennictwie z zakresu katolickiej nauki społecznej, gdzie brak całościowego opracowania jej rozwoju był mocno odczuwalny. Przy tym jest to książka do pewnego stopnia śmiała, gdyż istniejące już obce opracowania tematu, np. podręcznik F. Klübe-

ra, *Katholische Gesellschaftslehre. Geschichte und System* (Osnabrück 1968), unikają usystematyzowania poglądów tych uczonych katolickich ostatnich dziesięcioleci, którzy zajmują się problematyką społeczną, podczas gdy Strzeszewski doprowadza swe dzieło aż do dni dzisiejszych. Nie bacząc na potrzebę odpowiedniego dystansu czasowego do przeprowadzenia oceny interesujących go dokonań, za cenę ryzyka niedoprecyzowań i nawet nieścisłości, wychodzi naprzeciw pilnemu zapotrzebowaniu na zwięzłą choćby informację o niedawnych i bieżących wydarzeniach w katolickiej nauce społecznej. Dostępne opracowania zagraniczne nie informują nadto o wkładzie polskich naukowców do katolickiej nauki społecznej, gdy tymczasem książka Strzeszewskiego zaświadcza, że nie był on bynajmniej mały.

W klarownym układzie książki wyróżnić trzeba, jako znamienny, parzysty podział rozdziałów według schematu: nauka społeczna magisterium Kościoła i nauka uczonych katolickich. Ułatwia on konfrontację stanowisk nie zawsze w pełni odpowiadających sobie. Przykładem dyskusje i spory, jakie wywołała encyklika *Rerum novarum*.

Podoba się, że Strzeszewski nie wydłużył ponad miarę rozdziału I poświęconego filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu, która skądinąd była u podstaw kształtowania się katolickiej nauki społecznej w XIX w. Widoczna tu dbałość autora o zachowanie należnych proporcji w rozkładzie materiału jest cenna. Strzeszewski nie pomniejsza przez to Tomasza. Przeciwnie, uszanowanie swe dla niego wyraża w tym przede wszystkim, że stara się — i z powodzeniem — ukazać go w autentycznych rozmiarach, bez sztucznych powiększeń. Gdy zachodzi potrzeba, interpretuje jego myśl podatną na niewłaściwe zrozumienie (np. miejsce miłości w systemie etyki społecznej Tomasza, s. 18), poddaje rozważaniom krytycznym (np. statyczne pojmowanie natury ludzkiej, s. 15, czy sformułowania w kwestii sprawiedliwości rozdzielczej, s. 17).

Podobnie postępuje w dalszym wykładzie zagadnień. Nie podaje czystych faktów i myśli, lecz ukazuje je w związkach przyczynowych z wydarzeniami nieraz odległymi, wybiega nawet naprzód, by ukazać np. dalekowzroczność Leona XIII, w którego tekstach dostrzega akcenty, jakie z pełniejszym zrozumieniem spotkały się dopiero na Soborze Watykańskim II.

Wartość książki Strzeszewskiego wyraża się i w tym, że omówienia ewolucji katolickiej nauki społecznej nie zamyka w samych granicach przeszłości i teraźniejszości, lecz nadto wpatruje się w przyszłość. Obszerna część III — *Retrospekcja i futurologia* — zasługuje na szczególnie wnikliwe przemyślenie. Przede wszystkim dlatego, że tutaj właśnie Strzeszewski najpełniej wypowiada własny pogląd na kierunki rozwoju katolickiej nauki społecznej, i dlatego, następnie, że ci, którzy szukają nowych dróg dla tej dyscypliny, znajdą na tych stronach dobry punkt oparcia dla swych zastanowień.

Patrząc na tę część, a także na rozdział II części poprzedniej — *W poszukiwaniu nowych dróg* — z pozycji własnych zainteresowań, chcielibyśmy uwypuklić dwa przynajmniej stwierdzenia i postulaty Strzeszewskiego: niezbędności badań interdyscyplinarnych w dziedzinie katolickiej myśli społecznej oraz pilnego wzmożenia prac moralistów katolickich w sferze teologii społecznej, która z tej strony nie otrzymała dotąd pożądanych zgłębień.

Ta wartościowa książka skłania także do paru zastanowień krytycznych, do dyskusji ze znakomitym autorem. Powodem są pewne stanowiska, sformułowania czy, jak się wydaje, nawet drobne braki, których zresztą niepodobna uniknąć w prezentacji tak rozległego materiału.

Sądzimy, że dość trudno jest zgodzić się z opinią Strzeszewskiego, iż teologia polityczna J. B. Metza jest nawrotem „do nauki dawnych moralistów, dla których teologia moralna była nauką przede wszystkim o grzechach" (s. 245). Metz nie zasługuje chyba na tak surową ocenę. Tym bar-

dziej chcemy to zaznaczyć, że zacytowany fragment zdania Strzeszewskiego wydaje się uszczegółowionym wykładnikiem ogólnie negatywnego stanowiska, jakie zajmuje on wobec propozycji teologii politycznej. Tę kontrowersyjną kwestię, właśnie jako dyskusję z prof. Strzeszewskim podejmuję w obszernym artykule *Wokół projektu teologii społecznej*, opublikowanym w dziele zbiorowym *W kierunku kultury chrześcijańskiej*, Warszawa 1978, 86—102. W tej sytuacji uprawnionym będzie poprzestanie na zasygnalizowaniu trudności. Analogiczne trudności rodzi opinia wyrażona w *Ewolucji katolickiej nauki społecznej* na temat teologii wyzwolenia. I ta kwestia znajduje we wspomnianym artykule szersze omówienie. Mamy tu do czynienia z opiniami, jakie Strzeszewski wcześniej już wypowiadał i które w omawianej książce nie zmieniły swego zasadniczego brzmienia.

Trudno też dociec bez pomocy autora, dlaczego wśród najnowszych uczonych zajmujących się katolicką nauką społeczną czytelnik nie znajduje wybitnego specjalisty francuskiego w tej dziedzinie R. Coste'a, najpłodniejszego z pewnością w tej chwili teologa na terenie Francji i cenionego również poza Francją. W jednym tylko przypadku, na s. 256, nazwisko to widnieje w przypisie odnoszącym czytelnika do artykułu *La loi naturelle et loi évangélique*, który wszak należy do bibliografii Coste'a liczącej kilkaset pozycji, w tym 17 książkowych. Być może ten płodny autor nie znalazł uznania jako autor twórczy, choć to przypuszczenie wydaje się wątpliwe wobec końcowych propozycji Strzeszewskiego we wspomnianej części *Retrospekcja i futurologia*.

Z zaciekawieniem, któremu towarzyszy powątpiewanie, przyjmuje się częste, spotykane na wielu stronach, dopatrywanie się teilhardowskiej proweniencji rozmaitych tekstów kościelnych. Wiadoma jest rehabilitacja Teilharda w czasie soboru, ale wpływ jego myśli na orientacje ideowe i sformułowania konstytucji *Gaudium et spes* czy encyklik Pawła VI jest przypuszczeniem na tyle interesującym, że zasługuje chyba na bliższe przebadanie.

Czytelnik chętnie by przyjął choćby w niedużym zarysie skonfrontowanie rozwoju katolickiej nauki społecznej z rozwojem i wpływami marksizmu na przemiany społeczne w świecie. Wzorem mógłby posłużyć tymczasowo np. J.-M. Aubert w *Pour une théologie de l'âge industriel* (Paris 1971), cytowany przecież w *Ewolucji*, tym bardziej Coste, który uchodzi za poważnego znawcę marksizmu we Francji. Czyniąc tę uwagę, zdajemy sobie sprawę, że kwestia wymaga na pierwszym miejscu szczegółowych badań, głównie rodzimych, niemniej pozostaje jako trudność dla czytelnika.

Polski czytelnik, który nie ma łatwości w czerpaniu z literatury obcojęzycznej, z wdzięcznością przyjąłby zestaw bibliograficzny prac w swoim języku, pomocnych do zgłębienia treści poszczególnych rozdziałów lub przynajmniej częstsze powoływanie się na polskie tłumaczenia prac cytowanych w przypisach w językach obcych. W tym względzie odczuwa się brak pozycji J. B. Duroselle'a, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji (1822—1870)*, Warszawa 1961.

Należy się spodziewać, że książka prof. Strzeszewskiego doczeka się wielu innych odnotowań i szczegółowych recenzji i ożywi tym samym zainteresowanie katolicką problematyką społeczną, a nade wszystko zbliży specjalistów z różnych pozycji badających sprawy życia społecznego, w tym teologów moralistów, i zainicjuje postulowane od lat przez autora *Ewolucji* badania interdyscyplinarne w tej dziedzinie.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź