

**Aniela Dylus, Andrzej F. Dziuba,
Henryk Skorowski, Alojzy Marcol**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 61/3, 155-171

1991

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. SPRAWOZDANIA. 1. Paradygmaty w etyce społecznej; 2. Szkoła Pokoju w Boves. II. OMOWIENIA. 1. Nowy słownik teologii moralnej. — 2. „Czy miłość potrzebuje (jeszcze) małżeństwa?”*

I. SPRAWOZDANIA

1. Paradygmaty w etyce społecznej

(O czym dyskutują adepci chrześcijańskich nauk społecznych na Zachodzie?)

Filozoficzna refleksja nad podstawami nauki w ogóle, a poszczególnych dyscyplin w szczególności, zaowocowała tzw. teorią paradygmatów. Słusznie kojarzona przede wszystkim z nazwiskiem Thomasa Kuhna, posiada dziś już trwałe miejsce w filozofii nauki¹. W naukach przyrodniczych przez paradygmat rozumie się pewne akceptowane wzory praktyki naukowej obejmujące: prawa, teorie, zastosowania, wyposażenie techniczne. Tworzą one model, wzór, z którego wyłania się jakaś szczególna, zwarta tradycja badań naukowych, np. arystotelesowska, kopernikańska, newtonowska itp. Stanowią one rodzaj szufladki, do której usiłuje się wtłoczyć przyrodę. Paradygmat sugeruje, jakie doświadczenia warto podejmować, a jakich nie. Narzuca on również kryterium wyboru problemów, a czasem także nowe określenie przedmiotu badań danej dyscypliny. Paradygmat jest siłą napędową rozwoju teorii naukowych, jego informację stanowią „mapę konturową”, której dalsze szczegóły ujawniane są przez badania naukowe. Wyznacza on reguły gry obowiązujące w nauce. Obejmuje także przekonania quasi-metafizyczne, mówiące uczonym, jaki jest świat i czym jest nauka. Przeobrażenia paradygmatów to rewolucje naukowe, wyznaczające schemat rozwoju dojrzałej nauki. Po dokonaniu przejścia do nowego paradygmatu zmienia się punkt widzenia uczonych co do obszaru badań, metod, celów. Uczni operują tym samym co poprzednio zespołem aktów, lecz w odmiennym ujęciu, w innych ramach; przyjmują zupełnie odmienną postawę myślową. Taka zmiana punktu widzenia w nauce polega też na zasadniczej przebudowie aparatu pojęciowego, przez którego pryzmat uczeni widzą świat. Rezultatem zmiany paradygmatu jest zupełnie inne widzenie świata, będącego przedmiotem badania uczonych. Stopień tej inności można porównać do odbioru świata przez kogoś, kto przez nałożenie okularów o soczewkach odwracających najpierw widzi świat do góry nogami, a potem normalnie. Dlatego też zaakceptowanie nowego paradygmatu nie jest łatwe. Często zaufanie do niego opiera się na pozaracjonalnych podstawach. O jego przyjęciu mogą też zdecydować uwarunkowania biograficzne czy osobowościowe albo nie dające się jasno wyłożyć argumenty przemawiające do indywidualnego poczucia celowości czy estetyki².

* Redaktorem biuletynu jest ks. Alojzy Marcol, Warszawa.

¹ Polskiego czytelnika zainteresowanego problematyką paradygmatów można odesłać przykładowo do następujących pozycji: T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968; I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1984; P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą*, Warszawa 1979.

² Por. T. Kuhn, dz. cyt.

Kuhn odnosi swą koncepcję paradygmatów do nauk przyrodniczych. Natomiast w humanistyce i w naukach społecznych owe „ramy porządkujące” funkcjonują nieco inaczej. Więcej w nich przekonań metafizycznych, wyborów aksjologicznych, elementów ideologicznych oraz historycznie i socjologicznie zdeterminowanych „punktów widzenia”, współokreślających wybór faktów i ich interpretacje. Poza tym w danej dyscyplinie humanistycznej obowiązuje zazwyczaj równolegle wiele różnych paradygmatów, niekoniecznie wykluczających się. Mimo iż paradygmat jest w swej istocie czymś nie do końca zrozumiałym i wyraźnym, a więc nie tyle przez naukowców rozwijanym, ile raczej milcząco zakładanym, wszystkie próby jego zrozumienia należy przyjmować z zadowoleniem. Są one bowiem nie tylko zdobywaniem metodologicznej samoświadomości, ale także ujawniają ograniczoność własnego stanowiska. Mogą więc uczyć pokory intelektualnej.

Jedną z takich prób podjęli młodzi etycy społeczni różnych ośrodków naukowych (uniwersytetów, wyższych szkół teologicznych, kościelnych instytutów społecznych) obszaru języka niemieckiego. W sympozjum pod nazwą „Forum etyki społecznej”³ poddali pod dyskusję dominujące dziś w katolickiej nauce społecznej (nazywanej tu: chrześcijańską etyką społeczną) modele społeczno-etycznego myślenia, oceniania i działania. Koncentrowano się przy tym na uchwyceniu „społeczno”-etycznej specyfiki poszczególnych paradygmatów, na tym, co różni je w metodzie i aparacie pojęciowym od modeli „personalistyczno”-etycznych. Jako najważniejsze uznano: wyzwolenie, solidarność, postęp, ekologię, dyskurs, teorię działania społecznego (pragmatykę), teorię systemów. Sama enumeracja dyskutowanych modeli, wśród których zabrakło np. prawa natury, porządku społecznego czy dobra wspólnego, wskazuje, że organizatorami i uczestnikami sympozjum byli ludzie bardzo młodzi, otwarci na nowe prądy intelektualne, a krytyczni (czasem przesadnie) wobec ujęć tradycyjnych.

Prezentacji poszczególnych paradygmatów dokonano według następującego schematu: geneza każdego z nich (tj. charakterystyka jego tła filozoficznego, teologicznego i socjologicznego oraz kontekstu historycznego duchowego i społecznego), jego kompetencja (a więc odkrycie funkcjonującej w jego obrębie zasady moralnej, z której ewentualnie dają się wyprowadzić kryteria i normy etyczne), podmiot lub (i) adresat budowanej na nim etyki społecznej (a ponadto charakter działania, na którym się opiera i do którego pobudza) oraz jego kompatybilność (czyli przystawalność do współczesnych dyskusji etycznych), a także otwartość na ubogacenie teologiczne.

Wyzwolenie, jak przypomniał A. Lienk amp, jest podstawowym pojęciem przede wszystkim w etyce i teologii wyzwolenia (także w teologii feministycznej). Choć jej twórcy usiłują wyzwolić się spod wpływów myślenia europejskiego, korzenie filozoficzne tego paradygmatu tkwią w Europie. Można je znaleźć np. u Levinasa i Marksa — w ich kulturze hermeneutycznej uznania innych (tu: ubogich) w ich odmienności. Teologia wyzwolenia nawiązuje również do dziedzictwa *Vaticanum II* i niektórych późniejszych dokumentów kościelnych (*Populorum progressio*, dokumenty z Medelin) oraz do koncepcji „Kościoła ubogich” Jana XXIII. Nowy paradygmat powstał w kontekście ogólnoświatowego kryzysu gospodarczego i społecznego końca lat 60-ych oraz niezadowolenia z efektów różnych zachodnich koncepcji rozwojowych. Przejęta z socjologii analiza ekonomiczno-społeczna stała się integralną częścią teologii wyzwolenia. Rozwijana przede wszystkim w Ameryce Łacińskiej nawiązuje do głębokiej wiary licznych wspólnot chrześcijańskich. Właśnie z motywacji religijnej płynie przeświadczenie o konieczności aktywnego włączenia się w walkę o swe własne wyzwolenie i przeciwstawienia się systemowi kapitalistycznemu. Upomnienie się ubogich i uciś-

³ Odbędzie się w dniach 3—4 września 1990 w Dortmundzie.

nionych o należne im miejsce w Kościele wpłynęło na zmianę perspektywy eklezjologicznej: na przekształcenie „Kościoła dla ubogich” w „Kościoł ubogich”.

Chcąc przyznać wyzwoleniu funkcję paradygmatu etyki społecznej należałoby najpierw wykazać możliwość istnienia uniwersalnej „etyki wyzwolenia”. Wbrew wątpliwościom zgłaszanym w tej kwestii przez wielu etyków młodzi uczestnicy omawianego sympozjum stali na stanowisku, że etyka wyzwolenia jest etyką w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jej naczelną zasadą, stawiającą każdemu i w każdej sytuacji historycznej określone wymagania, jest opcja na ubogich i ich wyzwolenie. Zdanie: „Działaj tak, aby skutki twego działania prowadziły do wyzwolenia ubogich” tylko wówczas będzie miało charakter zawsze obowiązującego, absolutnego imperatywu kategorycznego, jeśli jednocześnie założymy, że w każdym systemie historycznym istnieją uciśnieni. Takie też założenie pełni rolę centralnej przesłanki etyki wyzwolenia. Jej teologiczną podstawą jest prawda o ludzkiej pożądlivosti jako właściwości antropologicznej. Ogólna zasada opcji na ubogich jest jednocześnie konkretna i historyczna. Stąd postulat, aby stale, tu i teraz, odkrywać „nowych” ubogich. To zaś należy organicznie powiązać z praktyką chrześcijańskich wspólnot podstawowych, z ruchem na rzecz wyzwolenia uciśnionych.

Zbiorowym podmiotem etyki społecznej uprawianej przez pryzmat wyzwolenia są konkretni głodujący, ubodzy, ludzie marginesu. Od etyka wymaga się identyfikacji ze sprawą ubogich. Jego refleksja etyczna ma służyć interesom biednego ludu. Zarówno praktyczna moralność, jak i teoretyczna etyka są odzwierciedleniem interesów i praktyki społecznej. Teologia wyzwolenia jest więc nauką praktyczną: wychodzi od praktyki i ku niej zmierza, tj. ku wyzwoleniu i zmianie świata. Kryterium prawdziwości jej nauki jest autentyczność praktyki. Ubogi i praktyka jego wyzwolenia znajdują się więc w punkcie wyjścia. Etyka jest czymś wtórnym, a jej głównym zadaniem jest umacnianie absolutnego priorytetu ubogich. Posiadając profetyczny charakter ma akcentować konieczność przemian strukturalnych. Wyzwolenie zmierza do zniesienia systemu, w którym ubogi podlega uciskowi. Wyobrażenia co do przyszłego sprawiedliwego ładu społecznego są już mniej określone. Wiadomo tylko, że ma on być maksymalnie egalitarny.

Mocne i słabe strony teologii i etyki wyzwolenia dyskutowano przy różnych okazjach. Operujących paradygmatem personalistycznym odstręca od niej interesowność i partykularyzm jej naczelnej zasady etycznej. Słuszny postulat „kontekstualności” i „odabstrakcyjnienia” etyki nie może oznaczać zaakceptowania praktyki w charakterze kryterium prawdy, chyba że rezygnujemy w etyce z powszechnej obowiązywalności jej norm na rzecz relatywizmu. Niepokój personalisty musi następnie budzić punkt wyjścia i dojścia etyki wyzwolenia, tj. praktyka wyzwolenia się. Nietrudno zauważyć, że do całości systemu tej „nauki praktycznej” przystaje zdanie „cel uświęca środki”, nawet jeśli bywa ostrożnie formułowane. Nikt nie kwestionuje wzniosłości tego celu, ale proponowana droga jego osiągnięcia musi budzić wątpliwości. Zasadne jest ponadto pytanie: „wyzwolenie — a co dalej?” Właśnie praktyka historyczna wykazała nieadekwatność wszelkich programów wyłącznie niszczących to, co „stare”. Nie sprawdziły się dotąd żadne nieokreślone, utopijne wizje egalitaryzmu, nie zawierające pozytywnych propozycji porządku społecznego. Jeśli więc w dalszym ciągu pokażna grupa młodych etyków społecznych z entuzjazmem dyskutuje o „wyzwoleniu” jako najwłaściwszych ramach skutecznego uprawiania swej dyscypliny, to rodzi się podejrzenie o ideologiczny, a więc nefalsyfikowalny charakter głównych tez etyki wyzwolenia.

Znacznie mniej atrakcyjny dla uczestników „Forum” okazał się paradygmat „solidarność” (zaprezentowany przez J. Schmeltera) przede wszystkim ze względu na swe metafizyczne: prawno-naturalne i personalistyczne

koneksje. Swymi korzeniami sięga on francuskiej socjologii i filozofii społecznej (A. Comte, E. Durkheim), pragmatyki politycznej tak liberalizmu gospodarczego (naturalna solidarność interesów gwarantuje społecznej całości stabilność i harmonię), jak i marksizmu (rezultatem solidarnej walki klasowej będzie przyszłe idealne społeczeństwo) oraz humanistyczno-etycznych projektów solidaryzmu autorstwa Ch. Gide'a czy L. Bourgeois'a. Wprowadzone przez nich rozróżnienie solidarności jako wielkości socjologicznej i jako kategorii etycznej zostało następnie zmodyfikowane przez H. Pessa (oddzielenie solidarności jako ontologicznej zasady bytowej od solidarności w sensie zasady powinnościowej) i jako takie stało się integralną częścią składową katolickiej nauki społecznej. W ramach metafizyki społecznej, podejmującej problem bytu i powinności w życiu społecznym, próbuje się wyprowadzać normy etyczne z obiektywnej natury ludzkiej.

Współczesna chrześcijańska etyka społeczna prezentuje nową koncepcję solidarności, opartą na przyporządkowaniu tego pojęcia człowiekowi jako osobie. W takim personalistycznym kontekście staje się ono kluczowym pojęciem etyczno-społecznym. Jeśli godność człowieka wiąże się z jego osobowym bytem, a do natury bycia osobą należy odniesienie społeczne, to koniecznie zawiera się w tym również solidarność z wszystkimi ludźmi. Przyjęcie zasady solidarności pociąga za sobą osobowe ukierunkowanie wszelkiej polityki społecznej. Jako zgodne z tą zasadą można uznać tylko te instytucje, których normatywną podstawą są prawa osoby ludzkiej. Wspólnoty solidarnościowe muszą być niejako wykładnią tej ogólnoludzkiej solidarności.

Z dużym zainteresowaniem oczekiwano od A. Wildfeuera odpowiedzi na pytanie, czy „postęp” może pełnić rolę paradygmatu katolickiej nauki społecznej. Aby pozytywnie na nie odpowiedzieć, należałoby wykazać, że jest on przedmiotem formalnym etyki społecznej. Mimo iż takie stanowisko zdaje się zawierać encyklika *Sollicitudo rei socialis*, wiele pozostaje jeszcze w tej kwestii znaków zapytania. W ogóle obserwuje się dziś kryzys idei postępu. Jako usamodzielniony, mechanistyczny proces o ahumanistycznych następstwach, kumulujący wszystkie negatywne cechy nowożytności (*Moderne*), budzi on powszechny lęk. Dlatego też paradygmatem katolickiej nauki społecznej mógłby być jedynie postęp całościowy, określanymi w SRS jako „rozwój prawdziwy”. Nawiasem mówiąc, trudno zrozumieć uporczywe nazywanie omawianego paradygmatu obciążonym całą neopozytywistyczną tradycją terminem „postęp” (*Fortschritt*). Znacznie bardziej neutralnym byłby przecież termin „rozwój” (*Entwicklung*).

Zaakceptowanie w etyce społecznej tego paradygmatu wymaga uświadomienia sobie istnienia różnych teoretycznych modeli postępu: kausalnego, wiążącego się z przeświadczeniem o wyjaśnialności procesów historycznych oraz finalnego (teleologicznego), nawiązującego między innymi do teorii ewolucji i jej wiary, że każdy postęp zmierza ku czemuś. Wraz z przyjęciem jednego z tych modeli przejmują się jednocześnie cały związany z nim багаż filozoficzny, a czasem także ideologiczny.

Po tych zastrzeżeniach pozytywna wykładnia paradygmatu „postęp” okazała się prosta, zwarta i logiczna. Otóż, jeśli w teorii rozumu teoretycznego przez postęp pojmujemy się urzeczywistnianie skończonej wolności, to w obrębie praktyki społeczno-politycznej postępowaniem będzie stwarzanie warunków możliwości tego procesu. Tak ujęty paradygmat postępu nie wymaga odniesień do prawa naturalnego, choć jego zakotwiczenie w antropologii filozoficznej okazuje się niezbędne. Sugerując, że jednostka może być wolna tylko w kontekście innych, w obrębie pewnych „systemów wolnościowych” — instytucji (np. państwa, Kościoła), stwarza też szansę przekroczenia luki między etyką indywidualną a społeczną oraz przerzucenia pomostu między paradygmatami „wyzwolenie” i „solidarność”.

Nikt dziś nie kwestionuje wagi zagadnień ekologicznych (przypomniał J. Senft) ani tego, że stanowią one wyzwanie także dla chrześcijańskiej

etyki społecznej. Natomiast pewnym zaskoczeniem było potraktowanie ekologii jako jednego z paradygmatów tej dyscypliny, a więc uprawianie jej jako etyki zorientowanej ekologicznie. Zasadniczy przełom w teoretycznych ujęciach przyrody nastąpił wówczas, gdy „natura” okazała się już nie czymś obcym, zewnętrznym wobec społeczeństwa, lecz integralną częścią społeczno-ekonomiczno-politycznej dynamiki. Oczywiście, nie wszystkie ujęcia etyki ekologicznej są naukowo poprawne. Jej twórcy bardzo często popełniają błąd naturalistyczny albo też przypisują przyrodzie własności podmiotowe. Na uwagę natomiast zasługuje akcentowanie wsobnej wartości świata pozaludzkiego oraz *ethos* szacunku wobec życia. Warunkiem zakorzenienia się tego *ethosu* są oparte na demokratycznych podstawach kulturalne i strukturalne przemiany w społeczeństwie. Aby zachować swą tożsamość, chrześcijańska etyka ekologiczna musi uwzględnić stwórczy i zbawczy punkt widzenia również w stosunku do istot pozaludzkich.

W wyraźnym nawiązaniu do Kantowskiej *Krytyki praktycznego rozumu* i w ogóle do europejskiego oświecenia oraz do filozofii języka pozostaje kolejna propozycja dla etyki społecznej: uprawiania jej z punktu widzenia dyskursu. Oparta na modnej teorii komunikacji społecznej, na koncepcjach J. Habermasa, K. O. Apela czy A. Honneta tzw. etyka dyskursu ma charakter formalistyczny, tzn. o treści wszystkich jej norm rozstrzyga dyskutująca wspólnota. Ponieważ najpierw trzeba stworzyć konkretne warunki istnienia takiej wspólnoty, etyka dyskursu musi zostać uzupełniona odpowiedzialną refleksją społeczno-polityczną, skoncentrowaną na wyborze najrozsądniejszej w danych warunkach strategii działania. „Dyskutującej wspólnocie” przysługuje ranga podmiotu moralności, a uzyskany *consensus* stanowi instancję prawdy moralnej. Odpowiednio do tego naczelna zasada tej etyki brzmi: „Tylko te normy mogą pretendować do ważności, które znajdują (lub mogą znaleźć) akceptację wszystkich uczestników jakiegoś praktycznego dyskursu”⁴. Jest to zasada adekwatna wyłącznie w obszarze etyki społecznej. Jedynie problemy z tego obszaru są bowiem racjonalnie, tj. argumentatywnie rozstrzygalne. Etyka dyskursu wymaga więc uzupełnienia ze strony opartej na prawie natury etyki indywidualnej.

Oczywiście, dyskurs w charakterze paradygmatu etycznego nie może nie budzić zastrzeżeń. Koncepcje przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej zdają się mieszać płaszczyzny: polityczną i etyczną. Formalizm ich propozycji uprawnia do zakwestionowania ściśle etycznego charakteru teorii i praktyki dyskursu. Nazywanie ich „etyką” prowadzi do niepotrzebnych nieporozumień i zdaje się leżeć na linii neopozytywistycznej niechęci do ugruntowanej metafizycznie normatywności. Na inne słabe punkty „etyki dyskursu”, a raczej na konieczność jej teologicznego uzupełnienia zwracano uwagę w trakcie jej prezentacji (dokonał jej Ch. Kissling). Okazało się, że typologia komunikacji społecznej Habermasa nie obejmuje takich aktów, jak pojednanie, miłość czy przebaczenie. Mimo iż pozostają one poza obrębem komunikacji racjonalności, okazują się często niezbędne dla osiągnięcia *consensusu*. Poza tym warunkiem efektywności etyki społecznej opartej na dyskursie, według Habermasa, ma być jej nie istniejące dotąd powiązanie z krytycznymi teoriami społeczeństwa. W teologii mówi się w tym miejscu o „strukturach grzechu”. Zarazem w punkcie wyjścia należałoby np. wykazać pierwszeństwo „świata życia” przed podsystemami, takimi jak „gospodarka” i „administracja państwowa”. Postulat „transcendentalno-pragmatycznego” uzasadnienia tego pierwszeństwa można uznać jako pewien wyłom w konsekwentnie „dyskursywnym” charakterze etyki społecznej, jako ustępstwo na rzecz wartości odkrywanych poza „dyskutującą wspólnotą”.

⁴ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, s. 103 i 132.

W wyraźnej opozycji do prawno-naturalnych ujęć katolickiej nauki społecznej pozostaje paradygmat przedstawiony przez M. Möhringa-Hesse: teoria działania społecznego (pragmatyka). Ponieważ ani tradycyjna orientacja polityczna katolicyzmu społecznego, ani interpretacja danych uprzednio norm moralnych nie zadowalają zaangażowanych politycznie chrześcijan, szukają oni innej podbudowy teoretycznej. Znajdują ją w „postidealistycznej” teologii politycznej J. B. Metz’a, uprawianej jako refleksja politycznej „praktyki wiary”. Nie potrafi ona jednak zastąpić chrześcijańskiej nauki społecznej. Właśnie z zapotrzebowania na taką normatywną teorię społeczną, pozostającą jednak w obrębie teologii, wyłonił się projekt uprawiania jej w oparciu o paradygmat teorii działań społecznych. W punkcie wyjścia tej koncepcji znajduje się „polityka z wiary”, tj. praktyka przemian społecznych, rozumiana jako antycypacja eschatologicznej sprawiedliwości, jako praktyczne potwierdzenie zbawczej obecności Boga w życiu społecznym, zwłaszcza wśród wyzyskiwanych i ucisnionych. Wobec tej praktyki powstaje pytanie o prawdziwość wyrażanej rzeczywistości (tj. eschatologicznej obecności Boga), a jednocześnie o słusność potwierdzającej ją praktyki. Odpowiednio do tego „polityka z wiary” wymaga dwójakiej wykładni: teologicznej i etycznej. Jednocześnie zaś praktyka wiary poszczególnych chrześcijan i instytucji kościelnych wyprzedza i przygotowuje tę wykładnię. Chrześcijańska etyka społeczna jest więc w tym ujęciu jedyną w swoim rodzaju polityczno-normatywną refleksją politycznej praktyki wiary. Jej kompetencje społeczno-polityczne i normatywne mają pozostawać w służbie etycznej wykładni politycznej praktyki wiary. Jest ona swego rodzaju „polityczno-praktycznym dyskursem” w obrębie teologii i jako taka nie jest teorią sprawiedliwej polityki opartej na danych uprzednio normach. Jest raczej teorią poszukującą ogólnego kierunku sprawiedliwej praktyki. Jej normatywna refleksja musi przy tym zostać zintegrowana z teologią. Aby mogło się to dokonać bez naruszenia wymogów naukowości, chrześcijańska etyka społeczna musi zachować logikę „interdyscyplinarnego dyskursu”. Chodzi tu zwłaszcza o kompatybilność z trzema „zewnętrznymi” wobec niej systemami teoretycznymi: z etyką filozoficzną, z naukami społecznymi i różnymi dyscyplinami teologicznymi.

Jak wiadać z prezentacji tego paradygmatu, uderzające jest jego podobieństwo do omówionych wcześniej: wyzwolenia i dyskursu. Podobne też rodzą się wobec niego zastrzeżenia.

Omawiając ostatnią spośród prezentowanych na symposium teorię systemów, prelegent (W. Lesch) słusznie skoncentrował się na problemie możliwości potraktowania jej w charakterze paradygmatu etyki społecznej. Ta głośna ostatnio w kręgach socjologów teoria Niklasa Luhmanna nawiązuje do cybernetyki i funkcjonalizmu T. Parsons’a. Powstała w kontekście niezadowolenia z dotychczasowych teorii socjologicznych i społeczno-filozoficznych, które nie są w stanie ująć złożoności funkcjonalnie zróżnicowanego społeczeństwa. Właśnie wokół problemu kompleksowości zbudował Luhmann swą teorię i to w ten sposób, że nie może się w niej pomieścić coraz większy jej zakres. Teoria systemów jako swego rodzaju superteoria rości sobie prawo do uniwersalności i programowo dystansuje się od etyki. Nie jest to więc paradygmat społeczno-etyczny, ale raczej z dziedziny socjologii moralności. Jej twórca wręcz przestrzega przed nadużywaniem etyki, przed patologicznym charakterem moralności⁵. Dlatego też zainteresowanie teorią systemów ze strony chrześcijańskich etyków społecznych należy do wyjątków (jednym z nich jest Stephan Pfürtnner). Pewne możliwości społeczno-etycznej recepcji stwarza jedynie podobna problematyka, np. polityka, prawo, wychowanie, gospodarka, ekologia itp. Wskutek konstruktywistycznego dos-

⁵ Por. N. Luhmann, *Paradigm lost: über die ethische Reflexion der Moral*. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, Frankfurt a.M. 1990, s. 18.

konalenia tego paradygmatu Luhmann oddalił się także od dyskusji toczonych aktualnie w obrębie socjologii i naraził się na zarzut nawiązywania do zwalczanej przez niego filozofii podmiotu. Jak zauważył Habermas, jego „metodyczny antyhumanizm” dotyczy przede wszystkim płaszczyzny meta-teoretycznej i przejmując funkcje światopoglądowe. Mimo tak surowej oceny teorii systemów, na uwagę zasługuje jej diagnostyczna ostrość przy krytyce moralności i przy demaskowaniu różnych iluzji oraz interdyscyplinarne perspektywy badawcze, jakie ona otwiera. Szkoda, że polski czytelnik dotąd pozbawiony jest możliwości poznania tej kontrowersyjnej teorii. Interesujące, a niekiedy wręcz prowokacyjne tezy Luhmanna, np. na temat moralności czy etyki, zmuszają bowiem każdego inaczej myślącego do precyzacji i uzasadnienia własnego stanowiska. W ten sposób łatwo ujawniają się słabe punkty pozornie oczywistej argumentacji. Dobrze więc, że uczestnikom sympozjum zaprezentowano na koniec próbki najbardziej charakterystycznych, a często szokujących tez Luhmanna. Oto dla przykładu dwa cytaty: „Patrząc empirycznie komunikacja moralna⁶ bliska jest kłótni, a przez to — bliska przemocy (...) Czy w związku z tym można zalecać etyce, aby bezwarunkowo traktowała moralność jako moralnie dobrą?”⁷; „Etyka winna być w stanie ograniczać obszar zastosowań moralności (...) Być może nawet najbardziej palącym jej zadaniem jest strzec przed moralnością”⁸. Komentując te wypowiedzi jeden z dyskutantów trafnie zauważył, że Luhmann pojmuje etykę wyłącznie jako etykę indywidualną i w tym rozumieniu jego tezy w pewnym sensie są możliwe do przyjęcia. Uderzająca jest np. ich zbieżność ze znaną przestrogą O. Nell-Breuninga, aby ostrożnie obchodzić się w gospodarce, polityce itp. z moralnością jako „dobrem rzadkim”. Systemów społecznych rzeczywiście nie należy uzależniać od norm etyki indywidualnej. Miejsce etyki społecznej znajduje się gdzie indziej: tam gdzie powstają nowe podsystemy, gdzie można mieć wpływ na ich kształtowanie. Żaden polityk ani ekonomista podejmując konkretne decyzje nie może więc od niej oczekiwać ani pouczeń, ani dobrych rad.

Niezwykle ambitny, trudny, wszechstronny i nieco przeładowany program sympozjum można sprowadzić do problemu samoświadomości chrześcijańskiej etyki społecznej. W referatach i dyskusjach stawiano pytania najbardziej podstawowe: Co to właściwie jest etyka społeczna? Jak adekwatnie określić jej przedmiot materialny i formalny? Jak zintegrować jej deskryptywny i normatywny charakter? Skąd właściwie bierze się normatywność w odniesieniu do autonomicznych w punkcie wyjścia obszarów polityki, gospodarki, nauki itp? Gdzie jest miejsce na teologiczne ubogacenie? Co należy do jej zadań: czy tylko ocena zachodzących w społeczeństwie konfliktów interesów, czy również jakiś wkład do zmiany sytuacji społecznej (do pozytywnego „kształtowania systemów” — jak powiedziała by Luhmann)? Podążając te pytania programowo koncentrowano się na „społecznej” części etyki społecznej; element ściśle etyczny pozostał w cieniu.

Aniela Dylus, Warszawa

2. Szkoła Pokoju w Boves

Problematyka pokoju stale towarzyszy człowiekowi, choć w szczególnie ostrej postaci występuje w sąsiedztwie wojny. Pokój zawsze jest przedmiotem zainteresowań, a niekiedy także udziałem człowieka.

Szkoła Pokoju w Boves koło Cuneo, na północy Włoch, stawia sobie za

⁶ Luhmann rozumie moralność jako „szczególnego rodzaju komunikację” — *tamże*, s. 17.

⁷ *Tamże*, s. 26—27.

⁸ *Tamże*, s. 40—41.

cel promocję pokojowych badań i działalności, których efektem ma być animacja pokoju i formowanie działaczy pokoju, którzy byłiby propagatorami idei przemiany mentalności ku pokojowi w duchu Ewangelii.

Działająca od początku roku 1986 Szkoła jest miejscem licznych spotkań, prelekcji, wykładów i dyskusji. Materiały za lata 1986—87 udostępniono w zbiorze *Scuola di Pace Boves. Verso la pace. Come imparare la pace studiando la storia*, Editrice elle di ci, Leumann 1988, ss. 224.

Po wstępnej prezentacji, wykazie autorów i przedmowie książka podzielona została na cztery bloki tematyczne: *Wspomnienia historyczne, Drogi pokoju, Świadectwa, Szkoła Pokoju*. Całość zamyka krótkie podsumowanie.

a. Historyczne materiały otwiera tekst Fr. Traniello: *Historia=wojny?* (s. 11—18). W wielu podręcznikach historii na czoło wysuwa się wojny, jakby przez nie dokonywał się rozwój dziejów. Na uboczu pozostają dynastie, państwa, narody. Autor uważa, iż na kulturę europejską, w tym i historyczną, ogromny wpływ miał darwinizm społeczny: eliminacja przeciwnika, selekcja naturalna, walka między grupami społecznymi. Obok tego jednak jawi się wyraźne pragnienie pokoju i podejmowanie działań w tym kierunku. Myśl ta nie jest obca także chrześcijaństwu. Traniello wskazuje, iż pokój można określić biblijnymi słowami „już i jeszcze nie”. Włoski badacz podkreśla, iż pokój jest faktem moralnym, kulturalnym, ale jest także dziełem polityki.

M. Guasco podjął temat: *Ciężar ideologii* (s. 19—33). Autor koncentruje się przede wszystkim na sytuacji włoskiej przełomu XIX i XX wieku. Doszedł wtedy do głosu problem „czerwonego” i „czarnego” niebezpieczeństwa. Później obydwaj dały o sobie znać w tragicznych formach. W obrazie idei narodu Guasco wypunktowuje kilka znaczących zjawisk, jak ponowne odkrycie narodu, niechęć do demokracji, pochwalanie przemocy, ślepego posłuszeństwa i znaczenia silnej władzy. Są to widoczne przygotowania do przemian faszystowskich, które niedługo mają nastąpić.

Wojna biednych — to temat zaprezentowany przez N. Revelliego (s. 35—46). Rzeczywistość wojny widziana od strony żołnierza i partyzanta jednoznacznie wskazuje, iż w swych tragicznych skutkach jest ona udziałem przede wszystkim ludzi biednych, tzw. dolów społecznych. Widziana oddolnie obnaża swe ofiary. Liczby poległych, zamęczonych, rannych mają swoją wymowę. Nie są to proste statystyki, jakie sporządza się na końcu zwycięstw i klęsk. Cenne są uwagi Revelliego opisujące stan ducha żołnierza wobec wojny i jej tragedii. Autor kończy interesującą informacją o przybyciu Mussoliniego do Cuneo, wypowiadając przy tej okazji twarde słowa o włoskim faszyzmie, który ocenia bardziej negatywnie niż faszyzm niemiecki.

Koordinator naukowy Szkoły Pokoju w Boves, Francesco Tranielli, podjął zagadnienie: *Reżimy totalitarne* (s. 47—57). Określenie *totalitario* po raz pierwszy pojawiło się we Włoszech w latach dwudziestych naszego stulecia, a następnie zostało przejęte przez inne języki. „Nic poza państwem i nic przeciw państwu” — to podstawowa zasada totalitaryzmu. Państwo jest wszystkim i wchłania w siebie jakiegokolwiek inne wymiary życia indywidualnego i społecznego. Drugim etapem rozwoju totalitaryzmu był nazizm niemiecki. Po II wojnie światowej można dostrzec trzeci etap, sprowadzający się najczęściej do totalitarnej roli partii, której ideologia oddziałuje na wszystkie sfery życia. W systemach totalitarnych pokój rozumiany jest jako przywrócenie porządku, ten zaś argument, przynajmniej na pewnym etapie życia społecznego, odbierany bywa pozytywnie. Wojnę natomiast przedstawia się jako konieczność. Autor w analizach problemu totalitaryzmu podkreśla szczególne znaczenie możliwości propagandowych oraz ideologii jako swoistej kultury, a nawet „religii”.

G. Griseri zaprezentował temat: *Druga wojna światowa* (s. 59—76), Wskazując na początek wojny, starał się uchwycić pewne momenty decydujące: zalicza do nich m.in. *Anschluss*, konferencję w Monachium, pakt ZSRR — III Rzesza, nauczanie Stolicy Apostolskiej. Mechanizmy funkcjonowania wojny

przybliżają także przytoczone dane ekonomiczne. Idąc dalej w porządku chronologicznym ukazał niektóre inicjatywy pokojowe, w tym starania podejmowane przez Watykan. Momentem zwrotnym w przebiegu wojny były działania wojenne w Afryce i załamanie się frontu w Rosji. Griseri ukazuje także ruch oporu, pragnący ratować wartości, które niszczył nazizm i faszizm. Trudne do określenia jest zło, jakie wyrządziła wojna, zwłaszcza straty w ludziach i dobrach materialnych. Jeszcze trudniejsze, a równocześnie istotne, jest wytworzenie sobie obrazu na temat przemian etyczno-moralnych związanych z wojną.

Profesor uniwersytetu w Parmie, G. Campanini, omówił zagadnienie: *Kwestia katolicka* (s. 77—86), tym terminem określając zaangażowanie polityczne i parlamentarne katolików włoskich w latach 1943—1954. Jest to okres szczególnych relacji między chrześcijaństwem, władzą i demokracją, wsparty myślą Rosminiego, Manzoni i Storzo, a także Maritaina i Mouniera. Po okresie faszystów następuje swoista integracja świadomości chrześcijańskiej z świadomością demokratyczną. Zewnętrznym i to wyjątkowym spektakularnym znakiem chrześcijańskiej demokracji we Włoszech były wybory w dniu 18 kwietnia 1948 roku, kiedy to DC uzyskała absolutną większość w obu izbach parlamentu. Z drugiej strony jawiły się głosy oczekujące odpolitycznienia katolicyzmu włoskiego, by nie pomniejszać zadania ewangelizacyjnego Kościoła i samych chrześcijan. De Gasperi (zm. 1954) wypracował i wniósł do kultury katolickiej koncepcję politycznego zaangażowania laików. Współcześnie, zauważa autor, w relacji pomiędzy demokracją a chrześcijaństwem większe znaczenie mają wartości niż władza.

G. Maggi mówił o *Nowej erze demokracji* (s. 87—99). Demokracja włoska nie jest tylko konsekwencją upadku faszystów. W przeciwieństwie do B. Croce, autor uważa, iż po drugiej wojnie światowej powstała we Włoszech zupełnie nowa jakość demokracji. Przejaw tego widzi także w referendum, które opowiedziało się przeciw monarchii na rzecz republiki. Zaczyna się kształtować demokracja, bazująca na poparciu szerokiego mas, a nie jest to, jak przed Mussolinim, rodzaj demokracji liberalno-mieszczańskiej. Dojście do głosu katolików napotyka jednak na pewne opory. Także w samej Demokracji Chrześcijańskiej istnieją podziały podsycane przez inne partie, zwłaszcza lewicowe. Ważnym czynnikiem stabilizującym okazało się sprowadzenie różnic na płaszczyznę dialogu opartego o konstytucję. Ostatecznie demokracja, także chrześcijańska, jawi się jako droga do utrzymania i rozwoju pokoju.

b. „Drogi pokoju” otwiera tekst P. G. Zunino: *Mit wojny i mit pokoju* (s. 103—111). Autor pokrótce analizuje mit wojny i pokoju w koncepcjach nacjonalizmu, muzułmanizmu, socjalizmu, pozytywizmu i katolicyzmu. Oczywiście, interesuje go przede wszystkim przełom XIX i XX wieku, w którym tak wojny jak i pokój spełniały funkcję oddziaływania na życie indywidualne i zbiorowe. W mentalności ludzi w prezentowanym okresie wyraźnie zauważa się zarówno ducha wojennego, jak i ducha pacyfizmu, choć zdecydowanie przeważał ten pierwszy.

Senator N. Bobbio przedstawił wykład na temat: *Baza demokracji* (s. 113—121). Świata, obok śmierci indywidualnej, grozi tzw. druga śmierć, tj. śmierć całej ludzkości jako zbiorowości. Pokój jawi się jako konieczność, a z drugiej strony wydaje się być niemożliwy do zrealizowania. Autor opowiada się za etycznymi ruchami pacyfistycznymi, lecz przeciw pacyfizmowi masowemu. Idealnym byłoby rozwiązywanie konfliktów bez stosowania przemocy, a więc przez swoisty pacyfizm instytucjonalny. Demokracja, jeśli ma być oparta na trwałych fundamentach, winna wyrastać z pokoju, przeciwstawiać się agresji, a tym bardziej terroryzmowi. Autor podkreśla znaczącą rolę systemów międzynarodowych, swoistej władzy wspólnej. Niestety, obecnie władza sprowadza się często do ekwilibrystyki terroru. Nadal istnieje silne pragnienie siły, przede wszystkim militarnej. W poszukiwaniu rozwiązań

i uaktualniania demokracji konieczne jest najpierw szersze widzenie aktualnych problemów.

Pokój w Europie roku 2000 — to przyczynek pani P. De Biase (s. 123—138). Europa jako kontynent była podzielona na dwa bloki. Taką stała się w efekcie Jałty. Pewnym odprężeniem stały się Helsinki w 1975 roku, zachowujące jednak nadal ustalenia Jałty. Pokój Europy zachowywany jest za cenę podziałów. Budzące się przejawy demokracji stwarzają pewne nadzieje, choć ciągle aktualny jest problem rozbrojenia i pozytywnego pokoju. Europa tymczasem powinna odegrać szczególną rolę w kształtowaniu pokoju światowego. Autorka wiodące znaczenie przypisuje jednoci ekonomicznej, która jest ważna w internacjonalizacji świata, prowadzącej do solidarności międzyludzkiej. Zasłużona Organizacja Narodów Zjednoczonych przeżywa obecnie kryzys, który częściowo wynika z braku efektów działalności tej organizacji, z jej nieskuteczności pokojowej. Nieobojętnymi elementami Europy roku 2000 są procesy imigracyjne i demograficzne. W drodze do pełniejszej integracji Europy w każdym państwie i narodzie powinna dojrzewać świadomość europejskości.

M. Cordero podjął temat: *Lata sześćdziesiąte. Dekolonizacja i pacyfizm* (s. 139—160). Pierwsze z określeń podtytułu oznacza uzyskanie niepodległości realnej, która jest jednocześnie pełnym zwycięstwem decydującym o niepodległości nominalnej. Pacyfizm jest pojęciem wieloznacznym. Można wyróżnić co najmniej trzy jego nurty: pacyfizm instrumentalny, instytucjonalny i celowościowy. Lata sześćdziesiąte były bogate w wydarzenia dekolonizacyjne, które autor pokrótce omawia. Gdy chodzi o pacyfizm, to ważnym elementem jest szeroko rozumiana mediacja dyplomatyczna i zabiegi o rozbrojenie.

We Włoszech można wyróżnić dwa nurty pacyfizmu: pacyfizm z inspiracji komunistycznej i pacyfizm z inspiracji katolickiej — ten ostatni szczególnie pod wpływem encykliki *Pacem in terris*. Inną odpowiedzią w kwestii pokoju jest *nonviolenza*, praktykowana m.in. przez M. Gandhiego, H. Camarę czy M. L. Kinga. W tym samym okresie we Włoszech popularnym stało się zagadnienie zastrzeżeń sumienia w problematyce działań związanych z pokojem. Inną odpowiedzią w tej materii jest zbrojne wyzwolenie, szczególnie znane jako *Black Power*. Wyjątkowym przykładem była w tym czasie wojna wietnamska. Choć uważano ją za lokalną, zdaniem autora, w latach sześćdziesiątych wojna była szczególnie bliska. Ludzkość doświadczana była przez trzy klęski: nuklearne zbrojenia supermocarstw, wyzysk Trzeciego Świata i niszczenie przyrody. Podział świata umacniał się, choć nie brak było działań ku pokojowi.

Ostatni tekst drugiego bloku, pióra Fr. Traniello, opatrzone tytułem: *Jeśli nie wzrasta, upada* (s. 161—166). Wiek XX jest szczególnie interesującym okresem w praktycznych i teoretycznych analizach pokoju. Niezbędnym jest wykształcenie się kultury pokoju, która pozwala na pozytywną rolę pokoju w dziejach człowieka i świata. Autor podkreśla, że pokój jest metodą życia i pracy, ale jednocześnie jest także pewną dyspozycją i postawą.

c. „Świadectwa” otwiera wystąpienie L. Ciottiego, zatytułowane: *Wobec niedostatku* (s. 169—180). Założyciel „Gruppo Abele” wskazuje, iż istnieją dwa wybory: 1. nie zauważać niedostatków, 2. wejść dobrowolnie w trudy innych. Szczególnie drastycznymi momentami są obecnie AIDS, narkotyki, brak perspektyw życia i to wszystko zwłaszcza w odniesieniu do młodzieży. Ruch kierowany przez Ciottiego niesie w tej materii szereg propozycji.

H. Camara, emerytowany arcybiskup Recife, swoje świadectwo zatytułował: *Szukamy możliwości życia pokojem* (s. 181—184). Niemożliwy jest pokój bez sprawiedliwości i miłości. Droga do praktycznego pokoju jest jeszcze daleka, co ukazuje na przykładzie sytuacji w Brazylii. Zauważa także, że to ludność i pojedyncze osoby przez nienawiść i brak miłości są „arsenałami” wojny.

Biskup Acerra, A. Riboldi, swe wystąpienie opatrzył tytułem: *Święto* —

tak, siła — nie (s. 185—188). Wskazał na liczne ofiary walki o pokój i na konieczność ciągłej troski o innych. Każdy człowiek słowem, gestem, postawą powinien wspierać pokój w innych.

R. Peter, ambasador Nikaragui przy Stolicy Apostolskiej, złożył świadectwo pt. *Revolucja nikaraguańska* (s. 189—192). Istotnym elementem w procesach polityczno-społecznych, których szczytem był dzień 19 lipca 1979 roku, było szerokie zaangażowanie chrześcijan. Zdaniem ambasadora, rewolucja nie była mściwa, miała zabarwienie pluralistyczne i dopuszczała mieszane systemy ekonomiczne. Podstawowym jednak czynnikiem jej sukcesu była troska o pokój. Prezentuje ona właściwą nadzieję, która jest pragnieniem narodu nikaraguańskiego.

Świadectwo G. Martiraniiego, profesora uniwersytetu w Neapolu, nosi tytuł: *W kierunku metody braku wojny* (s. 193—210). Tak osoba, jak i społeczność wymagają rozwoju integralnego i endogenicznego. Wyróżnia on trzy podstawowe sfery wzrostu: ekonomiczną, wychowawczą i społeczną. Szczególne znaczenie dla przyszłości ma to *educare*. Wychowanie ma zastosowanie do wszystkich faz życia ludzkiego, ważne jest tylko znalezienie odpowiednich sposobów i metod. Pokój, który jawi się niemal jako utopia, możliwy jest do osiągnięcia dzięki właściwej formacji i wychowaniu człowieka.

d. Powstanie *Szkoły Pokoju* (s. 205—206), jej *Program*, zatwierdzony 26 marca 1985 roku (s. 207—210), jej *Charakterystyka* (s. 211—217) — stanowią końcową partię książki. Dane te w sposób interesujący przybliżają Szkołę Pokoju w Boves, która jest szczególnym zjawiskiem działalności społeczno-formacyjnej.

Teksty, które stanowią dokumentację działalności Szkoły za lata 1986—87, przybliżają zwłaszcza problematykę pokoju w historii Włoch i w myśli włoskich badaczy od początku XX wieku. Nie jest możliwe sterylne oddzielenie zjawisk włoskich od zjawisk ogólnoeuropejskich i ogólnościowych. Interesujące są pojawiające się we wszystkich tekstach rozważania natury etyczno-społecznej, choć Szkoła Pokoju w Boves zdaje się bardziej koncentrować na problemach politycznych, ekonomicznych i kulturalnych.

ks. Andrzej F. Dziuba, Warszawa

II. OMÓWIENIA

1. Nowy słownik teologii moralnej

Cenną a jednocześnie nieodzowną pomocą w całokształcie pracy naukowo-badawczej i dydaktycznej są encyklopedie, leksykony, słowniki. Stąd zapotrzebowanie na tego rodzaju opracowania ciągle rośnie. Dotyczy to w szczególności takich dziedzin, jak teologia, filozofia, etyka. Na rynku polskim mamy do czynienia z ciągle jeszcze niewystarczającą ilością wartościowych z punktu widzenia naukowego opracowań. Szczególnie ubogą jest pod tym względem teologia moralna. Pomimo licznych dyskusji, nie doczekaliśmy się jeszcze rodzimego słownika teologii moralnej.

W dziedzinie encyklopedii i słowników istotnym wkładem może się poszczycić włoskie wydawnictwo Edizioni paolini. W tym wydawnictwie ukazały się tak znaczące pomoce naukowe, jak *Piccolo Dizionario Biblico*, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, *Nuovo Dizionario delle Religioni*, *Nuovo Dizionario di Teologia*, *Nuovo Dizionario di Spiritualita*, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, *Nuovo Dizionario di Scienze Storiche*, *Nuovo Dizionario di Pedagogia*, *Dizionario di Psicologia* itp.

Na odnotowanie zasługuje także najnowsze opracowanie, które ukazało się w tym wydawnictwie — *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo, Milano 1990. Redakcji słownika podjęło się trzech znanych moralistów włoskich: Francesco Compagnoni — profesor teologii moralnej w Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie, Giannino Piana — profesor teologii moralnej w Seminarium Duchownym w Nowarze oraz Salvatore Privitera — profesor teologii moralnej w Fakultecie Teologicznym w Palermo, Wśród

autorów poszczególnych haseł spotyka się nazwiska znanych moralistów i etyków, jak G. Bof, A. Bondolfi, E. Chiavacci, S. de Guidi, G. Gatti, B. Häring, E. Kaczyński, A. Molinaro, S. Spinsanti.

Omawiany *Słownik teologii moralnej* zawiera 188 haseł, ułożonych w porządku alfabetycznym i rozmieszczonych na 1550 stronach. Liczba haseł wskazuje, iż *Słownik* dotyczy najbardziej podstawowych zagadnień w zakresie teologii moralnej.

Jeśli pominąć alfabetyczny układ, to hasła można skupić wokół pewnych grup tematycznych. Autorzy *Słownika* opracowali zarazem klucz do takiej systematycznej lektury, co stanowi niewątpliwą innowację leksykalną. W tym celu gromadzą poszczególne hasła wokół pewnych podstawowych tematów, odzwierciedlających systematyczne działy teologii moralnej.

Pod pierwszym nagłówkiem, dotyczącym podstaw moralności chrześcijańskiej i problemów metodologicznych, zaleca się lekturę haseł omawiających źródła moralności chrześcijańskiej (*Moralność w Starym Testamencie i judaizmie*, *Moralność w Nowym Testamencie*, *Historia teologii moralnej*, *Magisterium a autorytet*, *Prawo kanoniczne a etyka*), stosunek teologii moralnej do etyki i innych dyscyplin, wreszcie zagadnienia epistemologiczne (*Etyka opisowa*, *Etyka narratywna*, *Etyka normatywna*, *Metaetyka*).

Drugi tytuł dotyczy zagadnień teologii moralnej fundamentalnej oraz specyficznych aspektów moralności chrześcijańskiej, w tym elementów strukturalnych moralności (*Osoba i akt*, *Wartość moralna*, *Norma moralna*, *Prawo naturalne*, *Opcja fundamentalna*, *Grzech*, *Nawrócenie*) i elementów dynamicznych (*Cnota*, *Męstwo*, *Sprawiedliwość*, *Roztropność*, *Pokora*).

Dalszy sugerowany temat to religijność i życie sakramentalne. Wokół tego tematu gromadzi się hasła takie, jak *Modlitwa*, *Dzień Pański*, *Ślub i przysięga*, ale także *Inicjacja chrześcijańska*, *Pokuta*, *Kapłaństwo*, *Małżeństwo*, *Namaszczenie chorych*.

Kolejny dział to zagadnienia z zakresu moralności seksualnej i małżeńsko-rodzinnej, przy czym znów wskazuje się odpowiednie hasła, które pozwolą wyrobić sobie w miarę pełny pogląd na stanowisko etyki chrześcijańskiej.

Uwzględniono także fundamentalne i partykularne problemy z zakresu komunikacji społecznej.

Ważną pozycję stanowią zagadnienia życia społecznego i politycznego. Odsyła się tu do takich haseł, jak *Nauczanie społeczne*, *Prawa ludzkie*, *Partycypacja*, *Solidarność*, *Tolerancja*, *Własność*, *Praca* itd.

Jest też blok tematyczny poświęcony życiu fizycznemu i bioetyce, przy czym odsyła się do haseł zarówno tradycyjnych (*Ciało i życie*, *Zdrowie*, *Chorooba*, *Śmierć*, *Samobójstwo*, *Aborcja*, *Eutanazja*, *Narkotyk*, *Kara śmierci*), jak i nowszych (*Inżynieria genetyczna i embrionalna*, *Prokreacja sztuczna*, *Transplantacje*).

Jest wreszcie dział etyki zawodowej (*Kupiec*, *Dziennikarz*, *Urzędnik*, *Lekarz*, *Intelektualista*, *Polityk*).

Sygnalizowane tytuły, systematyzujące treści *Słownika*, są próbą innego podejścia do zebranych w *Słowniku teologii moralnej* materiałów. Mają one na celu wyeksponowanie bogatej treści opracowania. Nie ulega wątpliwości, że omawiany *Słownik* zawiera zasadnicze problemy teologii moralnej i wskazuje liczne ich implikacje.

Nuovo Dizionario di Teologia Morale w opracowaniu Compagnonego, Piani i Privitera ujmuje problemy w świetle najnowszych badań oraz dokumentów Kościoła i jako taki stanowi istotny wkład w rozwój teologii moralnej. Bez wątpienia jest to znacząca pomoc zarówno dla profesjonalistów w tej dziedzinie, jak i dla studentów znających język włoski. Ponieważ na gruncie polskim nie doczekaliśmy się jeszcze takiego opracowania, należałoby postulować podjęcie trudu przetłumaczenia *Słownika* na język polski.

ks. Henryk Skorowski SDB, Warszawa-Łomianki

2. „Czy miłość potrzebuje (jeszcze) małżeństwa”?

Choć odpowiedź na to pytanie mogłaby się wydawać oczywistą, w praktyce tak nie jest. Mniej więcej do XIX wieku małżeństwo pojmowano jako wyraz stanowych i ekonomicznych stosunków, zaś miłość w sensie emocjonalności, erotyki i namiętności poczytywano jako sprawę, jeśli nie całkiem zbędną, to przynajmniej dalszoplanową. Wówczas odpowiedź na tytułowe pytanie mogła brzmieć: „nie”. Potem opcja się zmieniła: we wspomnianych przejawach miłości zaczęto dostrzegać ważny składnik małżeństwa i mniej więcej po pierwszej wojnie światowej odpowiadano na to samo pytanie jednoznacznie pozytywnie. Małżeństwo uchodziło jako układ personalno-dynamiczny miłości, w który zasadniczo wolno już było wchodzić każdej i każdemu. W latach siedemdziesiątych naszego stulecia opcja ponownie uległa zmianie — tym razem przeciwko instytucji małżeństwa, na korzyść wzajemnych odniesień dwojga ludzi. Małżeństwo wydaje się zbędne. Na pytanie pada zdecydowane „nie” — tyle że pod adresem instytucji.

Problematyce tej poświęcono w 1988 roku szkolenie duchowieństwa katolickiego Bawarii pod auspicjami Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Regensburgu. Materiały kursu zebrał i przygotował do druku prof. W. Beinert w tomie pod tytułem *Braucht Liebe (noch) die Ehe?* Regensburg 1988, ss. 149. Publikacja zasługuje na szczególną uwagę z powodu jej charakteru moralno-praktycznego przy równocześnie gruntownym i interdyscyplinarnym ujęciu problematyki jakże aktualnej w euro-amerykańskim świecie, a widocznej także już u nas w Polsce. W sposób kompetentny zabierają głos: przedstawiciel katolickiej nauki społecznej (Th. Schneider), egzegezy (A. Angerstorfer), prawa kościelnego (M. Kaiser), psychologii (A. Lukesch), pedagogiki religijnej (W. Nastainczyk) oraz dogmatyki (W. Beinert).

Wstępnie Th. Schneider w wykładzie *Der Mensch als Wesen zur Gemeinschaft* kieruje uwagę czytelnika na fakt, iż małżeństwo nie jest instytucją nie podlegającą zmianom, lecz różnicuje się stosownie do warunków czasu. To rozeznanie, którego mimo istnienia wnikliwych studiów brak jest wielu współczesnym, miał już św. Tomasz, gdy pisał: *Diversificantur ea quae sunt de iure naturali secundum diversos status et conditiones hominum* (STh. suppl. 41, i ad 3). Powinni to mieć na uwadze także katolicy, bo małżeństwo wprawdzie jest sakramentem, lecz przynależy ono zarazem do porządku stworzenia, a więc nie poddaje się do końca kościelnemu normowaniu. Jego sakramentalność i doczesny kształt pozostają w relacji do siebie.

A. Angerstorfer w bardzo specjalistycznym wykładzie *Eheliebe — Zeugnis für Gottesliebe bei Hosea* wskazuje, że małżeństwa w czasach biblijnych także miały swoje problemy, rozpadały się, kończyły procesami z powodu cudzołóstwa. Stary Testament nie wypracował jednak żadnej teologii małżeństwa. Gminy chrześcijańskie pierwszych wieków stosowały zróżnicowaną praktykę. Do X wieku obowiązywało w Kościele rzymskie prawo małżeńskie. Mimo odrzucenia ze strony Chrystusa praktyk rozwodowych (Łk 16,18; Mt 19,9) mąż w przypadku cudzołóstwa żony żenił się ponownie, czego zabraniał tylko Pasterz Hermasa i synod w Elwirze. Laktancjusz, Ambroziejaster i Chromacjusz z Akwilei nie tylko tolerują, ale i pozwalają na powtórne małżeństwo. W świetle germańskiego prawa pożycie seksualne konstytuuje małżeństwo. Pożycie z innym partnerem łamie układ małżeński. Znane są rozejścia się z powodu próby otrucia, morderstwa, stręczenia do nierządu, choroby współmałżonka, niewoli, dłuższej nieobecności, a także za obopólnym porozumieniem. Dopiero w XI wieku papież Aleksander III dla uzasadnienia nierozewalności małżeństwa kombinuje ze sobą dwie teologiczne koncepcje; małżeństwo

staje się takim: a. gdy zawarte zostało publicznie za porozumieniem obu stron (pogląd szkoły paryskiej), b. gdy zostało cieleśnie dopełnione w sensie germańskiego prawa małżeńskiego (szkoła bolońska). Zarówno w czasach biblijnych, jak i w okresie chrześcijaństwa praktyka życia, która znała przecież nie tylko idealne małżeństwa, domagała się ze strony Kościoła i teologów nowych rozwiązań.

Rozważania na temat małżeństwa są skuteczne na tyle, o ile starają się uchwycić najpierw jego status quo, który dziś jednoznacznie przejawia symptomy kryzysu. Ten status quo m.in. uwarunkowany jest przesunięciami akcentów, o których wyżej była mowa. Godny uwagi jest wykład M. Kaisera: *Die Grundlagen der Eheschließung im Wandel der Zeiten*, w którym z punktu widzenia historycznego kreśli on ekonomiczne, emocjonalne i personalne uwarunkowania zawierania małżeństw, a także o wiele istotniejszy punkt widzenia, jaki w tej sprawie reprezentował Kościół. Dawniej ludzie żyli w małżeństwie pod presją warunków społeczno-ekonomicznych, nieraz wcale nie związani miłością. Dziś ekonomiczna niezależność skłania partnerów w razie personalnych konfliktów do szukania drogi wyjścia w rozwodzie.

Z kościelnego punktu widzenia małżeństwo dawniej pojmowano w kategoriach jurydycznych jako kontrakt, określający prawa i obowiązki. Umowa dochodziła do skutku przez wyrażenie zgody przed (proboszczem) kwalifikowanym świadkiem w rodzaju notariusza. Wynikało z tego, że to sami nowożeńcy udzielają sobie sakramentu. *Vaticanum II*, a w jakiejś mierze także *Kodeks* z 1983 roku, określają małżeństwo nie jako kontrakt, lecz jako przymierze. Jest ono bowiem nie tylko prawnym zjawiskiem, lecz rzeczywistością personalno-religijną. Wrócono do biblijnego rozumienia małżeństwa jako intymnej wspólnoty życia i miłości, ustanowionej przez Boga. Konkretnie małżeństwo dochodzi do skutku nie przez udzielenie sobie wzajemnych uprawnień, lecz przez to, że mąż i żona jako osoby wzajemnie się sobie darują. W związku z tym Kaiser formułuje pod adresem Kościoła pilne postulaty, aby do prawnych postanowień dotyczących małżeństwa wprowadzić odpowiednie poprawki (*Kodeks* wprowadzić przyjął soborowe rozumienie małżeństwa, lecz nie porzucił pojęcia kontraktu) i aby stosownie poprawić liturgię zawierania małżeństw. Obrzęd liturgiczny ma ogromne znaczenie dla prawidłowego rozumienia małżeństwa. Wzorem Kościołów katolickich Wschodu, obok jurydycznego aktu pytania o zgodę, zawieranie sakramentalnego małżeństwa powinno obejmować także błogosławienie małżonków z anamnezą i epiklezą. Aby przymierze małżeńskie doszło do skutku, personalnemu aktowi, w którym mąż i żona wzajemnie się sobie darują, powinno towarzyszyć działanie Boga. To działanie Boga w zaistnieniu sakramentalnego małżeństwa uwidacznia się przez współudział Kościoła. Dlatego też przy pojmowaniu małżeństwa jako przymierza nie należy samych małżonków określać jako szafarzy sakramentu.

W części deskryptywnej publikacji uzyskujemy także przegląd społecznych przemian małżeństwa i ich psychosocjalnych następstw. H. Lukesch w wykładzie *Ehe, nichteheliche Gemeinschaft und Ehescheidung* opiera swoje wywody na obszernym materiale statystycznym. Realistycznie przedstawione zostały m.in. motywy niemalżeńskich wspólnot życiowych, co jest interesujące zwłaszcza dla duszpasterzy spragnionych w tym względzie informacji.

Podnoszą się głosy, które przepowiadają „koniec instytucji małżeństwa”. O końcu mowy nie ma, za to istnieją wyraźne oznaki przemian, które wpłynęły już na strukturę społeczeństwa. Potwierdzają to statystyczne dane na przestrzeni lat 1950—1987:

- Liczba małżeństw zawartych między 1950 a 1986 rokiem zmalała o 40%;
- Wiek zawierania małżeństw uległ podwyższeniu. W 1970 roku 78% kobiet w wieku 24—25 lat było zamężnych; w 1977 tylko 67%;

— Liczba osób owdowiałych lub rozwiedzionych, a powtórnie ożenionych, w latach 1960—1982 spadła o połowę;

— Mimo znacznej redukcji śmiertelności niemowląt, liczba dzieci urodzonych z 16,2 na 1000 mieszkańców w roku 1950 spadła na 10,3 w 1986 roku. Błędym uproszczeniem jednakże byłoby przypisywanie tego „pigulce”, bo systematyczne cofanie się liczby urodzeń trwa od roku 1975 (wówczas było 40,6 urodzeń na 1000 mieszkańców);

— Podczas gdy w 1955 roku rozwodów było 42 000 (9,2% zawartych małżeństw), to w roku 1985 było ich 128 000 (35% zawartych w tym roku małżeństw);

— Liczba jednoosobowych gospodarstw domowych z ca 3 milionów w 1957 roku wzrosła na 8,8 miliona w 1985 roku, gdy w Republice Federalnej Niemiec w całości było ok. 26 milionów gospodarstw domowych. Spośród tych 8,8 milionów osób 39% jest stanu wolnego, 43% owdowiałych, 12% rozwiedzionych i 6% zonatych, lecz żyjących w separacji;

— Liczba niemażeńskich wspólnot pomiędzy rokiem 1972 a 1982 wzrosła czterokrotnie. Szacuje się, że w RFN w 1982 roku, w niemażeńskich wspólnotach zamieszkiwało razem ok. 2,5 miliona osób, z czego 14% miało dzieci. Tendencje w innych krajach były w tym czasie podobne. We Francji między rokiem 1968 a 1977 liczba tych, którzy przed małżeństwem mieszkali razem, wzrosła z 17% do 44%, w Austrii z 32% w 1974 roku do 45,7% w 1977 roku.

Jednocześnie tylko mniejszość postrzega to niemażeńskie współżycie jako stałą formę współżycia, tj. jako faktyczną alternatywę do związku małżeńskiego. Lecz nawet w tej grupie bezwarunkowe odrzucenie małżeństwa jest raczej wyjątkiem (9% wszystkich par). Międzynarodowe badania wskazują, że wśród nieprzejeźdźnych przeciwników małżeństwa częściej znajdują się kobiety, zwłaszcza kobiety pracujące zawodowo. Dla pozostałych przebywanie razem jest rodzajem małżeństwa na próbę (*Versuchsehe*), a zawarcie małżeństwa, jeśli nie jest z góry planowane, to przynajmniej się go nie wyklucza.

Znamienną jest rzeczą, że „małżeństwo na próbę” jest powszechnie akceptowane. 7 spośród 10 mieszkańców RFN wyraża się o nim z uznaniem, a niemal jednomyślną aprobatę znajduje u młodzieży (14—19 lat — 91%; 20—24 lat — 83%).

Motywy niemażeńskich wspólnot: Spośród osób, które mieszkają razem bez zamiaru zawarcia małżeństwa, jedna czwarta zdecydowanie odrzuca małżeństwo. W badaniach ustalono dokładniejszą ich motywację:

— Małżeństwo pretenduje do trwałości, faktycznie jednak stanowi przeszkodę jego trwania;

— Metryka ślubu sugeruje pewność, lecz ta wiedzie do zaniku troski o partnera;

— Nawet małżeństwo nie jest w stanie zapobiec rozejściu się, tyle że przez ingerencję czynników państwowych jest ono bardzo utrudnione;

— W wypadku rozwodu prywatne sprawy wynosi się na forum publiczne;

— Małżeństwo tłumi, a nawet paraliżuje wzajemne odniesienia; ponieważ nie sposób uwolnić się od narzuconych ról, niesie ze sobą zagrożenia dla samodzielności i odrębności;

— Małżeństwo kojarzy się z socjalnym regresem: trzeba bowiem porzucić krąg własnych przyjaciół, a kontakty możliwe są tylko z osobami, które odpowiadają obu partnerom;

— Bycie parą małżeńską oznacza prawo decydowania o drugim w sprawach jego czasu, finansów, bo trzeba czynić wszystko razem;

— Negatywne wzorce małżeństw rodziców, krewnych, znajomych każą trzymać się z dala od małżeństwa;

— Należy obawiać się zerwania wszelkiej komunikacji i chwili, kiedy para nie ma sobie już nic do powiedzenia;

— U kobiet dochodzi presja ról (gotowanie dla męża, prasowanie jego bielizny);

— Istotne znaczenie ma pragnienie pełnej niezależności. Małżeństwo dla partnerskiego współżycia nie wydaje się konieczne.

Dla żyjących razem, którzy mają zamiar pobrać się, czas ten stanowi rodzaj przedłużonego narzeczeństwa, podczas którego sprawdza się „nośność” partnerów.

To wszystko nie oznacza, że niemałżeńskie wspólnoty stanowią zerwanie z tradycyjnym światem wartości. Destabilizujący czynnik w wypadku niemałżeńskich wspólnot stanowi brak (jeszcze) identyfikacji ról w odniesieniu do członków rodzin pochodzenia (np. nie wiadomo, jak zwracać się do niemałżeńskiej teściowej). Na ogół też wraz z ceremonią zaślubin powstają socjopsychologiczne zobowiązania zarówno samej pary w stosunku do życia publicznego, jak i otoczenia w stosunku do pary małżeńskiej. Natomiast brak ceremonii ślubnej wiedzie w niemałżeńskiej wspólnocie do socjalnej niepewności i do niejasnych sytuacji. Podczas gdy w Szwecji i Austrii niemałżeńskie wspólnoty traktuje się jurydycznie na równi ze wspólnotami małżeńskimi, w Republice Federalnej Niemiec wciąż jeszcze brak stosownych regulacji.

Odrębnym problemem są rozwody i ich psychiczne, społeczne, zdrowotne, seksualne, finansowe i gospodarcze implikacje, którym w pracy również poświęcono szereg trafnych uwag.

Generalnie jednak wszystkie te tendencje zdają się wskazywać, że rozczarowania nie dotyczą instytucji małżeństwa jako takiej, lecz konkretnego, wcześniejszego małżeństwa. Wyniki powtórnych małżeństw na ogół ocenia się dobrze.

Relację pomiędzy małżeństwem a parafią i duszpasterstwem omawia W. Nastainczyk w: *Lernprozesse zwischen Ehe und (Pfarr-)Gemeinde*, stwierdzając daleko idące wyobcowanie pomiędzy małżeństwem a duszpasterstwem. Listy pasterskie, kazania, pieśni i teksty liturgiczne wyrastają z tradycji, w której ideał stanowiły dawniejsze role rodzinne.

Wykład W. Beinerta, który dał tytuł całości, dopełnia, czego nie powiedzieli inni wykładowcy. Fundamentalnym jego pragnieniem jest, by troska Kościoła o małżeństwa nie ograniczała się do samych przygotowań do małżeństwa, lecz przesunęła swój punkt ciężkości na towarzyszenie małżonkom. Tzw. zawarcie małżeństwa *de facto* bowiem jest otwarciem małżeństwa, czyli wkroczeniem na pole, na którym partnerzy mają się sprawdzić. Duszpasterze tymczasem, po rozlicznych zabiegach na etapie przygotowania do małżeństwa, z chwilą zawarcia małżeństwa oddalają się.

Beinert nie boi się wypowiedzieć to, co wielu duszpasterzy stwierdza na co dzień: kościelne wyobrażenia o wartościach i normach życia małżeńskiego w praktyce nie odgrywają żadnej roli! Dotyczy to nie tylko zsekularyzowanej części społeczeństwa, ale także ludzi oddanych Kościołowi. Mnożą się przypadki „sukcesywnej monogamii”, tj. małżeństw zawartych po rozwodzie, choć rozwód nie jest żadnym *votum* przeciw instytucji małżeństwa. Krytyczność sytuacji jeszcze wyraźniej widoczna jest w innych układach „we dwoje”, bo małżeństwa i niemałżeńskie wspólnoty nie są jedynymi manifestacjami bycia „we dwoje”. Dochodzą do tego tzw. małżeństwa otwarte, małżeństwa na określony czas, małżeństwa grupowe, wreszcie związki homoseksualne, które pojmują siebie jako małżeństwa. Znamienny jest rozdział seksualności i prokreacji, które w tradycyjnym małżeństwie uchodzą za przynależne do siebie. Dziś małżeństwa orientują się głównie w stronę partnerstwa, nie zaś w stronę rodziny. Co więcej, wszystkie te fakty, odbiegające od dotychczasowego modelu małżeństwa, cieszą się dużą aprobatą społeczną.

Publikacja nacechowana jest ogromnym realizmem. Bez egzaltacji i złudzeń bierze się poszczególne zjawiska pod lupę, nazywając je po imieniu, by

obok pewnych pozytywów, stwierdzić niepokojące dla Kościoła katolickiego i jego duszpasterzy trendy.

Krytycznie zauważyć należy w stosunku do publikacji — do czego redaktor, uprzedzając krytykę, przyznaje się we wprowadzeniu — że wykłady są mało powiązane ze sobą. Ze sformułowania na stronie 117 ponadto wynika, że wykład W. Beinerta powinien być znaleźć się na początku (*In einem eigenen Kapitel [soll a nie: wurde, jak należałoby oczekiwać — M. A.] die Rolle der (katholischen) Kirche bei den geschichtlichen Vorgängen beleuchtet werden*). Kogo jednak nie zrażają tego rodzaju niezgodności, a także częstsze powtórzenia, ten znajduje w książce cenne inspiracje.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa