

**Jerzy Bajda, Andrzej Świątczak,
Zbigniew Teinert, Andrzej F.
Dziuba, Jan Pryszmont**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 52/4, 63-79

1982

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. Adhortacja *Familiaris consortio*. II. SPRAWOZDANIA. 1. Eucharystia rękojmnią odnowy świata. Teologiczne sympozjum w ramach Kongresu Eucharystycznego. — 2. Informacja a sumienie. Kongres teologów moralistów obszaru języka niemieckiego. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. Z problematyki umierania i śmierci*.

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Adhortacja „*Familiaris consortio*”

Adhortacja *Familiaris consortio* (22.XI.1981, Città del Vaticano 1981, s. 168) stanowiąca zamknięcie debaty V Synodu Biskupów (Rzym 1980), ma swoje korzenie zarówno w magisterium Kościoła, jak i w refleksji teologicznej na temat powołania małżeństwa i rodziny. W przypadku omawianego dokumentu jest osobiwością fakt, że oba nurty źródłowe schodzą się w pewnym momencie w osobie papieża Jana Pawła II, owocując w rezultacie jedyną w swoim rodzaju syntezą. Niezależnie od dawniejszych zainteresowań biskupa i kardynała K. Wojtyły tematyką małżeństwa i rodziny, synteza niniejsza była przygotowywana przez szereg wypowiedzi Jana Pawła II. Niepełny jeszcze przegląd odnośnych tekstów daje publikacja wydana z okazji Synodu Rzymskiego 1980, zatytułowana *A l'image de Dieu. Le Mariage, la Famille: une vocation. Textes de Jean Paul II (Octobre 1978 — Juin 1980) présentés par le Comité pour la Famille, Cité du Vatican 1980*. Szczególne znaczenie miały konferencje wygłaszane na audiencjach śródowych, częściowo opublikowane w tomie pod tytułem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich: Chrystus odwołuje się do „Początku”* (Città del Vaticano 1980).

Tematyka adhortacji pozostaje także w dość ścisłej łączności z ciągiem poprzednich synodów; pojawia się więc konsekwentnie w kontekście procesu dojrzewania samoświadomości Kościoła, wzbudzonego przez Sobór Watykański II. Chodzi tu przede wszystkim o świadomość powołania i własnej, niezastąpionej misji, jaka spoczywa na Kościele — Ludzie Bożym. Ostatni synod ożywił świadomość własnej misji rodziny, której istota wyrasta z głębi tajemnicy Kościoła. Cały profil tematyczny V Synodu Biskupów zakłada świadome przeniesienie na rzeczywistość Rodziny głównych kategorii teologicznych budujących eklezjologiczną syntezę Vaticanum II.

Prócz szerokiej podstawy doktrynalnej dostarczonej przez wspomniany sobór, trzeba wskazać na bliższy kontekst ideowy wypracowany już przez samego Jana Pawła II, mianowicie na głęboko teologiczną i chrystologiczną antropologię, wyłożoną szczególnie w encyklikach *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, a nawet w *Laborem exercens*: wszędzie tutaj najgłębsza prawda ludzkiej egzystencji pojawia się w samym centrum misterium miłości. Ten zwłaszcza klimat, niesiony przez misterium miłości i misterium życia (por. artykuł pod podobnym tytułem w tomie *Evangelizacja*, Wrocław 1980, 101—114), jest najważniejszym światłem pozwalającym uchwycić właś-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan Pryszynt, Warszawa

ciwy kształt myśli adhortacji *Familiaris consortio*. O powadze dokumentu może świadczyć także fakt, że równoległym dla adhortacji owocem Synodu Biskupów było powołanie przez Jana Pawła II Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, oraz założenie Międzynarodowego Instytutu Studiów nad Mażeństwem i Rodziną.

Warto w tym kontekście przytoczyć słowa samego papieża, mające charakter autentycznego komentacza. W dorocznym przemówieniu do kardynałów (22.XII.1981, L'Osservatore Romano, wydanie polskie, 2, 1981, nr 12 s. 12—12) Jan Paweł II powiedział m.in. co następuje: „Troska Stolicy Apostolskiej i episkopatów całego świata zabłysła wspaniałym światłem podczas Synodu Biskupów, w październiku ubiegłego roku. Konkludując to wydarzenie, zebrałem i rozwinąłem *Propositiones*, biorąc również pod uwagę sugestie wyłożone podczas licznych spotkań, w których każdego dnia brałem udział. Dokonałem tego w najnowszej adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*... Ma ona być 'summą' nauczania Kościoła na temat życia, obowiązków, odpowiedzialności oraz misji małżeństwa i rodziny w dzisiejszym świecie. W dokumencie tym przypominałem pierwotny zamysł Boga odnoszący się do małżeństwa, które jest widzialnym wyrazem obłubieńczej miłości Boga wobec ludzkości, Chrystusa wobec Kościoła... Adhortacja, która zbiera głosy i doświadczenia episkopatów pięciu kontynentów i jako taka jest prawdziwym wyrazem kolegiałności Kościoła, stanowi jeszcze jedno potwierdzenie troski Kościoła o instytucję rodziny; pogłębia ona również i rozwija jasne nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat małżeństwa i rodziny.” Kontynuując swoją wypowiedź, stwierdza papież, że podstawowym zagadnieniem z punktu widzenia roli rodziny jest „sprawa przekazywania i obrony życia: wola Boga-Stwórcy powierzyła wprost i od początku obowiązek ten parze ludzi, lecz władczy i odurzający współczesny hedonizm chce na wszelki sposób przytłumić wrażliwość i moralny imperatyw sumień, oddzielając od małżeństwa obowiązek przekazywania życia. Tysiące niewinnych i bezbronnych istnień zostało zniszczonych w łonie matek! Zaciera się, niesłusznie, świadomość sensu życia i w konsekwencji szacunku dla człowieka”.

Byłoby przedsięwzięciem nader zuchwałym streszczać lub kusić się o adekwatne zaprezentowanie tego dokumentu; należy dlatego ograniczyć się do bardzo fragmentarycznych i ogólnych uwag. Cały wykład teologii małżeństwa i rodziny zawarty w adhortacji, jest usytuowany świadomie w perspektywie wiary oraz ewangelizacji. Główne przesłanki nawiązują wprost do planu Bożego i prowadzą do ukazania takiej wizji rodziny, która rozsada jakiegokolwiek czysto ziemskie kategorie lub czysto filozoficzne ujęcie bytu i istoty. „Rodzina chrześcijańska jest bowiem pierwszą wspólnotą powołaną do głoszenia Ewangelii osobie ludzkiej, która jest w stałym rozwoju, i doprowadzenia jej, poprzez stopniowe wychowanie i katechezę, do pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej” (nr 2). Istotne jest to, że papież mówi o rodzinie chrześcijańskiej jako o właściwym modelu i normatywnej prawdzie rodziny ludzkiej. Odciepienie od Ewangelii nie pozwala rodzinie na osiągnięcie jej ludzkiej pełni. „Kościół (...) jest głęboko przekonany, że jedynie przyjęcie Ewangelii pozwala na spełnienie wszystkich nadziei, które człowiek słusznie pokłada w małżeństwie i rodzinie. Zamierzone przez Boga w akcie stwórczym małżeństwo i rodzina są wewnętrznie skierowane do urzeczywistnienia się w Chrystusie i potrzebują Jego łaski dla uzdrowienia z ran grzechu i nawiązania do 'początku', czyli do pełnego poznania i całkowitego wypełnienia zamysłu Bożego” (nr 3).

Rodzina jest więc przede wszystkim rzeczywistością religijną i można ją w pełni zrozumieć jedynie w kontekście zbawczego planu Boga, a konsekwentnie — poprzez pełnię objawienia i pełnię dzieła zbawczego Chrystusa. Jako tajemnica religijna może być rodzina poznana jedynie w świetle Bożym. Ludzka wiedza, pozostawiona sama sobie, tu nie wystarcza. Szczególnie nagłym postulatem jest dziś przymierze nauki z mądrością samego Boga, aby ocalić najgłębszą prawdę rodziny (nr 4—8). W całej kompozycji

dokumentu funkcjonuje jedno podstawowe, ściśle teologiczne rozumienie rodziny, jakkolwiek, ze względu na złożoność zagadnienia, adhortacja uwzględnia główne, poniekąd klasyczne sposoby ujmowania tej rzeczywistości, dochodzące wyraźniej do głosu w różnych częściach dokumentu. Podział adhortacji na cztery części jest rzeczowo całkowicie uzasadniony, ale nie można go tłumaczyć w sensie wydzielenia odrębnych przedmiotów formalnych w duchu podziału na część opisową, dogmatyczną, etyczną i praktyczno-pastoralną. W pewnym stopniu podziały nawiązują do struktury synodalnego tekstu tzw. *propositiones*, ale plan całości w swej budowie formalnej i systematyce treściowej jest całkowicie oryginalny, własny, całkowicie wolny od obciążeń właściwych pracy kompilatorskiej. Autor od początku do końca czuje się panem własnej koncepcji, własnej syntezy, panem własnego tekstu we wszystkich jego szczegółach i wiązaniach kompozycyjnych. Tekst jest w całości, ideowo, logicznie, a także literacko dziełem zupełnie jednorodnym wewnątrznie i jednoznacznym w swoim istotnym znaczeniu. Poprzez każde zdanie przebija własna osobowość autora. Czytelnikowi, od pierwszej do ostatniej strony, towarzyszy spojrzenie autora, natchnione wiarą, zapatrzone w tajemnicę Przedwiecznej Miłości, która postanowiła objawić się jak w żywym obrazie swoim, w komunii osób, które tym samym zostają obdarowane powołaniem, polegającym na żywym objawieniu i przedłużaniu w świecie tejże Nieskończonej Miłości. Jest to od początku do końca traktat teologiczny, świadomie odśianający mistyczny wymiar przymierza, przez które Bóg sam mieszka w pośrodku komunii osób.

Czytelnika, oswojonego ze stylem czcigodnych traktatów teologicznych, w których tak wiele miejsca poświęcano argumentom *ex traditione*, może na chwilę zastanowić fakt, że papież niemal zupełnie nie cytuje źródeł i dokumentów nauki Kościoła powstałych przed Soborem Watykańskim II; jedynie bardzo skromnie i jakby drugorzędnie przytacza pojedyncze zdania takich autorów jak Tertulian i święci Jan Chryzostom, Ambroży, Augustyn, i Tomasz z Akwinu. Cała jednak żywa tradycja Kościoła dotycząca małżeństwa i rodziny została podjęta i usystematyzowana w adhortacji w syntezie zgodnej z duchem Soboru Watykańskiego II. Jest to także świadoma, owszem, profetyczna interpretacja całej tradycyjnej doktryny Kościoła o małżeństwie i rodzinie (por. nr 29). Papież ujawnia, iż posiada świadomość tej roli, jaka przypada mu w Kościele na podstawie urzędu apostołskiego (por. nr 2). Czytelnik nie może mieć wątpliwości, że zawarta w dokumencie nauka jest nauką Kościoła; mówi o tym bardzo wyraźnie także formalna strona tekstu, w którym poszczególne punkty wykładu zaczynają się od słów „Kościół wierzy”, „Kościół naucza” albo „Kościół jest przekonany”, co jest bardzo częste. W tej całościowej i organicznej reinterpretacji nauki Kościoła o małżeństwie i rodzinie, został z całą powagą podtrzymany a nawet podniesiony autorytet encykliki *Humanae vitae*, której istotne twierdzenia papież rozwija zwłaszcza w n-rach 29—34.

Szczególnie jasno został ukazany teologicznomoralny wymiar rodzicielstwa, głównie w świetle przesłanek biblijnych i sakramentalnych. Norma etyczna w tej dziedzinie jest po prostu prawdą Bożą, a nie konstrukcją filozoficzną. Zadaniem teologów jest wyjaśniać tę naukę i ukazywać jej korzenie w samym planie Bożym. Papież głosi naukę, lecz nie buduje systematycznego wykładu etyki; integralna postać teologicznej etyki mającej za przedmiot posłannictwo rodzicielskie domaga się pełnego wyeksplikowania tzw. motywacji etycznych i racji personalistycznych, a przede wszystkim wyjaśnienia jej podstaw biblijnych (nr 31). Normy moralne wynikają z planu Bożego, ale znajdują swoje istotne odbicie w samym człowieczeństwie. Istnieje ścisła więź między rozumieniem norm moralnych a określoną wizją antropologii. Spór o „metodę” zaciemniającej współczesną etykę rodzicielstwa, jest w gruncie rzeczy wyrazem sprzeczności pomiędzy dwoma zupełnie odmiennymi koncepcjami człowieka i moralności (por. nr 32).

Wracają więc i tu pewne elementy metafizyki; jednak filozoficzne pojęcia

i rozumowania pozostają całkowicie w służbie przekazu i wyjaśniania treści objawionych. Był nie jest nigdy rozważany „sam w sobie”, lecz w wizji ściśle biblijnej, w której całą swoją prawdą i aktywnością pozostaje w funkcji Słowa i Daru. Pierwotna, stwórcza symbolika bytu, zostaje dopełniona przez Weicelienie Słowa i posłanie Ducha. Jest to zarazem konsekracja ciała i jego dalsze uduchowienie. Człowieczeństwo uzyskuje w ten sposób szczególną przejrzystość, dzięki której tajemnica Słowa i Daru staje się widzialna w znaku przymierza małżeńskiego. Widzialność osoby już „od początku” zostaje ukierunkowana ku sakramentalnej komunii osób, przez którą Bóg sam staje się „widzialny” w tajemnicy Ciała Chrystusowego. Symbolika daru wszczępiona już w stworzoną prawdę małżeństwa, podniesiona na płaszczyznę sakramentalną, służy objawieniu najwyższego Daru Boga, dokonanego przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym.

W kontekście tej antropologii męskość i kobiecość nie są elementami kosmosu, lecz samego człowieczeństwa, owszem samego obrazu Bożego i wchodzi w istotną strukturę przymierza. Powołanie mężczyzny i kobiety, kształtowane na poziomie Bożego obrazu i przymierza, nie jest jednostronnie zdeteterminowane w kierunku małżeństwa; powołanie do dziewictwa stanowi pełną i równorzędną formę urzeczywistnienia się sensu bycia mężczyzną i kobietą; owszem, ukazanie i zrealizowanie w społeczeństwie ludzkim obydwu form powołania mężczyzny i kobiety objawia pełne znaczenie człowieczeństwa. Mamy tu do czynienia z prawdziwą teologią ciała i płci; jest tu wyraźne przezwytyczenie dość ciasnej optyki, jaka towarzyszyła etyce małżeńskiej w przypadku, gdy ta wychodziła od analizy popędu i jego naturalnej (jeżeli nie po prostu gatunkowej) celowości. To, co przedstawia adhortacja, jest czymś znacznie więcej, niż najbardziej nawet sublimowana humanizacja względnie personalizacja popędu. To, co proponuje Jan Paweł II, jest, jak dotąd, najbardziej konsekwentną teologią ciała, wykorzystującą możliwie wszystkie wnioski z teologiczno-biblijnych analiz mających za przedmiot tajemnicę stworzenia i odkupienia ciała.

Trudno byłoby ukazać już teraz pełne znaczenie tego dokumentu nie tylko dla teologii rodziny, ale także dla teologii moralnej w ogóle. Wizja człowieka, życia, miłości i powołania, ukazane kompetentnie, niezwykle głęboko i konsekwentnie w duchu teologii Soboru Watykańskiego II, odkrywają wiele nowych dróg dla najtrudniejszej jak dotąd dziedziny teologii moralnej, to jest dla etyki małżeństwa i rodziny. Przez to samo jednak dokument ukazuje zupełnie nowe perspektywy dla rozwiązania takich zagadnień jak zrozumienie jedności ludzkiej w ogóle, zrozumienie istoty Kościoła jako wspólnoty osób i wreszcie zrozumienie właściwej roli i misji ludzkości w świecie.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Eucharystia — rękomią odnowy świata

Teologiczne sympozjum w ramach Kongresu Eucharystycznego

Począwszy od 13 lipca 1981 r. przez 10 dni Kościół powszechny, szczególnie zaś we Francji, żył pogłębioną refleksją nad Eucharystią. Stało się to za przyczyną 42 Kongresu Eucharystycznego w Lourdes. Udanym wprowadzeniem do niego było trzydniowe (od 13 do 15 lipca) sympozjum teologiczne. Obrady odbywały się w dobrze przygotowanej auli Uniwersytetu im. Paula Sabatiera w Tuluzie (np. można było słuchać tłumaczenia prelekcji w 3 językach: angielskim, francuskim i hiszpańskim). Posiedzeniom przewodniczył syn młodego kościoła afrykańskiego — kardynał Thian Doum z Senegal. Obradami kierowali ks. prof. Pierre Eyt, rektor Instytutu Ka-

tolickiego w Tuluzie oraz ks. prof. René Coste, moralista tegoż instytutu. W obradach uczestniczyło około 200 osób z 35 krajów, wśród nich wielu biskupów, rektorów wyższych uczelni katolickich, teologów, socjologów, ekonomistów oraz przedstawicieli różnych organizacji międzynarodowych niosących pomoc biednym i potrzebującym.

Temat sympozjum: *Responsabilité, partage, Eucharistie* (Odpowiedzialność, dzielenie się, Eucharystia) rozważany był w oparciu o myśl przewodnią kongresu: *Jezus Chrystus — chlebem łamanym dla świata*. Kardynał Thian doum w swoim wstępnym przemówieniu przypomniał uczestnikom życzenie Jana Pawła II, by skupili uwagę i wszystkie wysiłki nad odnowieniem przeżywania Eucharystii w naszych czasach, po czym postawił pytanie: „Jeśli chrześcijaństwo nie zdoła ocalić świata i cywilizacji od grożących ich niebezpieczeństw, to kto ten świat i cywilizację ocali?” W obradach starano się uwydatnić ważny problem teologicznomoralny, mianowicie jak pogłębić więź Eucharystii z życiem. Temat ten wracał w codziennych obradach sympozjum.

Pierwszego dnia przedstawiciele różnych krajów ze wszystkich kontynentów, biorąc za punkt wyjścia prezentowane świadectwa w przeżywaniu Eucharystii w swoim kraju, uwydatniali specyficzne aspekty życia eucharystycznego wraz z implikacjami dla życia codziennego. Wypowiedzi były bardzo zróżnicowane. Pierrette Attouo (Afryka) podkreśliła, że trzeba koniecznie zdynamizować i zaktualizować życie z Eucharystii, by w wielu wypadkach zniekształcony i bolesny obraz Afryki, stał się obrazem przemienionego Chrystusa. Przedstawiciel Ameryki Łacińskiej, Marcello de Carvalho Azevedo stwierdził między innymi, że Jezus Chrystus, jako chleb łamany dla nowego świata, gwarantuje jedność wszystkich ludzi z zachowaniem różnorodności i niepowtarzalności każdej indywidualności. Ojciec D.S. Amalorpavadas (Azja) przypomniał, że Eucharystia jest twórczą siłą, która pogłębia świadomość naszej odpowiedzialności chrześcijańskiej za to, by każdy miał chleb, uzasadnia celowość dzielenia się posiadającym chlebem, oraz pobudza nas i angażuje do zmiany dotychczas przyjętych schematów myślenia. Dla przedstawiciela Stanów Zjednoczonych Eucharystia jest także źródłem prawdziwego i bogatego życia wspólnotowego, którego tak bardzo potrzebują nawet ci ludzie, którym pod względem materialnym nie brak niczego.

Wieloaspektowość problemu Eucharystii była przedmiotem obrad drugiego dnia sympozjum. Była to jednak refleksja, od strony naukowej, dojrzała i pogłębiona. Każdemu z prelegentów chodziło głównie o wydobycie elementów ukazujących bliższy związek Eucharystii z życiem chrześcijańskim.

Filozof J. Ladriere zaznaczył, że Eucharystia i umiejętność dzielenia się idą ze sobą w parze i stąd człowiekowi, który jednoczy się z Bogiem nikt nie może być obcy. Natomiast biskup A. Sanon (Górna Wolta) w oparciu o analogię między spożywaniem posiłku w rodzinie afrykańskiej a Uczą Eucharystyczną wydobyl aspekt antropologiczny Eucharystii mówiąc, że Kościół jest matką nowej ludzkości, która rodzi się i rozwija, biorąc za podstawę życie eucharystyczne. Podobną myśl przekazał teolog Olegario Gonzalez de Cardedal z Salamanki stwierdzając, iż Eucharystia właściwie rozumiana i w pełni przeżywana, daje szerszą możliwość zaangażowania się Kościoła we współczesnym świecie i dla konkretnych ludzi.

Zadaniem ostatniego dnia sympozjum było wypracowanie kilku praktycznych propozycji wypływających z przeżywania Eucharystii dla egzystencji chrześcijańskiej. Znalazły one swoje właściwe miejsce w końcowej części orędzia skierowanego przez obecnych na sympozjum do uczestników Kongresu Eucharystycznego i do wszystkich chrześcijan.

Każdego dnia uczestniczący w wykładach spotykali się także dwa razy dziennie, by w 20-osobowych grupach przygotowywać pełny tekst wspomnianego wyżej orędzia. Pierwotna jego wersja uległa gruntownej przeróbce

po burzliwych dyskusjach. Uwzględniono każdą wypowiedź, która padła w czasie obrad. Przy ostatecznej redakcji orędzia chodziło o to, by problematykę teologicznomoralną dotyczącą życia Eucharystią, ukazać wszechstronnie.

W oparciu o wypowiedzi prelegentów, a także biorąc pod uwagę wyniki analizy rzeczywistości dzisiejszego świata, wydobywa orędzie sprzeczność między postępowaniem a słowami i deklaracjami chrześcijan o wierze. Oto bowiem, mówi dokument, sprawujemy Eucharystię, która jest darem i znakiem jedności, a żyjemy w świecie coraz bardziej rozbitym i podzielonym. Jak można więc sprawować Eucharystię z czystym sumieniem, kiedy setki milionów mężczyzn, kobiet i dzieci żyją w niektórych rejonach świata w skrajnej nędzy. Istnieje nadal zależność ekonomiczna jednych od drugich, niesprawiedliwy i nierówny podział dóbr a bogaty w wielu wypadkach nie potrafi dzielić się własnymi zasobami, a często daje biednemu z tego, co mu zbywa. Zadaniem chrześcijanina w dobie obecnej jest poznać te fakty, a następnie, po ich przeanalizowaniu zrobić krok dalej, podejmując trud przetwarzania tej rzeczywistości na lepszą.

Orędzie podejmuje też zagadnienie głodu w znaczeniu szerszym. Dzisiejszy człowiek jest głodny nie tylko chleba, ale jest także głodny pracy, wolności, sprawiedliwości, miłości, szacunku dla swojej kultury, nadziei na lepszą przyszłość. W poczuciu odpowiedzialności za to, by nikt nie cierpiał takiego głodu, dokument wzywa nas wszystkich do zmiany mentalności i do poprawnego ułożenia relacji międzyludzkich na całym świecie i w każdej społeczności.

W orędziu można też odnaleźć optymistyczną nutę: w dobie obecnej są ludzie, którzy już zmienili lub zmieniają sposób własnego życia otwierając się na potrzeby innych, naprawiając swój sposób myślenia, zwalczając egoizm i konsumpcyjne nastawienie do życia. Wyrazem tego jest powstawanie organizacji o charakterze ogólnoswiatowym w celu regulowania bardziej sprawiedliwego podziału dóbr i ustalania stosunków międzyludzkich opartych na miłości bliźniego. Wszystko podejmuje się po to, by żadnego człowieka nie pozostawić w sytuacji niehumanitarnej. Ten współdziałanie w niesieniu pomocy wzajemnej, zwłaszcza najbardziej potrzebującym, stwierdza orędzie, powinien być realizowany w wymiarze światowym, niezależnie od przynależności, stanu posiadania czy przekonań.

W zbliżeniu Eucharystii do życia może nam pomóc analogia z życiem codziennym w rodzinie. Należałoby więc wykorzystać praktykowanie gościnności, wszelkiego rodzaju przyjęć, słowem tego wszystkiego, co w większości kultur wiąże się z posiłkiem. Podkreślali to w szczególności nasi bracia z Afryki, stwierdzając: „brać, pić i jeść, wspominać — są to akty codzienne, które jednoczą człowieka ze stworzeniem, człowieka z człowiekiem, a zwłaszcza ludzi z darami, które pochodzą od Boga”.

W zakończeniu orędzia znajdujemy kilka szczegółowych wskazań praktycznych dotyczących związku Eucharystii z życiem. Tych, którzy ją przyjmują, Jezus wzywa do dzielenia się ochotnie z innymi oraz do sprawiedliwości i miłości w otwarcu na ich potrzeby. To ten sam Duch Święty, który przemienia chleb i wino, owoce ziemi i pracy rąk ludzkich w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa, przemienia także wszystkich, których Bóg zaprasza do swego Stołu. Pełne zjednoczenie z Chrystusem rodzi akceptację i chęć uważania za brata każdego człowieka, a w końcu angażuje go na rzecz budowy nowego świata. Dzielenie się tym samym chlebem przez wszystkich chrześcijan jest stopniowym realizowaniem obietnicy jednoczenia ludzi w Chrystusie i wzajemnie między sobą. Częsty kontakt z Chrystusem Eucharystycznym dodaje człowiekowi siły i odwagi, by nieść i realizować miłość tam, gdzie drugi człowiek cierpi lub jest w potrzebie. Nie można więc praktykować Eucharystii, jeśli ma się zamknięte oczy na niesprawiedliwość czy ucisk biednych.

Orędzie zostało odczytane uroczyście w czasie liturgii eucharystycznej

na zakończenie sympozjum w odnowionej bazylice Saint Sernin. W koncelebrze wzięli udział także kapłani Tuluzy, a licznie zgromadzeni wierni tego miasta wypełnili świątynię po brzegi. Homilię w czasie Mszy św. wygłosił arcybiskup Dom Helder Camara z Brazylii, nawiązując jeszcze raz do ważniejszych myśli orędzia. Powiedział on między innymi, że ludzie, którzy przyjmują Komunię św. są, przynajmniej powinni być, ludźmi modlitwy i czynu, kontemplacji i zaangażowania oraz łączą się z tymi, którzy czynią świat nowym. Istnieje jednak jeszcze wiele do zrobienia w Kościele, by Eucharystia oznaczała naprawdę ten nowy świat.

Większość uczestników sympozjum, po jego zakończeniu, udała się na Kongres Eucharystyczny do Lourdes, by tam w szerszym gronie i w uroczystych celebracjach przeżywać tajemnice Eucharystii.

ks. Andrzej Świątczak, Łódź

2. Informacja a sumienie

Kongres teologów moralistów obszaru języka niemieckiego

Co dwa lata moralisci wykładający w języku niemieckim w wyższych zakładach naukowych spotykają się na kongresie poświęconym aktualnym problemom moralnym. Kongres w roku 1981 odbył się w dniach 21—25 września w Hamburgu, w gmachu Katholische Akademie, zasłużonym w dziedzinie pogłębienia kontaktów kulturalnych między narodami. W charakterze gości od dłuższego już czasu zapraszani są do udziału w kongresach również polscy moralisci. W Hamburgu wzięło udział ośmiu polskich wykładowców: ks. dr Bogusław Inlender, ks. doc. dr Helmut Juros, ks. dr Grzegorz Okroy, ks. prof. dr Stanisław Olejnik i ks. doc. dr Jan Pryszyk z Warszawy, ks. dr Jan Kowalski i ks. dr Jan Telus z Krakowa oraz ks. dr Zbigniew Teinert z Poznania.

Kongres hamburski był poświęcony problematyce środków masowego przekazu w odniesieniu do sumienia (*Information und Gewissen*).

Tematem pierwszego dnia obrad, 22 września, były środki masowego przekazu w aspekcie socjologicznym (*Die Macht der Information*). Zasadniczy referat wygłosił prof. dr F. Hunziker z Instytutu Socjologii uniwersytetu w Konstancji, próbując wydobyć nowe aspekty społecznej funkcji *mass-media*. Sam problem, według niego, narodził się już w wieku XVIII wraz z powstaniem prasy, przybierając od tego czasu ciągle nową postać. W dobie obecnej ich znaczenie ujawnia się w szczególnie sposób. Dobrą ku temu ilustracją może stanowić dyskusja przed wyborami na prezydenta USA między Nixonem a Kennedym, jaka toczyła się w studio telewizyjnym w roku 1960. Pozwoliła ona przekonać się, iż telewizja stała się już dzisiaj ważną, a niekiedy nawet decydującą sceną wielu wydarzeń politycznych, tym bardziej, że po roku 1960 do klasycznego już niejako zespołu środków masowego przekazu doszły zupełnie nowe, jak m.in. telewizja przewodowa, satelitarna, wideotekstowa czy komunikacja światłowodowa.

Zdaniem prelegenta, oceny na temat wpływu środków masowego przekazu na opinię społeczną opierają się zwykle na uproszczonych, a niekiedy nawet błędnych schematach myślowych. Jest to do pewnego stopnia zrozumiałe, gdyż badania socjologiczne nad wpływem *mass-media* były jak dotąd niepełne, cząstkowe, brakło im także kompleksowości i uwzględnienia szerszego społecznego kontekstu. Wyprowadzenie pełniejszych ocen będzie możliwe dopiero po przeprowadzeniu bardziej rozległych badań.

Prelegent podjął jednak próbę rewizji istniejących opinii oraz uogólnienia sądów, zastrzegając się jednocześnie, że jego dociekania nie mają charakteru ostatecznego.

Podkreślił w dalszym ciągu swego interesującego referatu, że dysponenti środków masowego przekazu mają bardzo często na oku własne cele i tak

manipulują pozostającą w ich dyspozycji siłą propagandy, by „uchronić” odbiorcę od rzetelnej i wszechstronnej informacji. Odbiorcy zaś są najczęściej źle przygotowani do odbioru przekazywanej treści. Zwrócono uwagę, że ważną rolę odgrywa tutaj samo nastawienie „konsumenta” środków masowego przekazu (określenie zakwestionowane później w dyskusji) na korzystanie z jednego wybranego przez siebie i zaakceptowanego źródła informacji. Będzie to na przykład wybrana gazeta, program telewizyjny lub radiowy. Owo nastawienie sprzyjać ma raczej utrwalaniu poglądu na świat („kumulatywnemu wzmocnieniu opinii” — jak to nazwał Hunziker) niż jego zmianie czy choćby poszerzeniu.

Niektóre stwierdzenia autora wydają się szczególnie interesujące.

Prasa i telewizja — najbardziej znaczące środki propagandy — uwagę swą skupiają przede wszystkim na problemach krajów uprzemysłowionych, w nikłym tylko stopniu zajmując się tzw. Trzecim Światem. Prasa lokalna zaś zamieszcza informacje ważne dla odbiorców miejscowych. Telewizyjne programy rozrywkowe, zwłaszcza w telewizji komercyjnej USA, propagując głównie przemoc i gwałt, mają na celu „utrzymanie” telewidza przed ekranem aż do momentu rozpoczęcia programu reklamowego. Trudno wprawdzie stwierdzić zależność między przemocą na ekranie i przemocą w życiu, jednak niechybnie sam styl programów rozrywkowych, (do których należą i filmy kryminalne) wpływa bez wątpienia wyjąłkująco i otępiająco na społeczeństwo.

Prof. Hunziker zwrócił też uwagę na stereotypy moralne propagowane w telewizji, jak miłość, władza, pieniądze, cierpienie. W Europie pojawia się nowe zjawisko: przeciętna rodzina zaczyna przyjmować pod wpływem telewizji amerykański styl życia i wartościowania, nie zawsze spójny z europejską kulturą moralną. Można oczywiście dostrzec i pozytywne strony tego zjawiska, jak na przykład wzrost integracji społecznej, choć na tle rozwoju kultury europejskiej nie zawsze jest to proces pozytywny.

Prelegent zastanawiał się dalej, dlaczego treści płynące z odbiorników są przez większość ludzi tak bezkrytycznie przyjmowane? Przyczyną może być brak równowagi informacyjnej między producentami a odbiorcami. Ci pierwsi są stroną aktywną, wyposażoną w supernowoczesną technologię i organizację pracy, odbiorcy zaś — jako strona bierna w procesie informacyjnym — są niezorganizowani i pod wielu względami nieprzygotowani do krytycznego odbioru, pozbawieni nadto znajomości technik i trików propagandowych.

W koreferacie prof. dr G. W. Hunold z uniwersytetu w Tybindze zwrócił uwagę m.in. na dwa problemy wynikające z „prowokacyjnego” charakteru środków masowego przekazu wobec teologii moralnej. Problemy te, ogólnie mówiąc, wynikają z napięcia między przekazywanymi wartościami moralnymi a możliwością ich realizacji.

Pierwszy problem, to „niewystarczalność” człowieka, przepaść między treścią informacji a świadomością odbiorcy. Ilość informacji docierających do współczesnego człowieka przewyższa znacznie jego zdolność przyswajania i akceptacji, a ich natłok zdaje się uniemożliwiać wydawanie ocen wartościujących, które są przecież istotą sumienia w chrześcijańskim ujęciu. Odbiorca coraz częściej gorzko przeżywa świadomość swej niekompetencji w kwestiach moralnych.

Drugi problem to rola, jaką spełnia wiedza moralna w życiu współczesnego człowieka. Według klasycznej teologii moralnej normy ze swej istoty pośredniczą między wiedzą a czynem. Na tle żywiołowego rozwoju technik informacji, odbiorca nie zawsze nadąża z rozwiązywaniem praktycznych problemów życiowych. Etyka katolicka staje zatem przed nowym problemem: rozbudowaniem teorii norm moralnych stosownie do nowych sytuacji, w jakich znajduje się współczesny człowiek.

W drugim dniu obrad poświęconym koncepcji sumienia prof. dr W. Ernst

z Erfurtu, mówiąc o katolickim ujęciu sumienia, podkreślił dyskusyjność samej problematyki sumienia i w ogóle sumienia jako zjawiska. Dawniej o sumieniu mówiła tylko teologia, która zdołała wypracować precyzyjną i jednoznaczną terminologię moralną. Dziś sumienie stało się przedmiotem materialnym wielu nauk pozateologicznych (m.in. psychologii, socjologii), co sprawiło wiele zamieszania w poglądach na metody badawcze i na treść. Nowsze zaś wypowiedzi kościelne zdają się ujmować sumienie jako „organ wyprowadzający normy”.

Prelegent podkreślił trzy charakterystyczne cechy tomistycznej koncepcji sumienia: 1. W stosunku do starochrześcijańskiej nauki o sumieniu św. Tomasz przesunął akcent z punktu widzenia religijno-biblijnego na moralny, idąc w tym zresztą w jakimś stopniu za tradycją Ojców łacińskich. 2. Nastąpiło uwydatnienie pojęć *synderesis* i *conscientia* oraz miejsca pośredniego dla *scientia moralis*. 3. Sumienie ujęto jako *principium executionis* prawa moralnego, przy czym nacisk położono na szerokie kompetencje sumienia w zakresie oceny moralnej czynu ludzkiego.

Koncepcja sumienia w etyce I. Kanta, zdaniem prelegenta, odpowiada znacznie bardziej ujęciu katolickiemu niż protestanckiemu czy racjonalistycznemu. Kant przyznaje bowiem człowiekowi wyjątkowe miejsce wśród bytów właśnie ze względu na to, iż „głos prawa” (*Stimme des Gesetzes*) u człowieka dociera do świadomości poprzez wewnętrzną „trybunał” (*Gerichtshof*) — ma nim być właśnie sumienie, które, według królewieckiego filozofa, jest zasadą obiektywną i reprezentantem Boga, choć nie bezpośrednim głosem Bożym.

Po krótkim nakreśleniu współczesnych tendencji personalistycznych i niektórych elementów psychologii głębi, prof. Ernst podjął próbę odpowiedzi na tradycyjnie stawiane, a ciągle jeszcze nierozwiązane pytanie, co jest właściwą podstawą osądu sumienia. Jak mianowicie interpretować sumienie jako normę subiektywną, skoro bywa ono przecież błędne nie tracąc przez to siły wiążącej. Idąc za opinią wyrażoną w jednej z publikacji obecnego na sali B. Schüllera, autor referatu podjął próbę rozwiązania tej trudności w oparciu o analizę katolickiej koncepcji działania moralnego.

Protestancką koncepcję sumienia omówił dr J. Ringleben z Wydziału Teologii Ewangelickiej w Kilonii. Trudno zresztą mówić w ogólności o ujęciu protestanckim, gdyż teologia w tym wyznaniu nie jest uznana za dzieło Kościoła, lecz przypisana poszczególnym teologom. Ogólnie mówiąc, cechą charakterystyczną teologii protestanckiej jest ścisłe powiązanie etyki z dogmatyką w tym sensie, że koncepcje dogmatyczne zawsze służą za podstawę ujęć etycznych.

Ringleben, nie mając do dyspozycji ujednoczonej protestanckiej koncepcji sumienia, rozwinął swą myśl na podstawie teologii sumienia prof. Gerharda Ebellinga z Berlina, który obok E. Hirscha ma należeć do najbardziej reprezentatywnych specjalistów w Kościele protestanckim.

Wiążąc sumienie z tezami dogmatycznymi, zgodnie ze wspomnianą wyżej metodologią protestancką, Ebelling uwydatnia znaczenie wiary dla moralnego postępowania. Ograniczenie koncepcji sumienia do czystej etyki teologicznej (jest to protestancki odpowiednik teologii moralnej) pozbawiłoby sumienie, jak podkreślił Ringleben, pełnego znaczenia teologicznego.

Myśl Ebellinga została w referacie rozwinięta w trzech punktach: pojęcie sumienia, miejsce sumienia w teologii oraz znaczenie i konsekwencje tej koncepcji dla teologii.

Dla słuchacza przywykłego do katolickiego sposobu myślenia referat zawierał tezy dość nieoczekiwane. Już samo pojęcie sumienia, według Ebellinga — zakorzenione w tradycji protestanckiej, jest wyprowadzone z antropologicznej istoty człowieka. Kształtuje się ono nie według modelu substancji, jak w tomistycznych kategoriach filozoficznych, lecz relacji i jest czymś w rodzaju „plecionki stosunków skupiających się na jaźni”. Był ludz-

ki, „ja”, realizuje się w określonej zewnętrznej sytuacji, którą Ebeling ujmuje dialektycznie, idąc w tym za Heideggerem (jako *in-der-Welt-Sein*). Relacyjność bytu ludzkiego wyraża się też w sferze społecznej (jako *für-andere-Sein*). Istota człowieka to według Ebelinga napięcie między sytuacją konkretną a fundamentalną (*Grundsituation*). Istota sumienia zaś, to odpowiedzialność człowieka za swój własny byt (*Der Mensch muss... sein Sein „verantworten“*).

Jest to zatem typowo ontologiczna, a nie etyczna, koncepcja sumienia, zgodnie zresztą z ogólnymi tendencjami protestantyzmu. Sumienie nie jest czymś w rodzaju „organu”, jak w nauczaniu kościelnym, czy w myśli Kanta, lecz „uchwyceniem przez siebie własnego istnienia” (*selbsthaftes Wahrnehmen des Selbstseins*), działającym na sposób interpretacji, żądania czy oskarżenia. Człowiek nie tyle „posiada” sumienie, jak w filozofii i teologii tomistycznej, co „jest” sumieniem.

Pojęcie sumienia ma decydujące znaczenie w teologii luterńskiej, co Ebeling dokumentuje faktem, iż w pismach Lutera zwrot *in conscientia* w łączności ze słowem „theologic” występuje około 4.000 razy. Koncepcja Ebelinga, wyjaśnił Ringleben, aczkolwiek z grubsza biorąc wyrowadzona z filozofii Heideggera (głównie z jego *Sein und Zeit*), nie jest ani ateistyczna, ani we właściwym sensie teologiczna, ani też w szerszym znaczeniu religijna. Dla Ebelinga sumienie jest po prostu antropologicznym „miejscem wiary”, czyli doświadczeniem Boga w człowieku (*Ort der Erfahrung dessen, was „Gott” heisst*).

Wyprowadzając wnioski z przedstawionej koncepcji sumienia, Ringleben podkreślił, iż jest ono — w myśl Ebelinga — podstawową instancją, w której się wyraża rzeczywistość ludzkiej egzystencji (*Gewissen auch der Ort ist, wo sich die Sprachlichkeit des Menschen zuszusagen als Grundinstanz seiner Wirklichkeit erweist*). Dla etyki teologicznej niezmiernie znaczenie posiada i ten fakt, że koncepcja Ebelinga zajmuje określone stanowisko wobec podstawowego problemu etycznego — stosunku Prawa do Ewangelii według formuły luterskiej, co w interpretacji katolickiej określa się jako stosunek natury do łaski. Przyczynkiem berlińskiego profesora do kilkunastu dyskusji w łonie protestantyzmu ma być — wedle oceny Ringlebena — umiejscowienie istoty problemu właśnie w zjawisku sumienia.

W dyskusji nad referatami szczególnie zainteresowanie wzbudził głos prof. B. Schüllera, który lansował tezę, jakoby przedziały w poglądach na sumienie przebiegały nie według wyznań, lecz między wyznaniem i były zależne od przekonań czy poglądów poszczególnych teologów. Opinia ta spotkała się z żywą reakcją uczestników kongresu.

W trzecim dniu obrad przed południem miała miejsce tzw. dyskusja panelowa na temat wychowania sumienia.

Pierwszy na podium wystąpił prof. dr H. Bausch z rozgłośni w Stuttgarcie. Uwagę skoncentrował wokół problemu osobistej odpowiedzialności ludzi kształtujących opinię publiczną za treść i moralny walor przekazu. Zauważył, że skończył się już okres wielkich osobowości dziennikarskich i żadne wybitne nazwisko nie przyciąga już opinii telewizyjnej. Tę funkcję, którą dawniej spełniali znani dziennikarze, dziś wykonują zespoły. Czyżby zjawisko to miało być widomym znakiem ucieczki przed indywidualną odpowiedzialnością dziennikarza wobec opinii publicznej? Odpowiedź twierdzącą na to pytanie zdawałby się sugerować fakt, że teologowie moralści nie wykazują zbyt wielkiego zainteresowania etyką środków przekazu. Bausch zgłosił w związku z tym postulat, by powołać coś w rodzaju komisji mieszanej złożonej z pracowników radia i telewizji oraz teologów moralistów dla określenia prawideł etycznych zawodu dziennikarskiego i zasad odpowiedzialności moralnej za przekaz. W obecnej bowiem sytuacji — kontynuował Bausch — wybór materiału, który ma pójść w eter czy na ekran oraz ocena jego wartości moralnej, spoczywa zazwyczaj w ręku tylko

jednego człowieka, reżysera programu, który, jeśli ma wyostrzone poczucie odpowiedzialności moralnej, znajduje się w bezustannym stresie. Przeżywa dramat swej samotności i opuszczenia przy dokonywaniu selekcji materiału antenowego, a jeśli dochodzi do tego i niezajomość kryteriów moralnych, wówczas wyniki jego pracy mogą być uformowane przez zupełnie nieistotne czynniki, np. sytuację rodzinną, zdrowie najbliższych, nastroj psychiczny.

Sytuacja komplikuje się niepomierne wobec powstawania nowych technik przekazu. Z chwilą pojawienia się dźwięku, w grę wchodziła tylko odpowiedzialność za słowo, później, z nastaniem radia, słowo zostało „opakowane” w muzykę, telewizja zaś dodała do tego obraz. Co będzie w przyszłości?

Już dziś rozterki twórcy pogłębia świadomość, iż odbiorca nie zawsze jest intelektualnie i moralnie przygotowany do przyjęcia programu, a jemu samemu — reżyserowi — zagraża wzrastające niebezpieczeństwo świadomego lub nawet mimowolnego działania w duchu indoktrynacji.

Prof. dr H. Steinkamp, teolog pastoralista z Monastyrzu, zwrócił uwagę na potrzebę sprecyzowania pojęcia i treści tego, co się nazywa „mętakomunikacją”. Jest to podstawowy warunek ujednolicenia języka moralnego w tej dziedzinie i skutecznego oddziaływania na twórców programu.

Prof. dr D. Mieth, teolog moralista z Tybingi, koncentrując swą uwagę na elementach kształtujących sumienie odbiorcy, wyodrębnił cztery rodzaje błędnych zasad moralnych, propagowanych w środkach masowego przekazu. Podłożem ich błędów jest przesadny indywidualizm. Oto one: 1. Konflikty przedstawia się najczęściej w zafałszowanym kontekście życiowym, np. konflikty małżeńskie w filmach występują w takiej postaci, jak gdyby nie wchodził w grę w ogóle problem odpowiedzialności za poczęte życie. 2. Szczęście według modelu *mass-media* polega na możliwości zaspokojenia wszystkich, słusznych i niesłusznych, dążeń i na odrzuceniu wszelkiej ascezy. 3. Dobro miałyby być samorealizacją jednostki w duchu czystego egoizmu, w całkowitym oderwaniu od dobra społecznego. 4. Postuluje się natychmiastowe rozwiązywanie powstających konfliktów osobistych i społecznych, co wypacza sens cnoty cierpliwości.

Zasadniczym zadaniem teologów moralistów będzie korygowanie błędnych zasad i założeń programowych.

Paralelnie do referatów i dyskusji plenarnych, problematyka kongresu była roztrząsana w czterech grupach roboczych: 1. *Konflikt sumienia na przykładzie umowy służby wojskowej* (przewodniczyli prof. dr F. Böckle i dr J. Nagel); 2. *Problematyka etyczna środków masowego przekazu* (przew. prof. dr A. Auer i prof. dr D. Mieth); 3. *Magisterium Kościoła a wolność sumienia* (przew. prof. dr B. Fraling i dr A. Riedel); 4. *Podobieństwa i różnice w wyznaniowej koncepcji sumienia* (przew. dr K. H. Ducke i dr J. Ringleben).

Oto kilka wybranych zagadnień z tych dyskusji.

W pierwszej grupie prof. Böckle zagał dyskusję pytaniem, czy człowiek ma w ogóle prawo stawiać bliźnich w trudnej sytuacji i w jakim ewentualnie przypadku byłaby to próba uzasadniona. A zwłaszcza: czy i w jakiej mierze władze państwowe upoważnione są do stawiania obywatela na rozdrożu moralnym? Opinie bywają w tej kwestii podzielone, jak podkreślono w dyskusji: według jednych nigdy nie powinno się stawiać bliźnich w zbyt trudnych sytuacjach i to z obiektywnych powodów moralnych, według innych zaś państwo i tylko ono ma prawo stosować coś w rodzaju „próby sumienia”. Zgodnie z drugą opinią byłby to swego rodzaju „przymus strukturalny”, moralna zaś prawomocność tego przymusu rodziłaby pytanie o granice demokracji we współczesnym społeczeństwie. Problem można rozwiązać tylko wtedy, gdy uprzednio przyjmie się jednoznaczną koncepcję stosunku obywatela do państwa. W toku dyskusji rozszerzono płaszczyznę problemu, postulując konieczność rozwoju takich struktur społeczno-państwowych, które by umożliwiały Kościołowi realizację dążeń pokojowych w duchu etyki chrześcijańskiej.

W trzeciej grupie dyskusyjnej podniesiono również kilka zagadnień o zasadniczym znaczeniu. Jedno z nich, to dialogowy stosunek sumienia chrześcijańskiego i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Obie strony dialogu powinny uważnie wsłuchiwać się w Słowo Boże i po partnersku kształtować wzajemne odniesienia. Orzeczenia magisterium nie powinny nigdy sprawiać wrażenia indoktrynacji, przynajmniej nie w takim duchu, w jakim interpretuje się zwykłe zwrot „wiązać w sumieniu”.

W nawiązaniu do encykliki *Humanae vitae* wyrażono także życzenie, by orzeczenia kościelne zawierały w przyszłości nie tylko jasne i jednoznaczne sformułowania, ale i także uzasadnienia obligatoryjnego charakteru norm moralnych. Jeśli zaś adresatami enuncjacji kościelnych mają być wszyscy ludzie „dobrej woli” na całym świecie, to tym bardziej muszą one być pozabawione wszelkich pozorów argumentacji zamkniętej, czy wręcz tajemniczej. Ważne jest, by orzeczenia kościelne, zachowując swój walor profetyczno-pastoralny, uwzględniały teologię norm moralnych także w zakresie stopnia obowiązywalności (*principia, mandata, praecepta*).

Podniesiono też problem, czy normy moralne należy podawać nadal w Kościele w sposób autorytatywny, tzn. bez uwzględnienia zmian w strukturze współczesnych społeczeństw, czy też w większym niż dotychczas stopniu przyjąć do wiadomości procesy, które wiążą się z „demokratycznym” obiegiem informacji w dzisiejszym świecie.

Inny zespół zagadnień omawianych w tej grupie dyskusyjnej, to problematyka procesu „dochodzenia” do prawdy teologicznej i zaangażowania osobistego poszczególnych chrześcijan w normatywny proces akceptowania i realizacji norm, zwłaszcza po decyzji wydanej przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Proces dochodzenia do prawdy ma z istoty swej charakter indukcyjny, jest czymś w rodzaju „ruchu oddolnego”, formalnie zaś posłuszeństwo Urzędowi nosi cechy dedukcyjne, ale też dotyczy tylko orzeczeń noszących wyraźne znamię nieomyślności. Tych zaś jest ostatnio coraz mniej, stąd ciężar problemu przesuwają się na sprawę posłuszeństwa zwyczajnemu nauczaniu kościelnemu.

Prof. dr J. Gründel z Monachium dokonując na zakończenie kongresu podsumowania obrad, zaproponował — jak to nazwał — „dziesięć przykazań, czyli zasad preferencyjnych, skierowanych przez teologów moralistów pod adresem środków masowego przekazu”. Zasady miałyby kształtować etos propagandy. Niektóre z nich warto przytoczyć.

Informacje winny być przekazywane w taki sposób, by sprzyjały aktywizacji odbiorców, a nie utwierdzaniu ich w postawie bierności.

Jakość informacji winna mieć zdecydowane pierwszeństwo przed ilością. Nadmierna ilość informacji uniemożliwia bowiem odbiorcy pełne ich przemyślenie, dla twórcy programów informacyjnych zaś oznacza niebezpieczeństwo popadnięcia w postawę indoktrynacyjną, co pociąga za sobą ograniczenie wolności odbiorcy.

Należy ukazywać rzeczywistość od strony pozytywnej, rozbudzać poczucie wolności i nadziei, by nie pogrążyć społeczeństwa w kompleksie winy, strachu czy beznadziejności.

Najważniejszym kryterium moralnym informatorów powinna być godność i odpowiedzialność odbiorcy. W imię zasady wolności nie wolno stosować przymusu nawet w rozpowszechnianiu wiary czy podstawowych zasad moralnych.

Należy dążyć do obiektywności informacji i to nie tylko ze względu na szacunek dla prawdy, ale i na osobę odbiorcy. Jest to oczywiście norma o charakterze kierunkowym, gdyż wiadomo, że nie istnieją informacje obiektywne.

Zamykając sprawozdanie z kongresu można podkreślić, iż w referatach i licznych dyskusjach posługiwano się językiem jednoznacznym, o przeważającym odcieniu filozoficznym. Zapewniono to bez wątpliwości precyzję pojęć i dyscyplinę myślową. Może się jednakże zrodzić wątpliwość, czy ta przewa-

ga ujęć filozoficznych była w całej pełni uzasadniona, zwłaszcza wobec dość skromnego uwzględniania przekazu biblijnego i tradycji kościelnej.

Nie zdołano też na kongresie wypracować czegoś w rodzaju „teologii informacji” w tym znaczeniu, by mogła ona być podstawą dla ustalania norm moralnych odnoszących się do środków masowego przekazu. Coś z tych dążeń zostało jednak na kongresie zrealizowane; uświadomiono sobie m. in. potrzebę opracowania zasad etycznych z myślą głównie o producentach programów radiowych i telewizyjnych oraz uwrażliwiono opinię teologiczną na ten ważny problem. I w tym można widzieć znaczenie i osiągnięcie kongresu.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

Z problematyki umierania i śmierci

W ostatnich latach daje się zauważyć zerwanie z wieloma rodzajami tabu, np. sexu, ciąży czy tabu hierarchii i autorytetu. Wydaje się także, iż następuje powolne, przynajmniej w niektórych płaszczyznach, zerwanie z tabu problematyki umierania i śmierci. Przykładem może być tutaj coraz częstsze pojawianie się w dziełach literackich tej problematyki, różnorakie spotkania czy kongresy na temat umierania i śmierci, programy telewizyjne, jak np. ze szpitala St. John w Londynie, które zdobyły sobie dużą popularność. Także w czasopiśmie i periodykach z coraz większą częstotliwością jawi się ta tematyka, nie mówiąc już o literaturze poświęconej wprost zagadnieniom umierania i śmierci omawianych w bardzo różnych aspektach. Niniejszy, zwięzły przegląd będzie próbą zaprezentowania kilku pozycji, które mogą zainteresować teologa moralistę.

Bardzo duży rozgłos i popularność zyskała książka Raymonda A. Moody'ego, *Life after Life*, Covington 1975, s. 118. Cieszyło się także ogromnym powodzeniem jej polskie wydanie, *Życie po życiu*, tłum. I. Doleżal-Nowicka, Warszawa 1979, s. 159. Nieco mniejszy rozgłos zyskała natomiast inna jego praca, *Reflections on Life after Life*, Covington 1977, s. 138.

Podobnie znane stało się dzieło lekarzy amerykańskich, Karlisa Osisa i Erlendura Haraldssona, które omawiamy w oparciu o tłumaczenie niemieckie *Der Tod — ein neuer Anfang. Visionen und Erfahrungen an der Schwelle des Seins*, z wstępem dr E. Kübler-Ross, Freiburg i. Br. 1979, s. 278. Autorzy przebadali ponad tysiąc pacjentów, którzy przeżyli szczególny kontakt ze śmiercią, np. poprzez stan śmierci klinicznej. Głębokiej analizie poddane zostały występujące w tym momencie wizje oraz inne doświadczenia, które pozwalają na pewne przybliżenie przeżycia umierania i śmierci oraz niektóre towarzyszące im stany i przejawy. Pojmowanie tak śmierci jak i umierania, zdaniem obu lekarzy, szczególnie uzależnione jest od osobowego do nich stosunku, a zwłaszcza wiary i wiedzy danej osoby w tej materii. Na podstawie relacji badanych osób można stwierdzić, że różne postacie przejawów „życia po śmierci” powiązane są ściśle z etyczną płaszczyzną życia ludzkiego. Np. zwracają autorzy uwagę na zjawiska cierpienia i depresji, pokęju i pogody czy nawet pewnej radości jako uzależnionych od etycznych postaw życiowych.

Zdaniem Osisa i Haraldssona, na podstawie sugestii badanych, śmierć powinna być rozumiana jako nowy początek, czy nowe zapoczątkowanie. Próby pełnego i obiektywnego opisu treści określenia „początek” pozostają jednak bez wyczerpującej i zadawalającej odpowiedzi. Rozumiany musi on być w duchu osobowego jego przeżywania, także i zależnie od szczegółowych własnych postaw etycznych.

Wspomniana wyżej autorka wstępu do tej książki, Elisabeth Kübler-Ross uchodzi za pionierkę nowoczesnych badań naukowych nad proble-

matyką umierania i śmierci, głównie z pozycji nauk psychologicznych. Szczególnie słynne stało się jej dzieło, które w niemieckim tłumaczeniu nosi tytuł *Interviews mit Sterbenden*, Stuttgart-Berlin 1977, s. 231. Ukazało się także polskie wydanie, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tłum. I. Doleżal-Nowicka, Warszawa 1979, s. 240. W swym dorobku z zakresu prezentowanej problematyki autorka posiada wiele innych pozycji książkowych i artykułów. Np. w przekładzie niemieckim, *Was können wir noch tun? Antworten auf Fragen nach Sterben und Tod*, Stuttgart-Berlin 1974, s. 192; *Reif werden zum Tod* (praca zbiorowa), Stuttgart-Berlin 1972, s. 278, czy w przekładzie francuskim, *Les derniers instants de la vie*, Genève 1975, s. 280.

Umieranie i śmierć jako zjawisko o charakterze tabu, a także i mało znane i tajemnicze, budziły zawsze u większości ludzi wiele pytań, napawały lękiem i obawą. Dlaczego właśnie takie są ludzkie reakcje, próbuje odpowiedzieć niemiecki lekarz i duszpasterz Klaus Thomas w książce *Warum Angst vor dem Sterben? Erfahrungen und Antworten eines Arztes und Seelsorgers*, Freiburg i. Br. 1980, s. 240.

Lęk przed umieraniem i śmiercią, w opinii autora, może być przecięziony przede wszystkim poprzez samą wiedzę o tych zjawiskach. Na wiedzę tę składają się osiągnięcia różnych dyscyplin naukowych traktujących o umieraniu i śmierci. Szczególną rolę przypisuje on etyce, a zwłaszcza jej aplikacji do przejawów i stadiów tak umierania, jak i śmierci oraz zabiegom terapeutycznym związanym z nimi. Etyka powinna być osadzona na gruncie innych dyscyplin, np. biologii, medycyny czy teologii antropologicznej, które ostatecznie znajduje się u jej obiektywnych postaw. Nie można jednak, co podkreśla Thomas, pominąć osobowego stosunku do umierania i śmierci, a zwłaszcza przeżytych doświadczeń w zetknięciu się z tymi zjawiskami wokół siebie.

Pewną pociechę w przeżywaniu umierania i śmierci jedni znajdują w zaufaniu do osiągnięć nowoczesnej medycyny, inni zaś w wierze w realność prawd objawionych przez Boga, a wyrażonych na kartach Pisma Świętego. Szczególnie czynnik ufności powierzenia się Bogu jest charakterystyczny dla wszystkich znanych religii, tak starożytnych jak i współczesnych, przy czym powiązany on jest najczęściej z etycznymi postawami życia ludzkiego.

„Prawda przy łóżku chorego” stała się ostatnio tematem bardzo popularnym, dyskutowanym w wielu dyscyplinach. Autor bliżej omawiając tę „prawdę” rozważa zagadnienie pomocy w umieraniu oraz przeżywaniu śmierci. Zwraca także uwagę na wpływ tych zjawisk na otoczenie np. poprzez partycypację w procesie umierania czy żałobę.

Strach czy lęk przed umieraniem oraz śmiercią czy wreszcie ich przezwyciężenie stanowi szczególną grupę zagadnień poddanych dalej bliższej analizie. Jako najistotniejsze w tym podkreśla on samo przygotowanie do tych zjawisk tak typowo ludzkich i z egzystencją człowieka nieodłącznie związanych. Jedną z możliwych dróg to właściwe przeżywanie ludzkiego i własnego cierpienia. Inną formą, zdaniem Thomasa, jest medytacja drogi cierpienia Chrystusa rozważanej w odniesieniu do własnego umierania i śmierci. Osobiste zaangażowane w tę drogę daje chrześcijaninowi możliwość przezwyciężenia własnego lęku, a także i niesienia pomocy innym.

Wiele pozycji wydawniczych z zakresu problematyki umierania i śmierci posiada na swym koncie holenderski autor Paul Sporken, np. wspólnie z C. Genewein *Menschlich pflegen. Grundzüge einer Berufsethik für Pflegeberufe*, Düsseldorf 1976, s. 292 oraz *Mensch sein — Mensch bleiben im Krankenhaus*, Düsseldorf 1979, s. 94, tłumaczone z holenderskiego, *Le droit de mourir. Thérapie et euthanasie*, Paris 1974, 174; *Die Sorge um den kranken Menschen. Grundlagen einer neuen medizinischen Ethik*, Düsseldorf 1977, s. 284, i wiele artykułów w czasopiśmie „Bejaardenwerk” czy „Theologie en Pastoraat”. Wyczerpujące i wszechstronne naświetlenie tej problematyki jest jednak ogromnie trudne i skomplikowane. Jej wieloaspektowość i wielopłaszczyznowość niemal uniemożliwiają tę próbę. Niemniej wydaje się, iż

autor ten, w przetłumaczonej na wiele języków książce, która w hiszpańskim przekładzie nosi tytuł *Ayudando a morir. Aspectos eticos, asistenciales, pastorales y medicos*, Santander 1980, s. 143, podjął się takiej próby w sposób udany.

W uwagach wstępnych Sporken podkreśla, iż na przestrzeni rozwoju myśli ludzkiej śmierć bardzo często rozważana była jako tabu w perspektywie zdrowia i końca życia. Czyni tu także pewne ogólne uwagi dotyczące pomocy w życiu, asystencji przy umieraniu oraz pomocy w chwili śmierci od strony medycznej i etycznej.

Pierwsza grupa tematyczna poświęcona została szczegółowemu zaprezentowaniu medycznych aspektów tzw. asystencji przy umieraniu. Sporken jako lekarz zwraca uwagę na powiązania i wpływ wielu czynników na całość reakcji w tym procesie, takich jak np. płeć, wiek umierającego, pora dnia, udział otoczenia i inne. Bardzo interesujące są uwagi na temat reakcji umierającego, zwłaszcza rodzaju choroby, słabości czy braków w tym momencie życia. Warto tu zauważyć, że zjawiska wyżej wymienione są bardzo ważne w całości spojrzenia na umieranie i śmierć, i to zarówno w aspekcie etycznym jak i pastoralnym.

Proces umierania w jego zasadniczej głębi i przejawach pozostaje dla człowieka nadal zjawiskiem dalekim od bliższego i pełnego poznania oraz zrozumienia. Jako taki nie może być wtłoczony w ogólne i teoretyczne ramy czy schematy wypracowane nawet przez najnowsze osiągnięcia naukowe. Zresztą, zdaniem autora, każdy człowiek zawsze pozostanie jako specyficzne i niepowtarzalne indywiduum. Na tej podstawie jawią się trudności, które winny towarzyszyć wielorakim formom asystencji i pomocy w umieraniu. Jedną z takich form jest pastoralna troska przy umieraniu, której Sporken poświęca cały obszerny rozdział. Po krytycznej ocenie dotychczasowych form, tak w płaszczyźnie teoretycznej jak i praktycznej wysuwa własne propozycje. Zwraca on m. in. uwagę, aby pastoralna posługa względem chorych i umierających oraz w samej śmierci miała zawsze charakter w pełni osobowego zaangażowania ze strony duszpasterza, a nie tylko spełniania określonych czynności czy znaków. Ten specyficzny moment życia ludzkiego (umieranie i śmierć) nie może być wyłączony z ewangelizacyjnej posługi Kościoła.

Sporken przechodzi następnie do uwag na temat eutanazji. Przy czym rozważa tę problematykę na płaszczyźnie pomocy w życiu lub w umieraniu i śmierci. Zwraca uwagę na wiele rozróżnień w zakresie rodzajów czy form eutanazji, np. czynna i bierna, pośrednia i bezpośrednia. Poddając ich krytyczną ocenę tak na płaszczyźnie etycznej jak i medycznej, autor nie zawsze jednak prezentuje stanowisko w pełni jasne i jednoznaczne. Niektóre wypowiedzi zdają się sugerować, w określonych przypadkach, dopuszczalność pewnych form eutanazji.

Zarówno naturalnym jak i chrześcijańskim aspektem śmierci poświęcona jest najnowsza praca Dietricha von Hildebranda *Über den Tod, Erzbabtei St. Ottilien* 1980, s. 123, wydana w ramach publikacji zawierających pośmiertne pisma tego filozofa i myśliciela, staraniem „Towarzystwa D. von Hildebranda”. Filozoficzny obraz zjawiska śmierci zarysowany w pierwszej części pracy nie stanowi jednak, jakby się mogło wydawać, tylko ściśle metafizycznych i teoretycznych analiz. Autor ukazuje śmierć głównie w jej praktyczno-życiowych wymiarach i konsekwencjach. Przy czym łączy całość tych zagadnień ściśle z sferą etyczną życia człowieka. Przykładem może być jego analiza rozumienia umierania i śmierci przez św. Franciszka z Asyżu. Z punktu widzenia tylko naturalnego śmierć pozostaje, zdaniem autora, zjawiskiem naturalnym, które winno być zaakceptowane przez człowieka, gdyż ono nieodłącznie jest związane z jego egzystencją. Sama w sobie jednak śmierć pozostanie zawsze ciemna, nieznaną i napawającą lękiem.

Chrześcijańskie podejście do śmierci, któremu poświęcona jest druga część studium Hildebranda, powinno mieć zawsze u podstaw wiare.

Tylko bowiem w takiej płaszczyźnie może śmierć być w pełni zrozumiana i co więcej, właściwie przeżyta. Widząc śmierć przez pryzmat wiary, chrześcijanin napotyka śmierć Chrystusa, a następnie prawdę o *communio sanctorum*, która ostatecznie skupia się w prawdzie o jedności życia ziemskiego i wiecznego. Chrześcijański obraz śmierci dotyczy także nadziei pojętej jako możliwość przeżycia śmierci jako granicy życia.

Autor bardzo często i wyraźnie stawia rozróżnienie między naturalnym i nadnaturalnym spojrzeniem na śmierć i w konsekwencji różnorodnym jej przeżywaniem. Oczywiście ta druga płaszczyzna nie przekreśla pierwszej, co więcej na niej się opiera i służy jako podstawa dla pełnego obrazu śmierci w jej chrześcijańskim rozumieniu. Z bardziej szczegółowych kwestii D. von Hildebrand podejmuje np. problem samobójstwa, miłości ku drugiemu człowiekowi mimo przekonania o jego bliskiej śmierci. Centrum chrześcijańskiego rozumienia śmierci w perspektywie wiary pozostaje, zdaniem autora, Jezus Chrystus, zwycięzca śmierci i grzechu i ostateczne słowo w miłości, która jest życiem.

Wiele książek i artykułów z zakresu problematyki umierania i śmierci wydał także Gisbert Greshake, jak np. *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969, s. 298; *Pour une theologie de la mort*, „Concilium” 1974, nr 94, s. 79—93; *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit*, wespół z G. Lohfinkiem, Freiburg i. Br. 1978, s. 212; *Bemühungen um eine Theologie des Sterbens*, w: *Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten?*, wyd. V. Eid, Mainz 1975, s. 170—184. Ostatnio w piątej i uzupełnionej edycji wydał pracę *Stärker als der Tod. Zukunft — Tod — Auferstehung — Himmel — Hölle — Fegfeuer*, Mainz 1980, s. 104.

Autor całość oczekiwanej przyszłości oraz nadziei umieszcza w płaszczyźnie ich kosmicznego wymiaru, tak jak to rozumie św. Paweł, przy czym jednocześnie nie pomija specyfiki człowieka jako określonego indywiduum, jako osoby w wielkich mechanizmach świata. Człowiek przedstawiony jest zwłaszcza poprzez swe postawy moralne, w których uwidacznia się jego wielkość oraz realizacja indywidualności. Powiązanie nadziei i przyszłości w książce Greshake'a można dostrzec, podobnie jak u Hildebranda, tak na płaszczyźnie naturalnej jak i chrześcijańskiej.

Problem śmierci przedstawiony został zarówno z punktu widzenia dogmatyka jak i moralisty, przy czym ten pierwszy obraz zdecydowanie przeważa. Niemniej umieszczenie tego zagadnienia w płaszczyźnie winy ludzkiej czy nadziei pozwala na dostrzeżenie znaczenia wymiaru etycznego przeżywania samej śmierci. Człowiek rozpatrywany jest jako jednostka włączona w całość kosmicznego misterium życia i śmierci. Jest to jednak nie tylko udział czysto naturalny lecz oparty na zbawczym dziele Chrystusa. W następnych rozdziałach pracy autor omawia ściśle dogmatyczne zagadnienia tzw. „rzeczy ostatecznych” oraz analizuje najnowsze orzeczenia Stolicy Apostolskiej w kwestiach eschatologicznych. Nie mniej i tu moralista może znaleźć wiele cennych uwag dotyczących powiązania całości eschatologii z etycznym wymiarem życia ludzkiego.

W serii *Quaestiones disputatae* (nr 90) Herbert Vorgrimler wydał pracę pt. *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie*, Freiburg i. Br. 1980, s. 176. Studium to mimo, iż zostało napisane przez dogmatyka i wprost poświęcone kwestiom dogmatycznym, zawiera jednak wiele ciekawych spostrzeżeń dla teologa moralisty. Np. analiza wielu tekstów biblijnych odnoszących się do życia ludzkiego pozwala dostrzec ścisłą więź między etycznym jego wymiarem a umieraniem i śmiercią rozpatrywanymi pod kątem widzenia eschatologii. Oba te przejawy życia ludzkiego (umieranie i śmierć) powinny być bowiem zawsze rozważane w aspekcie całości prawd wiary. Autor podejmuje nawet tematy dotyczące bezpośrednio etycznej relacji między takimi kategoriami jak np. śmierć i lęk, czy śmierć i wina. W całej książce przewija się motyw nadziei, tak blisko związanej z życiem ludzkim

i jego etapami, jakimi są także umieranie i śmierć. Należy jednak całość tych faktów rozumieć, co podkreśla autor, w płaszczyźnie ich kosmicznego wymiaru. Przez swe syntetyczne i komunikatywne ujęcie studium Vorgirmlera stanowi tak potrzebne kompendium wiadomości z zakresu eschatologii. Jest ono także pomocne w zakresie fundamentalnych wiadomości na temat śmierci i umierania w teologii moralnej.

Nawet bardzo pobieżny przegląd niektórych, z ogromnego bogactwa, pozycji dotyczących tematyki umierania i śmierci pozwala stwierdzić, iż zagadnienia te powinny być rozpatrywane kompleksowo. Naświetlenie ich z różnych punktów widzenia otwiera możliwość ich pełniejszego zrozumienia, także w płaszczyźnie etycznej czy teologicznomoralnej. Sfery umierania i śmierci są jednak wyjątkowo trudne do uchwycenia w doświadczalnych badaniach. Nie łatwo zatem formułować w tej materii generalne sądy, opinie czy wnioski. Nie można także, w całej rozciągłości, stosować pewnych ogólnych praktycznych zaleceń czy wskazań w stosunku do każdego przypadku człowieka umierającego czy przeżywającego śmierć. Ostatecznie, co tak często przewijało się w prezentowanych publikacjach, człowiek pozostanie zawsze indywiduum niepowtarzalnym, choć zależnym od uwarunkowań i sytuacji ogólnoludzkich i kosmicznych.

Powyższe prace dają możliwość, choćby w pewnym stopniu, wydzielenia dwóch płaszczyzn rozumienia i przeżywania śmierci: naturalnej i nadnaturalnej, przy jednoczesnym bardzo ścisłym zachodzeniu ich na siebie. Nasuwa się także powiązanie takich kategorii jak naturalny obraz śmierci i wiedza oraz nadnaturalny i wiara.

Czy śmierć i umieranie winny być nadal tabu? Czy odpowiedź na wszystkie jawiące się pytania odnośnie do tych zjawisk jest w ogóle możliwa? Nie da się zaprzeczyć, iż pytania te, nie zależnie czy posiadają odpowiedź czy też nie, nie pozostają bez wpływu na etyczne postawy ludzkie.

ks. Andrzej F. Dziuba, Gniezno-Warszawa