

# Małgorzata Dąbrowska, Alojzy Marcol, I. Kałucki, Zbigniew Sareło

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 62/3, 99-113

---

1992

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

**Zawartość:** I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ. Wokół praw dziecka i rodziny. II. SPRAWOZDANIA. — 1. Fundamentalizm a etyka — 2. „Gdzie jesteś i dokąd zmierzasz, polska teologia moralna?” III. OMÓWIENIA. — 1. Aktualne problemy teologii moralnej — 2. Wybrane zagadnienia etyki społecznej.\*

### I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ

#### Wokół praw dziecka i rodziny

Cechą charakterystyczną nowoczesnych państw i społeczeństw jest troska o ludzi, którzy nie są w stanie egzystować samodzielnie bądź z powodu sytuacji losowych, bądź z własnej niezaradności. Wypiecjalizowane instytucje państwowe rozwiązują jednak tylko część problemów tych ludzi. Rozwiązanie wielu innych uzależnione jest od poziomu aktywności, którą przejawia społeczeństwo przez wielorakie swe formy i struktury. Szczególnej troski w każdym społeczeństwie wymagają dzieci, zwłaszcza te, których rodziny — w sytuacji kryzysu ekonomicznego, zmiany opiekuńczej polityki i funkcji państwa — popadają w trudną sytuację materialną; dzieci i rodziny dotknięte chorobami oraz różnego rodzaju nieszczęściami i patologią; rodziny niewydolne wychowawczo i bezradne wobec wad rozwojowych oraz trudności wychowawczych dzieci. Dla rozwiązania, a przynajmniej dla złagodzenia problemów tych grup dzieci i rodzin potrzebne są szerokie działania ze strony państwa oraz ruchów społecznych, zdolnych do szybkiego reagowania na zagrożenia i inne niekorzystne zjawiska.

Kościół zawsze reagował żywo na szeroko rozumiane potrzeby społeczne. Można powiedzieć, że stulecie nasze charakteryzuje szczególne zainteresowanie Kościoła tymi sprawami, co znajduje wyraz zarówno w podejmowanych działaniach, jak i w licznych dokumentach nauczania społecznego.

Jednym z nowszych dokumentów społecznych, dotyczących dziecka i rodziny, jest *Karta Praw Rodziny*, „przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym”. Dokument ten powstał na życzenie Synodu Biskupów, który odbył się w Rzymie w 1980 roku i był poświęcony „zadaniom chrześcijańskiej rodziny we współczesnym świecie”.

Sygnalizowany dokument nie jest ani wykładem teologii dogmatycznej czy moralnej na temat małżeństwa i rodziny, ani kodeksem postępowania przeznaczonym dla zainteresowanych osób i instytucji, ani wreszcie deklaracją teoretycznych zasad dotyczących rodziny. Jak czytamy we wstępie, „...celem Karty jest przedstawienie wszystkim współczesnym chrześcijanom i niechrześcijanom ujęcia — na tyle pełnego i uporządkowanego, na ile to było możliwe — podstawowych praw właściwych owej naturalnej i powszechnej społeczności, jaką jest rodzina”.

W Polsce dokonała się już promocja *Karty Praw Rodziny*. Odbyło się to 6 maja 1991 roku w Sekretariacie Episkopatu w Wydziale ds. Rodziny, w obecności posłów, przedstawicieli poszczególnych partii i ugrupowań oraz wybranych rodzin.

Tak się składa, że promocja *Karty Praw Rodziny* zbiega się z ratyfikacją

\* Redaktorem biuletynu jest ks. Alojzy Marcol, Warszawa.

cją przez Polskę *Konwencji Praw Dziecka*, przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych. Nieprzypadkowo w tym miejscu zestawiono te dwa dokumenty, mimo że pierwszy opracowany został bezpośrednio przez Kościół, drugi zaś przez instytucję świecką. Oba dokumenty charakteryzuje bowiem wszechstronność ujęcia problemów, które w najgłębszej istocie dotyczą dziecka w rodzinie i społeczeństwie. Ze względu na bogactwo problematyki w tej materii prezentowanej w obu dokumentach zostaną podjęte i zaakcentowane tylko niektóre wspólne aspekty i elementy.

Zarówno *Karta*, jak i *Konwencja* odznaczają się ogromną troską o właściwe dla rozwoju dziecka środowisko. Jest nim przede wszystkim rodzina. Stąd też *gros* treści tych dokumentów dotyczy praw wspólnoty, jaką jest rodzina, w której rodzący się człowiek powinien osiągnąć pełnię swej realizacji, a także mechanizmów obrony tych praw. Zarówno *Karta*, jak i *Konwencja* podkreślają dobitnie, iż rodzina jest środowiskiem, którego nic nie jest w stanie zastąpić w wypełnianiu jego zadań; miejscem, w którym dziecko powinno harmonijnie rozwijać się w atmosferze szczęścia, miłości i zrozumienia. A zatem należne są jej określone niezbywalne prawa.

Zdaniem obu tych dokumentów, aby prawa te mogły być urzeczywistnione w konkretnej sytuacji społeczno-polityczno-gospodarczej, konieczne jest działanie odpowiednich władz administracyjnych, instytucji publicznych i prywatnych oraz całego społeczeństwa, mające na celu zagwarantowanie i zabezpieczenie wszechstronnej pomocy — ekonomicznej, prawnej, politycznej, społecznej — rodzinie, a tym samym dziecku. Tylko zabezpieczając rodzinę, w jej ramach można zabezpieczyć dziecko.

*Konwencja Praw Dziecka* skierowana jest zasadniczo do rządów poszczególnych państw, które kierują działalnością społeczno-polityczno-gospodarczą. Skierowana jest również do samych rodzin, o czym świadczą słowa wstępu: „...pragnie zachęcić rodziny do łączenia się między sobą dla obrony i umacniania swych praw”. Ponadto zwraca się do „wszystkich mężczyzn i kobiet, aby mając na uwadze obecną i przyszłą dobro ludzkości, uczynili wszystko dla zapewnienia ochrony rodziny i umacniania instytucji rodziny” (ze wstępu). Można zatem powiedzieć, że dokument Stolicy Apostolskiej wychodzi dalej: zwraca się bowiem z apelem do wszystkich, w tym także „do wszystkich członków Kościoła i wszystkich instytucji kościelnych, aby z całą mocą dali świadectwo chrześcijańskiemu przekonaniu, że nic nie jest w stanie zastąpić rodziny w wypełnianiu jej misji, oraz by starali się zapewnić rodzinom i rodzicom niezbędne oparcie oraz pomoc w wypełnianiu zadań, które Bóg im powierzył” (wstęp).

Zabezpieczając rodzinę, zabezpiecza się właściwe środowisko dziecka. Można zatem powiedzieć, że właśnie dziecko jest głównym przedmiotem zainteresowania omawianych dokumentów.

Ponieważ *Konwencja Praw Dziecka* dotyczy dziecka już narodzonego, nie rozwija ona tematu praw życia ludzkiego od samego początku. Jedynie we wstępie, wskazującym motywy powstania dokumentu, zostało zamieszczone następujące sformułowanie: „mając na uwadze, że jak wskazano w Deklaracji Praw Dziecka, dziecko z uwagi na swoją niedojrzałość fizyczną oraz umysłową wymaga szczególnej opieki i troski, w tym właściwej ochrony prawnej zarówno przed, jak i po narodzeniu”. *Konwencja* niezbyt precyzyjnie mówi, o jaki okres przed urodzeniem chodzi. Nie stosuje pojęcia: „od momentu poczęcia”. Jednoznacznie natomiast ujmuje ten problem *Karta Praw Rodziny*: „życie ludzkie, od samego poczęcia, bezwzględnie winno być otoczone troską i szacunkiem” (art. 4).

Oba dokumenty podkreślają wrodzoną godność dziecka oraz uznają jego niezbywalne prawa. W tym kontekście biorą też w obronę dzieci szczególnie pokrzywdzone przez los. Do takich zaś zaliczają dzieci żyjące w rodzinie wielodzietnej, dzieci pozbawione właściwej opieki, dzieci z rodzin zagrożonych, wreszcie dzieci ze związków pozamażeńskich. Chodzi zatem o dzieci będące

w najtrudniejszej sytuacji. Wymowne w tym miejscu wydają się być słowa Jana Pawła II, który stwierdza: „W rodzinie, wspólnocie osób, szczególną troską winny być otoczone dzieci; należy rozwijać głęboki szacunek dla godności osobistej dziecka oraz ze czcią i wielkodusznością służyć jego prawom. Odnosi się to do każdego dziecka, ale szczególnie ważne staje się wobec dziecka wymagającego całkowitej opieki, wobec dziecka chorego, cierpiącego i upośledzonego” (Fc 26). *Karta Praw Rodziny* formułuje prawa tych dzieci w: art. 3, c; art. 4, d, e, f, g; art. 9, b, d. *Konwencja Praw Dziecka* zaś formułuje je w części I, art. 3, 2, 3; art. 9, 1, 3; art. 20, 1, 2, 3; art. 23, 1, 2, 3; art. 24—27 i art. 39.

Oba sygnalizowane dokumenty są wezwaniem do aktywności w zabezpieczeniu dziecka w rodzinie. Rodzina naturalnie jest „pierwszą wspólnotą wychowującą, lecz ani nie jedyną, ani wyłączną: już wymiar wspólnotowy, obywatelski i kościelny człowieka wymaga i prowadzi do działania szerszego i określonego, będącego owocem uporządkowanej współpracy różnych czynników wychowawczych. Wszystkie te czynniki są konieczne, nawet jeśli każdy może i powinien działać według własnej kompetencji i wnosząc właściwy sobie wkład [...] państwo i Kościół mają obowiązek służenia rodzinom i dzieciom wszelkimi możliwymi formami pomocy, aby rodzina mogła prawidłowo wypełniać swe zadania wychowawcze” (Fc 40).

Zadaniem zatem wszystkich jest z jednej strony stwarzać rodzinie takie warunki, aby mogła wypełniać swoje zadania wobec dziecka, z drugiej zaś strony stwarzać dzieciom, które nie mają właściwego środowiska rodzinnego, odpowiednie zastępcze środowisko rozwoju i wychowania. Wytycznymi do konkretnego działania w tym zakresie są sygnalizowane dokumenty: *Karta Praw Rodziny* i *Konwencja Praw Dziecka*.

Małgorzata Dąbrowska

## II. SPRAWOZDANIA

### 1. Fundamentalizm a etyka (27. sesja „Societas Ethica”)

Problemmu fundamentalizmu poświęcona była doroczna sesja naukowa Europejskiego Towarzystwa Etyków, którego członkowie w dniach 27—31 sierpnia 1990 zebrałi się w Walberberg w pobliżu Kolonii.

Pojęcie „fundamentalizm” jest stosunkowo nowe. Powstało na początku XX wieku w USA, gdzie krytycy liberalnej teologii w latach 1910—1915 wydali serię pism pod tytułem *The fundamentals: A Testimony to the Truth*. Dziś termin ten występuje w bardzo zróżnicowanych, mało precyzyjnych kontekstach i odcieniach.

Na płaszczyźnie teologicznej i kościelnej fundamentalizm oznacza określoną protestancką orientację. Nie można jej nazwać teologią, bo teologią nie chce być. Jest to raczej niezłomne przywiązanie do tradycyjnej wiary. Główne elementy tej postawy (*essentials*) obejmują: a) uznawanie nieomyślności (*inerrancy*) Pisma świętego i jego literalną interpretację; b) uznawanie zbawczych wydarzeń, jak dziesięć narodzenie, odkupieńcza śmierć na krzyżu, zmartwychwstanie ciała; c) dualistyczne podejście do ludzi, których dzieli się z jednej strony na prawdziwych, wierzących chrześcijan i teologów, z drugiej zaś strony na niewierzących teologów i chrześcijan. Towarzyszy tej postawie skłonność do izolacjonizmu i mentalności sekciarskiej. Zło, zdaniem fundamentalistów, należy w Kościele i w społeczności zdecydowanie zwalczać. Stąd nie istnieje żadna gotowość do dialogu.

Na płaszczyźnie filozoficznej krytyczny racjonalizm ze swoim programem falibilizmu nazywał fundamentalizmem wszystkie przeciwstawne pozycje, które przyjmując pewne teoretyczne principia kwestionowały, że filozofia zawsze musi być otwartym procesem dyskusji. W myśl tego założenia fun-

damentalizmem filozoficznym byłoby przyjęcie jakiegoś, na określonych zasadach opartego, filozoficznego punktu widzenia.

Począwszy od lat siedemdziesiątych fundamentalizm wszedł do języka politycznego. Odtąd fundamentalizmem nazywa się pozycję przyjmującą istnienie nierozłącznej więzi między polityką a religią. Ten rodzaj fundamentalizmu wiąże się przede wszystkim z renesansem islamu w wydaniu Chomeiniego.

Termin „fundamentalizm” znajduje także zastosowanie na oznaczenie krytycznego stosunku wobec zachodniej cywilizacji przemysłowej. Podpadają pod to pojęcie różne odmiany tzw. zielonych i ich sposoby reagowania. Ta formuła fundamentalizmu oznacza „postawę, która uczyniła zasadą swego życia wiedzę o prawach i warunkach życia rzekomo przewyższającą wszelki dyskurs rozumowy i realizuje ją w sposób bezkompromisowy, nawet przy użyciu siły” (R. Bahro).

Pojęcie „fundamentalizm” jest więc wieloznaczne i łatwo wiedzie do nieporozumień.

Ma ono jednak zastosowanie najpierw w odniesieniu do religii. Istnieje protestancki fundamentalizm, którego formalną podstawą jest *sola scriptura*. Odrzuca się wszelką historyczno-krytyczną interpretację Pisma świętego. Jej miejsce zajmuje ahisteryczna staroprotestancka dogmatyka, która z powodu rzekomo ponadczasowego charakteru nie potrzebuje żadnej interpretacji. Fundamentalizmem religijnym w ścisłym tego słowa znaczeniu byłoby wyłącznie to protestanckie zjawisko. Wyczerpująco omówił je w jego historycznym rozwoju E. Goldbach w swoim referacie *Fundamentalismus und Ethik im Protestantismus*.

Katolicka teologia, obok Pisma świętego, orientuje się według tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Stąd zwolenników restauracji dawnego porządku nazywa się raczej tradycjonalistami (por. M. Lefebvre). Żydostwa zaś nie można by nazwać fundamentalizmem, ponieważ Tora potrzebuje zawsze interpretacji Halachy. Islam powołujący się wyłącznie na Koran byłby natomiast *per definitionem* fundamentalizmem. Pojęcie fundamentalizmu należy zatem jeszcze uściślić.

Częściej definiuje się fundamentalizm także jako „sprzeciw wobec nowoczesności” (Th. Meyer). Taką jego formę wyzwoliły dzisiejsze zasady autonomii i sekularyzacji społeczeństwa i życia. Jest więc reakcją na modernę. Ta forma szczególnie nasiloną jest w krajach, w których doszło do ostrego konfliktu pomiędzy tradycyjną religijnością i pro-zachodnimi tendencjami w społeczeństwie. W ten sposób jest przejawem kryzysu tożsamości. Widoczny jest on przede wszystkim tam, gdzie ludzie „z modernizmem czują się nieswojo” (P. Berger). Fundamentalisci przynoszą wówczas „ratującą” zasadę, która w trudnym położeniu ma zapewnić równowagę. Fundamentalistyczny regres jest wtedy reakcją na wpływy modernizmu, oświecenia, emancypacji, autonomii, których ceną jest samotność, niepewność, poczucie odpowiedzialności. Pluralizm, tolerancja, prawa ludzkie, demokracja, relatywizm wstrząsnęły tym, co uchodziło za niezmiennie i absolutne. Wobec absolutnych wartości wszystko jest względne, same natomiast wartości wyjęte są spod jakiegokolwiek relatywizacji. Kto nie staje na ich gruncie, ten nie zasługuje na żaden wzgląd: nie zasługują nań jego argumenty ani wątpliwości, ani interesy, ani prawa.

Reakcja fundamentalizmu na nowoczesność posługuje się przy tym wszelkimi zdobyczami nowoczesności: środkami przekazu, techniką komputerową itp.

Fundamentalizm ma swoje polityczne i społeczne oddziaływania. To tylko na pierwszy rzut oka wydaje on się apolityczny. Ograniczanie go do teologicznego wymiaru jest jednostronnym ujęciem. Socjologowie i politolodzy w swoich dociekaniach zajmują się jego politycznymi i społecznymi skutkami, lecz uważają jego religijne i światopoglądowe podłoże za nieodzowne. W rze-

czy samej jedno od drugiego nie da się oddzielić. Specyfika fundamentalistycznego punktu widzenia polega właśnie na tym, że aspiruje do całościowego ujmowania wiary i orientacji polityczno-społecznej.

Jako takie zagadnienie ma swoje implikacje etyczne. Jeśli prawdą jest, że fundamentalizm jest odrzuceniem wszelkiej moderny i oświecenia, to powstaje pytanie, czy istnieją także w etyce fundamentalistyczne principia. Nie znaczy to, że zajęcie jakiegokolwiek zasadniczej postawy można już nazywać fundamentalizmem i dyskwalifikować je jako przejaw fundamentalizmu. Przyjęcie jakiegoś etycznego czy religijnego twierdzenia nie jest *eo ipso* fundamentalistycznym aktem. W takim bowiem przypadku tylko brak zajęcia jakiegokolwiek stanowiska nie byłoby fundamentalizmem. Mówiąc o fundamentalizmie w etyce, mamy na myśli charakterystyczną postawę etyczną, odznaczającą się:

1. dualistycznym pojmowaniem dziejów, co wiedzie do ostrego podziału dobra i zła. Dualistyczne widzenie świata stoi przed zdecydowaną alternatywą i nie dopuszcza żadnego pośredniego stanu;

2. odrzuceniem podstaw współczesnej demokracji, tj. tolerancji, gotowości do kompromisu, uznawania praw ludzkich, zwłaszcza wolności wyznania, sumienia, respektowania przekonań inaczej myślących, a także odrzuceniem rozgraniczenia sfery publicznej od sfery prywatnej.

Przeciwieństwem fundamentalizmu jest pluralizm, który respektuje wartość tolerancji i odrzuca wszelki totalitaryzm, stawia na podział władzy, na decyzje większości, na konstytucyjne państwo i afirmuje sekularyzm polityki i państwa. Pluralizm broni się przed integralistycznymi instytucjami politycznymi i społecznymi, stawiającymi na absolutność. Pluralizm nie jest niezależny od wartości ani bezwartościowy. Pluralistyczny ład, pluralistyczny konsensus, pluralistyczne procesy są także pewnymi wartościami. Dla religii, Kościoła i teologii pluralizm polityczno-społeczny jest ciężarem. Kwestionuje on bowiem każdą pryncypialną, opartą na autorytecie prerogatywę posiadania pełnej prawdy. Dla Kościoła i religii — nosicieli prerogatywy zbawienia — fundamentalizm może być ciągłą pokusą.

Głównym przedmiotem zainteresowań referentów były skutki fundamentalizmu na polu etyki. Jeden z referentów (R. Schmitz) mówił o fundamentalizmie i jego przejawach w etyce judaizmu, drugi (H. Klautke) o fundamentalizmie i jego wyrazie w etyce islamu. Skutki te przedstawiono w szczegółowych kontekstach dziejowych i sytuacyjnych.

Szczególną wartość miały wywody H. Klautkego, dotyczące *Islamic Revival*. Zwrócił on uwagę, że mahometanie odrzucają negatywne rozumienie fundamentalizmu. Pojmują go raczej jako powrót do fundamentów, do początków, do źródeł, czyli jako proces oczyszczenia z wszelkich obcych wpływów i naleciałości, co należy oceniać pozytywnie. Fundamentalistyczne prądy w islamie są reakcją na rozpad osmańskiego państwa i na koncepcje islamskich modernistów (al-Afghani, M. Abduh, R. Rida).

Reislamacja była regionalnie uwarunkowana. W Egipcie zaczęła się już w 1928 roku. Referent m.in. cytuje artykuły z Wyznania wiary Braci Islamskich, których fundamentalistyczne dążenia w zakresie etyki są bardzo ciekawe. W latach 70-tych fundamentalistyczne aktywności wzmożyły się w Turcji, w Iranie, w Pakistanie. Ofiarą tych aktywności padła m.in. Benazir Bhutto. Fundamentalistyczne nurty islamu istnieją w Północnej Afryce: *Front Islamique de Salut* w Algierze i w Libii Kadafiego; w Tunezji istnieje *Mouvement de la Tendance Islamiste*. Jeśli spojrzeć dokładniej, wszystkie te ruchy okazują się partiami politycznymi.

W diasporze islamskiej wielość nurtów fundamentalistycznych staje się jeszcze bardziej nieprzejrzysta. Trudno np. zorientować się, jaki wpływ mają Bracia Islamscy na ugrupowania islamskie w Europie Środkowej. Ponadto nie należy wszystkich tych ruchów po prostu dodawać, aby nakreślić całościowy obraz fundamentalizmu islamskiego. Częściowo bowiem zwalczają się

nawzajem. Należy przestrzec przed nieuzasadnionymi uogólnieniami i kłódnieniem znaku równości między reislamizacją a fundamentalizmem.

W sumie trzeba powiedzieć, że problematyka zjazdu była interesująca, nader aktualna i trudna do ogarnięcia w ramach jednej sesji.

ks. Alojzy Marcol

## 2. „Gdzie jesteś i dokąd zmierzasz, polska teologia moralna”?\*

Na to pytanie polscy wykładowcy teologii moralnej starali się odpowiedzieć na swoim dorocznym spotkaniu w Gdyni, w dniach 2—4 kwietnia 1991 r. Temat spotkania: *Teologia moralna w perspektywie Soboru Watykańskiego II (z okazji 25-lecia zakończenia Soboru)* miał charakter retrospektywny i prospektywny zarazem. Celem spojrzenie w przeszłość (także przedsoborową) nie była chęć pochwalenia się osiągnięciami i satysfakcją z przebytej drogi, lecz potrzeba wychylenia się ku przyszłości, by lepiej zobaczyć, co polska teologia moralna może i powinna wnieść w proces samorozwoju. Chodzi bowiem o to, by dociekania naukowe, jak i wysiłki dydaktyczne w dziedzinie teologii moralnej w polskim zakątku Europy były kontynuacją tego, co Sobór nakazał, a teologowie moralisci zapoczątkowali w odpowiedzi na wołanie o odnowę życia moralnego i nauki moralnej. Parafrazując temat II Nadzwyczajnej Sesji Synodu Biskupów, zwołanej z okazji XX-lecia Soboru Watykańskiego II, można by powiedzieć, że tematem tegorocznego spotkania moralistów było: powołanie i misja teologów moralistów w Kościele i w Polsce w 25 lat po Soborze Watykańskim II. Widać to już z zestawienia wygłoszonych referatów i przedstawionych komunikatów, które były wprowadzeniem do dyskusji.

Oto tematy referatów:

1. *Teologia moralna w przeddzień Vaticanum II* (ks. F. Greniuk);
2. *Główne nurty teologii moralnej po Vaticanum II* (ks. P. Góralczyk);
3. *Urząd Nauczycielski — postuszeństwo — sumienie* (ks. A. Laun).

Wygłoszono też kilka obszerniejszych komunikatów:

1. *Wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego w związku z teologią moralną po Vaticanum II* (ks. I. Kałucki);
2. *Nauczanie teologii moralnej w Polsce — stan aktualny i postulaty na przyszłość:*
  - *Teologia moralna fundamentalna* (ks. Z. Teinert);
  - *Problematyka społeczna* (ks. M. Chłopowiec);
  - *Zagadnienia bioetyki* (ks. W. Gubała).

Merytorycznie przypomniano w referatach, że kryzys teologii moralnej nie zjawiał się nagle wraz z rozwojem techniczno-cywilizacyjnym. Propozycje zmian, żądania odnowy nasilały się pod adresem teologii moralnej od dawna. Nauka jest krytyczną oceną rzeczywistości, lecz i sama dojrzewa i doskonali się w ogniu krytyki. Teologia moralna, powołana do normowania ludzkiego działania, musi ciągle wychodzić naprzeciw zmiennym wydarzeniom i nowym doświadczeniom w sferze rzeczywistości ziemskiej. Gwałtowna erupcja przemian w pierwszej połowie XX wieku sprawiła, że wołanie o odnowę w teologii moralnej stało się wręcz natarchywe. Wobec ogromu zła, jakie wyraziły dwie wojny światowe, dotychczasowe normy moralne okazały się

\* W sprawozdaniu podano dość obszerne streszczenia referatów w celu poinformowania o aktualnych pracach sekcji Księży Profesorów, którzy nie mogli przybyć na spotkanie. Kształtuje się nowy styl pracy zespołowej, w której chodzi już nie tyle o obowiązkowe uczestnictwo wykładowców teologii moralnej, kiedyś odgórnie zadekretowane i usankcjonowane, ile o czynne zaangażowanie, o wymianę myśli i doświadczeń w trudnej edukacji młodego pokolenia moralistów i duszpasterzy. Następne spotkanie odbędzie się w pierwszej dekadzie czerwca 1992.

niewystarczające i mało skuteczne. Potrzeba było nowych, bardziej precyzyjnych wskazań. Ks. F. Greniuk w swoim referacie ukazał, że odpowiedzią na ujawnione mankamenty nauki moralnej były próby odnowy teologii moralnej podjęte przez wielkich myślicieli tego okresu. Na trwałe wejść do historii moralistyki takie nazwiska, jak A. J. Leclerque, B. Olivier, R. Aubert, S. Pinckaers, A. Koch, J. Mausbach, D. Prümmer, G. Ermecke, A. Vermeersch. Ludzie ci troszczyli się, aby teologia moralna nie rozminęła się z pytaniami etycznymi ludzi XX wieku. Ich prace, precyzujące metody teologii moralnej jako nauki oraz ubogacające zasady etyczne, zadecydowały o posoborowym obliczu nauki moralnej. Korzystając z rozwoju nauk humanistycznych, zwłaszcza antropologii, jak i z przemian w teologii próbowali oni zbudować nową teologię moralną — bardziej teologiczną, bardziej personalistyczną i wspólnototwórczą. Idee Królestwa Bożego, wezwania i odpowiedzi, wolności i miłości, które później ożywiły teologię moralną, wzięły swój początek u wspomnianych autorów. Szkoda że wielu z nich porzuciło na impulsach, nie realizując swoich zamierzeń do końca.

Stopień realizacji tych zamierzeń ukazał w swoim referacie ks. P. Góralski. Reformistyczne wysiłki moralistów posoborowego ćwierćwiecza zmierzały do ściślejszego wyodrębnienia nauki i moralności jako autonomicznej nauki teologicznej zarówno pod względem treściowym, jak i metodologicznym. Myśl etyczną tego okresu można sprowadzić do trzech głównych nurtów: 1) do poszukiwania nowej koncepcji teologii moralnej, 2) do poszukiwania należytych uzasadnień, 3) do dziedzin szczególnego zainteresowania moralistów.

Dyskusja dotycząca koncepcji teologii moralnej sprowadza się do odwiecznego i nie rozstrzygniętego sporu o stosunek pomiędzy rozumem i wiarą. Spór ten podzielił autorów na zwolenników tzw. moralności autonomicznej i wyznawców etyki wiary. Zwolennicy autonomicznej (w stosunku do Objawienia) moralności głoszą, że ludzka moralność jest całkowicie racjonalna, oparta na doświadczeniu i powszechnie dostępna. Chrześcijaństwo bowiem nie dodaje niczego istotnego do specyficznie humanistycznej moralności. Objawienie wnosi jedynie głębszy horyzont widzenia człowieka, a poprzez chrześcijańską motywację nadaje bogatszy sens postępowaniu ludzkiemu. Przedstawiciele etyki wiary, ostrzegając przed niebezpieczeństwem racjonalizmu, naturalizmu, a nawet pelagianizmu, uznają, że moralność chrześcijańska w całości jest funkcją misterium wiary. O życiu moralnym chrześcijanina nie decyduje jedynie motywacja religijna, lecz łaska jako nowa natura człowieka żyjącego w przyjaźni z Bogiem. Z tego względu mówi się o sakramentalnym charakterze moralności chrześcijańskiej. Szczególnie podkreśla się jej rys chrystocentryczny: Chrystus jest normą życia chrześcijańskiego nie tylko w sensie wzoru do naśladowania, lecz przede wszystkim jako bytowa podstawa życia moralnego człowieka. Etyka chrześcijańska już ze swej natury ma charakter nadprzyrodzony i transcendentny, przekraczający kategorie etyki czysto naturalnej. Dlatego teologia moralna musi być jednocześnie nauką wiary i nauką płynącą z wiary.

Przyjęcie pierwszego lub drugiego punktu widzenia odnośnie do samej koncepcji teologii moralnej rzutuje konsekwentnie na typy uzasadnień w teologii moralnej, a także na szczególne pole zainteresowań moralistów. Racjonalistyczny punkt widzenia daje pierwszeństwo uzasadnieniom rozumowym, a twierdzenia etyki filozoficznej uzupełnia i pogłębia się przesłankami z Objawienia. Fideistyczna natomiast moralność stara się prawdy objawione nie tyle uzasadnić, ile wyjaśnić i pogłębić doświadczeniem etyki naturalnej.

Wydaje się, że etyka jako specyficzne doświadczenie wiary jest bliższa inspiracjom Soboru Watykańskiego II, który w wielu miejscach mówi o moralności łaski, moralności nowego człowieka przemienionego w Chrystusie, o moralności sakramentalnej, eklezjalnej, o moralności Nowego Przymierza, o moralności w Duchu Świętym. Wytyczne i postulaty Soboru domagały się:



a. by główną zasadą poznawczą było Pismo święte, b. by bardziej uwyraźnić zasadę nowego *esse* chrześcijanina z antropologicznymi i eklezjalnymi tego konsekwencjami, c. by pokazać ścisły związek nowego *esse* z nowym *agere*. Spełnienie tych postulatów pozwoli ująć Pismo święte jako *principium cognoscendi*, życie w Chrystusie jako *principium essendi*, a świadectwo miłości jako *principium agendi*. Moralność w takim ujęciu jest próbą uchwycenia objawionego i ofiarowanego nam zbawienia, które trzeba osobiście przyjąć i wypełnić.

Referat ks. A. Launa, odważnie podejmujący zapalne tematy etyczne współczesnego świata, dotyczył jednego z trudnych zagadnień. Chodziło o to, jak pogodzić obowiązek posłuszeństwa teologa katolickiego wobec dyrektyw Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z obowiązkiem swobodnego poszukiwania prawdy i postępowania zgodnie ze swoim sumieniem. To, że problem nie jest tylko akademicki, świadczą deklaracje i spory publiczne teologów i działaczy, domagających się od Urzędu Nauczycielskiego przyznania ludziom większej swobody.

Referent z wielką jasnością i z dydaktyczną umiejętnością najpierw przedstawił problem, następnie próbował nań odpowiedzieć.

Na czym polega problem ludzi Kościoła, gdy słyszą o Urzędzie Nauczycielskim, o posłuszeństwie i sumieniu? Najpierw powstają opory, przynajmniej w stosunku do Urzędu Nauczycielskiego i posłuszeństwa. Upadły człowiek bowiem niechętnie przyjmuje pouczenia, a jeszcze mniej skłonny jest do posłuszeństwa. Co innego jednak spontaniczna reakcja, a co innego intelektualno-teologiczna refleksja.

Zaczynając od sumienia referent stwierdza, że nie ma teologa, chrześcijanina ani człowieka, który by kwestionował autorytet sumienia. Każdy pragnie mu się podporządkować. Właśnie dla wierności sumieniu, mówią, muszą się w niektórych kwestiach zachowywać inaczej, niż podaje Urząd Nauczycielski Kościoła. Zasadą jest słuchać swego sumienia. Sobór Watykański II ogłosił zasadę wolności sumienia, która Urzędowi wyznacza „granice”.

Takie pojmowanie sumienia nie wiecie tych, którzy tak mówią, do negowania Urzędu Nauczycielskiego. Mówi się, że Urząd Nauczycielski jest ważny, ale... Jest on kompetentny w sprawach moralności, ale... Nauczanie papieskie jest imponującym świadectwem, ale... To „ale” ma swoje eklezjologiczne tło: zwykło się w tym miejscu odwoływać do Kościoła jako Ludu Bożego, do *sensus fidelium*.

Tendencje w dzisiejszej teologii idą w tym kierunku, że uznaje się Urząd Nauczycielski, ale... i tu wylicza się ograniczenia różnego rodzaju. — Pierwsze ograniczenie płynie z twierdzenia, że Urząd Nauczycielski może podawać tylko zasady, nie zaś „operatywne normy działania”. — Z powoływaniem się na Vaticanum I i II podkreśla się ograniczenie Urzędu Nauczycielskiego do przedmiotu Objawienia: tylko te prawdy mogą być przedmiotem jego nauczania, które zawarte są bezpośrednio w Objawieniu albo pozostają w związku z nim; stąd „zalecenie”, aby Urząd Nauczycielski *in moribus* był ostrożny, by nie przekroczył swoich kompetencji. — W sumieniu upatruje się najwyższą instancję moralnego działania, a wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego relatywizuje się w odniesieniu do sumienia; poczytuje się Urząd Nauczycielski za ważnego partnera w dyskusji z sumieniem, ale za nic więcej; ostatecznie słowo ma sumienie. — Na ograniczenie Urzędu Nauczycielskiego przytacza się jeszcze inne „argumenty”: żąda się ewidentnej, przekonującej argumentacji, bo „model autorytetu zwierzchnika... odbierany jest jako coś obcego” i niewiarygodnego; przypomina się różnicę między nieomylnym a nie-nieomylnym nauczaniem, które w przypadku autentycznego nauczania stanowi „przypadek normalny”; wreszcie próbuje się ograniczyć kompetencje Urzędu Nauczycielskiego do społeczności, która powinna dawać świadectwo Ewangelii, natomiast „prywatno-osobiste życie” chrześcijan tylko pośrednio ma być adresem wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego.

Odpowiednikiem pojęć „sumienie” i „Urząd Nauczycielski” jest „posłuszeństwo”. Referent podkreśla, że dzisiejszy człowiek niczego bardziej się nie lęka, jak tego, że mógłby „ślepo” czy „milcząco” ulegać Urzędowi Nauczycielskiemu; rozumne zaś posłuszeństwo polega na tym, że przyjmuje się coś na podstawie przedłożonych i subiektywnie przekonujących racji.

Referent następnie w sposób kompetentny rozprawiał się po kolei z zastrzeżeniami. Dążeniem naszych czasów jest minimalizacja roli Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Odpowiedź nie może polegać na samym (przesadnym) podkreśleniu jego kompetencji. Ważną jest rzeczą, aby dzisiejszemu człowiekowi przez poważną teologiczną pracę otworzyć drogę do nieuprzedzonego i wdzięcznego przyjęcia tego daru Bożego w Kościele.

Komunikaty ukazywały, jak omówione w referatach ideały i postulaty są realizowane w polskich instytutach teologicznych. Mówiono o tym, co należałoby zrobić, by nie zaprzepaścić dorobku polskich moralistów.

Ks. Zb. Teinert, na podstawie doświadczeń własnych z Poznania, mówił o potrzebie jasnych i zrozumiałych pojęć, które wykształcą świadomość właściwą dla teologii moralnej. Postulat nowego, całościowego podręcznika, podnoszony zresztą wielokrotnie, jest w tej sytuacji oczywisty.

Ks. M. Chłopowiec wskazał na potrzebę chwili, jaką jest właściwe usytuowanie i wyakcentowanie zagadnień społecznych w nauczaniu moralnym. Chodzi przy tym nie tyle o tzw. katolicką naukę społeczną, ile o odpowiedzialność moralną chrześcijanina za kształt życia społecznego. Każde indywidualne działanie ma jakieś reperkusje społeczne.

Ks. W. Gubała, na marginesie przygotowywanego kodeksu etyki lekarskiej, przypomniał o potrzebie obecności teologii moralnej w ocenie działań związanych z współczesnymi osiągnięciami biologii i medycyny. Potrzebne jest jasne określenie zasad bioetyki, które broniłyby dobra całej osoby ludzkiej przed nieodpowiedzialnymi ingerencjami. Sztuczna prokreacja, manipulacje genetyczne, stosowanie nowych lekarstw czy środków uśmierających, działania związane z przeszczepianiem ludzkich narządów, wreszcie praktyki eutanatyczne mogą być bardzo niebezpieczne, jeśli wymkną się spod obiektywnych ocen etycznych. Zasady moralne są co prawda jasne i określone, w praktyce jednak zachłyśnięcie się nowymi możliwościami prowadzi często do fałszywego wniosku, iż to, co w medycynie technicznie jest możliwe, powinno być także moralnie dopuszczalne — jeśli nie dla dobra danej jednostki, to dla dobra nauki. Potrzebne jest jasne określenie kryteriów dopuszczalności ingerencji medycznych i uzasadnienie ich argumentami filozoficznymi i teologicznymi.

Zarówno referaty, jak i komunikaty jedynie sygnalizowały wielkość zadań i trudności, jakie jawią się przed teologią moralną. Nie wystarczy rejestrować nowe problemy, należy wychodzić im naprzeciw, jeśli teologia moralna ma być *magistra vitae* w wymiarze indywidualnym i społecznym, naturalnym i nadprzyrodzonym.

Na zakończenie spotkania przyjęto sprawozdanie z pięcioletniej działalności ustępującego zarządu w składzie: ks. Z. Perz, ks. B. Inlender, ks. R. Otowicz. W tajnym głosowaniu wybrano nowy zarząd sekcji moralistów polskich w składzie: przewodniczący: ks. A. Marcol, wiceprzewodniczący: ks. W. Gubała, sekretarz: ks. Zb. Sareło.

ks. I. Kałucki CSsR

### III. OMÓWIENIA

#### 1. Aktualne problemy teologii moralnej

Teologia moralna jako wiedza normatywna o etycznym działaniu człowieka wierzącego w sytuacji naznaczonej kryzysem wartości i utratą orientacji życiowej spotyka się ze wzmożonym zainteresowaniem. Przemiany do-

konujące się w każdej niemal dziedzinie życia prowokują do pogłębionej refleksji nad sensem ludzkiego życia, nad wzajemnym odniesieniem płci, nad obchodzeniem się z życiem ludzkim i z środowiskiem naturalnym, a także nad ułożeniem pokojowego współżycia narodów. Oczekuje się, że teologia moralna ukaże integralną wizję sensownie spędzonego życia w świetle zbawczego działania Boga w Jezusie Chrystusie.

Zadaniu dostarczenia etycznej orientacji teologia moralna zadośćuczyni o tyle, o ile wciąż aktualizować będzie swoją refleksję nad podstawami, zasadami i metodami i o ile wśród zmienności świata i myśli ludzkiej utrzyma to, co ma wartość ponadczasową. Przy rozwiązywaniu problemów jednocześnie powinna być otwarta na *kairos* dzisiejszego czasu, tak aby rozwiązania odpowiadały powołaniu człowieka przez Boga. W tym celu teologia moralna od czasu do czasu powinna przeprowadzać rodzaj „remanentu”, dokonywać przeglądu stanowisk i tendencji, które dyskusjom nad przekazywaniem nauki Kościoła czy to nadają ton, czy też stały się przedmiotem kontrowersji.

Ponieważ takiemu zadaniu pojedynczy teolog nie sprosta, grupie dwudziestu autorów powierzono zadanie uchwycenia dzisiejszego stanu wiedzy moralnej, wskazania zarysowujących się tendencji i poddania pod dyskusję tzw. otwartych kwestii. Wyniki tych prac ukazały się w formie pokaźnego tomu, pod redakcją profesora Wilhelma Ernsta (Erfurt), pt. *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, Leipzig 1989, ss. 392.

Już ze spisu treści widać, że zabrano głos zarówno na tematy wielkie, merytoryczne (antropologia teologiczna, prawo natury, sumienie, urząd nauczycielski, sakramenty święte, grzech), jak i na tematy metodologiczne. Zagadnienia te stanowią niejako tło dla podjęcia potem również konkretnych problemów współczesności (seksualność, małżeństwo, techniki genetyczne i reprodukcyjne, ekologia, pokój).

Nieuniknione w przypadku pracy zbiorowej powtórzenia i zbieżności w jakimś stopniu kompensuje to, że w różnych podejściach i stanowiskach prześwieca coś z otwartej jedności teologii moralnej. Wskazują one także, że jest to dyscyplina żywa.

K. Demmer swoje refleksje poświęca temu, jak teologia moralna pojmuje siebie samą (s. 9—25): jest to nauka o zbawczym Bogu względem człowieka działaniu, którego znaczenie zamierza rozwinąć i przedłożyć w sposób uzasadniony. To, że naukowe systemy są ciągle w „ruchu”, dotyczy także teologii moralnej. Napływ nowych informacji każe również przesłanki teologiczne poddawać krytycznej rewizji. Teolog moralista, jak każdy naukowiec, staje przed koniecznością ogarnięcia olbrzymiej ilości zagadnień i systematyzowania ich w świetle rzeczowych kryteriów. Musi więc sprawdzać przydatność swojej metody. W teologii moralnej, jak w każdej dyscyplinie, istnieje również napięcie między ustalonymi teoriami a hipotezami roboczymi, które dążą do statusu teorii. Kluczową kategorią jest Jezus Chrystus, wokół którego moralista powinien refleksyjnie rozwijać i systematyzować wszystko, co wiedzie do dobrego życia. Zadaniem teologii moralnej jest jednak nie tylko nakreślenie pozytywnego projektu życia, ale także wskazywanie, jak sprostać nieprzewidzianym przeciwnościom. Zdaniem Demmery, droga teologii moralnej wiedzie od Objawienia, poprzez rozum oświecony wiarą, do wypracowywania konkretnych norm.

H. Rotter podejmuje się naświetlenia problemu metody teologicznomoralnej (s. 26—40). Dyskusje wokół metody w teologii moralnej nie są nowe, niemniej nabrały w ostatnich dziesięcioleciach ostrości. Dotyczą one przede wszystkim „natury”, na której opierała się tradycyjna nauka o prawie naturalnym. Zajęte w ramach dyskusji pozycje nie zawsze są do pogodzenia ze sobą. Rotter jednak nie tyle zmierza do przedstawienia różnych nowych ujęć, ile pragnie raczej ukazać, w jakim kierunku należałoby rozwijać tradycyjną naukę o prawie naturalnym, jeśli ma ona odpowiadać różnym metodologicznym potrzebom naszych czasów, a zwłaszcza zintegrować

je znowu w sobie. Taką próbę można podjąć tylko w bardzo uproszczonej formie. Dlatego zastanawia się on przede wszystkim nad zmianą pojęcia natury, a także próbuje określić na nowo jej stosunek do Objawienia. W teologiczno-moralnej metodzie należy sobie, obok natury, uświadamiać wiele innych czynników i uznać ich rolę w podejmowaniu sądu etycznego.

W. Korff w artykule: *Tomasz z Akwinu a czasy nowożytne* (s. 41—60) ukazuje, jak w odkryciu podmiotowości człowieka w kulturze zachodnioeuropejskiej aż po sformułowanie praw ludzkich i wyrażenie idei godności ludzkiej Tomasz z Akwinu miał istotny udział przez swoją formułę: *gratia supponit naturam et perficit eam* (STh I, 1, 8 ad 2; I—II, 99, 2 ad 2). Nowożytny rozłam pomiędzy racjonalnością a wiarą jest wynikiem zawężonego spojrzenia na teologię moralną i nie ma u św. Tomasza żadnych podstaw.

B. Schüller przedkłada semantyczne rozważania wokół pojęcia „prawo natury” (s. 61—74), które wystawione jest na wiele nieporozumień. Ma zaś na myśli prawo etyczne, którego poznanie należy do rozumu praktycznego, względnie sumienia, i które swoją moc obowiązującą czerpie z natury rzeczy, nie zaś z czyjegóż autorytetu. Przestrzeganie tego prawa równoznaczne jest z samorealizacją człowieka.

W. Wolbert kreśli dyskusję ostatnich lat wokół kryteriów oceny etycznego działania (s. 75—93) i przedstawia różne sposoby rozwiązań w tym względzie. Wskazuje przy tym, że nawet tam, gdzie mowa jest o „zmianie” norm, w gruncie rzeczy chodzi tylko o uściślenie reguły. W odniesieniu do etyki sytuacyjnej podkreśla, że nie sposób wywieść etycznych sądów z sytuacji. W końcu wskazuje, że etyka teologiczna stanowi właściwe źródło etycznej teorii normatywnej.

Relację normy i wolności z katolickiego i protestanckiego punktu widzenia rozważa H. Rickauer (s. 94—112). Podczas gdy katolicy wychodzą od wpływu normy na życie, a potem pytają o rolę wiary, teologowie protestanccy wychodzą z egzystencji człowieka wierzącego i jego wolności i na tym dopiero tle pytają o kryteria mające wpływ na działanie. Katolicycy moralisci kładą akcent bardziej na obiektywny moment działania etycznego, protestanccy natomiast bardziej zajmują się subiektywną stroną etycznego działania. Szkoda że autor nie powiedział, jakie wynikają z tego różnice, gdy chodzi o konkretne uzasadnienie norm.

K. Golser rozważa zagadnienie sumienia jako najtajniejszego ośrodka człowieka (s. 113—137). Analizując historię powstania soborowej wypowiedzi o sumieniu (GS 16) uznaje, że choć nie użyto języka teologicznego, wyrażono jasno, iż człowiek skonstruowany jest dla dobra. Jego zdaniem, ta antropologia nie została należycie wykorzystana, a sumienie potraktowano znów jako organ odczytujący obiektywne normy, tak jakby ono samo w sobie nie było już wyrazem obiektywnego skierowania do transcendentnego dobra. Charakteryzując soborową naukę o sumieniu Golser podkreśla, że mamy do czynienia z personalistycznym ujęciem sumienia. Pojęcie sumienia pogłębiono, lecz zabrakło refleksji nad obiektywnym porządkiem moralnym.

G. Virt w swoim przyczynku: *Epikia — zapoznana cnota* (s. 138—151) przypomina, że epikia to poprawienie prawa, gdzie jest ono niewystarczające. W konkretnych sytuacjach trzeba nieraz normę przekroczyć, aby działać po ludzku. Etyczna refleksja ani prawo nigdy bowiem nie dorównują w pełni bogactwu etycznych wymogów. Może się zdarzyć, że człowiek dokładnie zachowa normę, a mimo to postąpi nieludzko i niepoprawnie. Istnieją bowiem sytuacje, w których człowiek jest wezwany do poprawienia ogólnej obowiązującej normy. Nie zabrakło w opracowaniu także interesującego historycznego wywodu na temat epikii.

B. Fraling w artykule: *Znajdowanie norm w Kościele* (s. 152—172) zaznacza, że Kościół zobowiązany jest do znajdowania norm, lecz nie może ograniczać się do wyprowadzania ich z Objawienia; musi także odwoływać się do doświadczenia i racjonalnych argumentów. W zasadzie cały Kościół

bierze udział w znajdowaniu norm, choć wśród Ludu Bożego szczególna rola przypada Urzędowi Nauczycielskiemu. Urząd Nauczycielski w procesie uniwersalizacji norm uzależniony jest od ich recepcji przez wiernych. Zdaniem Fralinga, ważne jest, aby Kościół dziś przedstawił modele spełnionego życia, które współcześnie mogliby przyjąć i wypełniać.

J. Schuster w artykule: *Urząd nauczycielski Kościoła a moralność* (s. 173—191) wyjaśnia ustąpienie autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w kwestiach moralności w świetle nieomylnych i nie-nieomylnych rozstrzygnięć. Czytelnik oczekiwałby tu jasnych wypowiedzi na temat stopnia obowiązywalności encyklik, a także przypomnienia, co jest przedmiotem nieomylnych rozstrzygnięć.

Tematyką sakramentów (s. 192—208) zajął się H. Weber. To, że sakramenty święte, które dawniej stanowiły oczywistą składową teologii moralnej, dzisiaj praktycznie znalazły się poza nią, częściowo jest wynikiem zbyt jurydycznego traktowania sakramentów przez podręczniki, a częściowo następstwem rangi wielu aktualnych zagadnień (np. uzasadnienia norm). Mimo to Weber uważa, że droga do moralności sakramentalnej i dzisiaj nie jest zablokowana. Wprawdzie sakramenty nie nakładają dodatkowych treściowo zobowiązań, niemniej implikują pewne specyficzne obowiązki. Ich omawianie nie dezawuuje teologii moralnej.

J. Gründel w swoim przyczynku na temat: *Wina, odpuszczenie i pojednanie* (s. 209—226) analizuje najpierw złożoność problematyki winy — jej wymiar osobisty, społeczny, wreszcie jej wymiar przed Bogiem. Następnie ukazuje w obchodzeniu się z winą znaczenie skruchy i pojednania. Tę problematykę można rozważać z wielu punktów widzenia. Autor zajmuje się głównie płaszczyzną antropologiczną, psychologiczno-moralną i teologiczną. U podstaw wszystkich teologicznych wypowiedzi leży założenie, że człowiekowi można przypisywać jego działanie. To zaś oznacza, że człowiekowi przysługuje pewna miara wolności i możność podejmowania decyzji, choć niektóre kierunki filozoficzne teoretycznie temu przeczą.

Małżeństwo jako forma przeżycia miłości (s. 227—246) to problem, którym zainteresował się K. Hilpert. Autor przypomina, że przestało to dziś być oczywistością. Poprzez problematykę miłości wiedzie czytelnika do poznania sensu i funkcji ochronnej małżeństwa. Uzupełnia to ukazaniem społecznie stabilizujących funkcji małżeństwa, choć nie stanowią one gwarancji udanych odniesień. Do wewnętrznej sensowności małżeństwa wiara chrześcijańska przyczynia się dodatkowo przez aspekt sakramentalny związku, który wyraża się nową jakością miłości, wzajemnego darowania i pomocy. Hilpert podkreśla także zobowiązania Kościoła wobec małżeństw. Problemu małżeństw zawartych po rozwodzie dotknął zaledwie w ostatnim zdaniu, choć tu m.in. leżą wyzwania dla teologii moralnej, które obiecywano podjąć w omawianym przeglądzie problemów teologii moralnej.

D. Mieth: *Chrześcijańska etyka seksualna* (s. 247—269). Normy seksualne należy nie tyle formułować jako zakazy, ile jako ideały spełnionej miłości. Służą one bowiem temu, aby wyczerpać pełnię miłości, nie pozostając na powierzchni zjawiska. Autor próbuje ukazać, jak seksualność winna się integrować z erotyczną wrażliwością i z uznaniem drugiego człowieka w jego inności i odrębności. Mieth m.in. domaga się otwartego dialogu pomiędzy doświadczeniem dzisiejszych ludzi a tradycyjną moralnością seksualną. Zadanie zaś Kościoła upatruje autor nie tyle w tym, aby ogłaszać słuszne zakazy, ile w tym, aby służyć miłości pomocą.

V. Eid zajął się problematyką technik reprodukcyjnych (s. 270—285). Po krótkim precyzyjnym przeglądzie medycznych możliwości i technik Eid skupia się na problemach heterologicznego dawstwa komórek rozrodczych i zastępczych matek oraz problemach związanych z FIVET. Po przedstawieniu stanowiska kościelnego podejmuje w teologiczno-etycznej ocenie otwartą kwestię, czy sztuczne zapłodnienie faktycznie sprzeczne jest z personalną

jakością partnerskiej miłości, gdy przedstawia ono ową *ultima ratio* dopomożenia małżeństwu w posiadaniu własnego dziecka.

W zakresie technologii genetycznej (s. 286—306) wyspecjalizował się J. Reiter, który najpierw daje dobry przegląd obszarów stosowania technologii genetycznych. Po zasadniczych rozważaniach na temat etycznej wartości technik genetycznych autor z osobna ocenia każdy rodzaj zastosowania technik genetycznych, podnosi pozytywne aspekty, nie ukrywa jednakże również ambiwalencji i niebezpieczeństw tych zjawisk. Radykalnie natomiast odrzuca terapie i ingerencje w układzie rozrodczym.

Umieraniu i śmierci (s. 307—321) poświęca swój artykuł F. Furger. Najpierw wskazuje na dzisiejsze możliwości dysponowania życiem, czego miarę trzeba czerpać świadomie z godności ludzkiej. W zakresie umierania oznacza to, że nie należy myśli o śmierci odpychać, lecz trzeba traktować ją jako rzeczywistość. Medyczne techniki nie mogą człowieka pozbawić śmierci jako świadomego zakończenia życia. Z tej dopiero pozycji Furger ocenia środki analgetyczne, sztuczne przedłużanie życia, zabójstwo z litości w obliczu ogromnych cierpień, współdziałanie w samobójstwie, wreszcie zakończenie życia ludzkiego z przyczyn społecznych.

W. Ernst: *Zachowanie stworzenia* (s. 322—339). Wychodząc od rosnącego zrozumienia dla etyki ekologicznej, które wyraża się w trzech ujęciach: naturalnym, antropologicznym i ideologicznym, autor stwierdza, że chrześcijańskiej etyce ekologicznej chodzi o odpowiedź na pytanie, jak wiara motywuje nastawienie człowieka do świata stworzonego. Ernst z punktu widzenia biblijnego wskazuje na troskliwą i zachowawczą odpowiedzialność człowieka za świat, która jednak nie wyklucza pewnych ingerencji. Nie określony pozostał stopień tych ingerencji. Oskarżenie chrześcijaństwa o współwinę za kryzys ekologiczny stanowi dla Ernsta motyw do przemyślenia na nowo stosunku teologii i współczesnej techniki. Chrześcijańska etyka ekologiczna okazuje się etyką antropologiczną, mającą swój początek w podmiocie, który interesy natury integruje z interesem własnego przeżycia.

Na rzecz pokoju wypowiada się K.-H. Dücke (s. 340—353). Chrześcijańskie zaangażowania na rzecz pokoju pragnie on widzieć nie jako polityczny program, lecz na gruncie chrześcijańskiego poglądu na świat. Kto przekonany jest o przemijalności wszystkiego, co ziemskie, może wziąć na siebie nawet ryzyko pacyfizmu.

Ostatni odcinek, pióra Th. Hoppe, dotyczy Listów pasterskich na temat pokoju (s. 354—382). Hoppe analizuje teologiczno-etyczną argumentację tych dokumentów i ukazuje zasadniczą zgodność dokumentów, ale także różnice w ocenie konkretnych kwestii w zakresie etyki stosowanej, w zależności od kraju, w którym list powstał. Podkreśla się, że dokumenty te operują w wysokiej mierze rzeczowymi argumentami i informacjami, torując w ten sposób drogę do uniwersalnej myśli.

Podsumowując należy stwierdzić, że praca zbiorowa jest dobrym, dość reprezentatywnym kompendium aktualnej myśli teologicznomoralnej. Widać z opracowania, że dzisiejszą teologię moralną cechuje otwartość stanowisk i racjonalna argumentacja, liczenie się ze zmieniającym się doświadczeniem i rzetelność informacji. Jednocześnie charakteryzują ją ustawiczne odniesienia do wartości i motywacji udostępnionych nam przez Objawienie. Zwięzłe, informatywne i kompetentnie napisane artykuły dostarczają dobrej orientacji na każdym z omawianych odcinków. Trzeba jednak także krytycznie zauważyć, że artykuły nie wnoszą niczego szczególnie nowego, odkrywczego w porównaniu z istniejącymi już publikacjami. Szkoda również, że otwarte kwestie i problemy (np. wewnątrzkościelna debata na temat norm etycznych, sprawa małżeństw niesakramentalnych, sprawa homologicznego IVF) zaledwie są wzmiankowane, choć spodziewano się pełniejszego potraktowania tych zagadnień.

ks. Alojzy Marcol

## 2. Wybrane zagadnienia etyki społecznej

Wśród kwestii etycznych dzisiaj żywo dyskutowanych poczesne miejsce zajmują zagadnienia społeczne. Przykładem zainteresowania tą problematyką jest kolejna pozycja z cieszącą się znacznym uznaniem serii wydawniczej *Studien zur theologischen Ethik* Uniwersytetu we Fryburgu: Alberto Bondolfi, *Ethik und Selbsterhaltung. Sozialethische Anstöße*, Freiburg i.Br. 1990, Herder, s. 188.

Publikacja Bondolfiego obejmuje cztery części, które dotyczą zagadnień z zakresu: etyki ogólnej, biomedycyny, prawa karnego, polityki. W części pierwszej autor rozpoczyna od stwierdzenia, że istnieje kryzys w zakresie moralności, który obejmuje zarówno etos przeżywany, jak i etykę normatywną, tak filozoficzną, jak i teologiczną. Bondolfi podejmuje próbę interpretacji tego zjawiska. Najpierw dostrzega, że zasadniczą przyczyną kryzysu moralności jest praktyczne zanegowanie obyczajowości, która była strzeżona dotychczas mocą autorytetu Kościoła. Człowiek drugiej połowy XX w. z coraz większą śmiałością odrzuca oficjalnie głoszone etyczne orędzie chrześcijańskie, aby autonomicznie rozwiązywać problemy moralne. Pomocy szuka on raczej w naukach empirycznych niż w nauczaniu Magisterium. Proces wyraźnego upadku autorytetu Kościoła w zakresie obyczajowości wiąże Bondolfi z postępującą sekularyzacją i dostrzeżeniem w teologii autonomii rzeczywistości ziemskiej. Taka interpretacja kryzysu w zakresie moralności pozwala mu wyprowadzić wniosek, że przewyżczenie istniejącego stanu rzeczy jest możliwe jedynie w horyzoncie ukształtowanym przez sprzeciw świata wobec tradycyjnej obyczajowości. Chodzi mu o dostrzeżenie także pozytywnych aspektów, jakie zawierają się w owym sprzeciwie. Bondolfi dostrzega bowiem, że jedną z przyczyn gwałtownego wzrostu krytycznego stosunku wobec oficjalnie głoszonych norm moralnych są faktycznie istniejące wypaczenia w powszechnie dotąd akceptowanej hierachii wartości.

Kryzys w dziedzinie życia moralnego, niezależnie od przyczyn będących u jego podstaw, jest zjawiskiem budzącym uzasadniony niepokój. Stąd też wołanie o odnowę moralną staje się coraz głośniejsze. Bondolfi podejmuje krytykę niektórych koncepcji przewycięzania kryzysu moralności we współczesnym świecie. Pierwsza z owych koncepcji sprowadza się do postulatu rekonstrukcji „chrześcijańskiej cywilizacji” pojętej jako odbudowanie starych struktur społecznych wewnątrz Kościoła. Tak pojęty konserwatyzm, o ile przybiera radykalną formę, zdaniem Bondolfiego, nie tylko nie prowadzi do ożywienia życia chrześcijańskiego, lecz raczej przyczynia się do rozpowszechnienia indyferentyzmu. W innej koncepcji przeciwdziałania kryzysowi moralności, inspirowanej ideami soborowymi, postuluje się chrześcijańską animację rzeczywistości doczesnych. Autor uznaje także tę koncepcję za niewystarczającą, ponieważ rodzi ona niebezpieczeństwo dyspensowania się przez wielu chrześcijan od konieczności podejmowania krytycznej analizy sprzeczności, jakie pojawiają się w praktyce codziennego, nieustannie rozwijającego się życia.

Poszukując drogi wyjścia z kryzysowej sytuacji autor odwołuje się do dwóch zasad przekazanych przez Tradycję: *Deus est semper major* oraz *caro cardo salutis*. Z pierwszej z nich wyprowadza założenie, że normy moralne, podobnie jak i prawdy teologiczne, mają charakter historyczny i dlatego potrzebują nieustannego doskonalenia. Natomiast druga zasada zawiera w sobie tezę dotyczącą Bożej woli zbawienia człowieka w świecie i razem ze światem. W ten sposób Bondolfi uzyskuje przesłanki do ukazania, że chrześcijańskie życie powinno być dynamizowane przez poszukiwanie woli Bożej oraz przez poczucie solidarności ze światem. Jest to jednak czysto teoretyczna idea i sam autor nie próbuje nawet ukazać, w jaki sposób można ją praktycznie realizować. W następnym artykule zajmuje się wprawdzie relacją etyki do

codzienności, ale ujmuje to odniesienie w innej perspektywie niż ta, którą nakreślił na pierwszych stronicach.

W części drugiej autor podejmuje kwestie z zakresu etyki medycyny, które pojawiły się w latach siedemdziesiątych oraz osiemdziesiątych, i to od razu w sposób bardzo natarczywy. Są to krótkie artykuły na takie tematy, jak problematyka etyczna związana z chorobą AIDS oraz ze śmiercią i umieraniem, zapłodnienie w probówce oraz zagadnienie odpowiedzialności badań medycznych.

Bardziej zwartą całością jest część trzecia publikacji, w której autor podejmuje kwestię prawa karnego, a zwłaszcza problem kary śmierci. W sposób zwięzły i zarazem przejrzysty prezentuje on tradycyjne interpretacje uzasadniające prawo stosowania kar oraz współczesną, zmienioną optykę ujmowania tej kwestii. W perspektywie pojmowania sensu kary w ogóle próbuje Bondolfi wykazać słabość argumentacji usprawiedliwiającej karę śmierci.

W czwartej części publikacji autor podejmuje w zasadzie dwie kwestie: pomocy ubogim oraz zaangażowania Kościoła w budowaniu pokoju międzynarodowego. W pierwszym artykule Bondolfi wydobywa z zapomnienia dyskusowane w tradycji, zwłaszcza w średniowieczu i w wieku XVI, problemy związane z ubóstwem, żebractwem i jałmużną oraz wypracowane wówczas tezy, które nie straciły nic ze swej ważności. Refleksję etyczną na temat pomocy ubogim autor ubogaca przez odwołanie się do socjologicznego i psychologicznego opisu fenomenu. Natomiast artykuł na temat zaangażowania Kościoła w budowanie świata bez wojny jest w swej istotnej części krytyką dwóch koncepcji, które autor określa jako pokusy. Pierwsza wiąże się z ujęciem pokoju zapoczątkowanym przez św. Augustyna i ugruntowanym w średniowieczu. Kościół w tej koncepcji nie jest mocą, która umożliwiałaby pokój w świecie, lecz sam staje się jego celem. *Pax Ecclesiae* zostaje utożsamiona z *pax Imperii*. W wieku XVI zaczyna rozwijać się koncepcja pokoju, według której państwo jest jedynym jego gwarantem. Problemy polityczne stają się domeną elit świeckich. Przeciętny więc chrześcijanin zostaje zwolniony z obowiązku budowania pokoju. Zdaniem Bondolfiego, Kościół poszukując sposobów skutecznego wnoszenia wkładu w dzieło pokoju, musi na nowo przeanalizować takie problemy, jak teoria wojny sprawiedliwej, stosunek do władzy państwowej i wolność sumienia. Na płaszczyźnie zaś praktyki należałoby, jego zdaniem, dostrzec wartość spontanicznych relacji międzyludzkich. Życie Kościoła powinno być miejscem, gdzie spełnia się pojednanie człowieka nie tylko z Bogiem, lecz także z innymi ludźmi.

Książka Bondolfiego nie jest dziełem zwartym, co jest bez wątpienia uwarunkowane faktem, że na jej treść składają się artykuły publikowane przez niego w różnych czasopismach. Dlatego nie należy w niej szukać pogłębionej analizy poszczególnych kwestii. Jest ona raczej prezentacją aktualnie diskutowanych problemów oraz tendencji w sposobie ich rozwiązywania.

ks. Zbigniew Sareto, Oltarzew