

SOLIDARNOŚĆ W ŻYCIU SPOŁECZNYM

STANISŁAW HAŁAS SCJ

DLACZEGO OKREŚLENIA *SOLIDARNOŚĆ*
NIE MA W PIŚMIE ŚWIĘTYM?
HISTORYCZNA EWOLUCJA WAŻNEGO POJĘCIA

Solidarność to piękny ideał, który mocno zaważył na współczesnych dziejach Polski i Europy. Szybko został przyjęty także przez nauczanie kościelne, zwłaszcza w wypowiedziach bł. Jan Pawła II¹. Ukazał on solidarność jako postawę w pełni zgodną z tradycyjną nauką Kościoła. Została ona zaakceptowana jako hasło, które wyraża naukę chrześcijańską na temat wzajemnej pomocy ludziom, zwłaszcza potrzebującym. Solidarność sprzeciwia się bowiem używaniu przemocy w rozwiązywaniu nabrzmiałych problemów społecznych.

Określenia „solidarność” nie znajdziemy jednak w Biblii. Pismo Święte nie zawiera wcale terminów, które byłyby tłumaczone jako solidarność. Wyrazu tego nie ma ani w polskich wydaniach Biblii², ani w innych wersjach językowych. Nie znajdziemy go w najnowszych tłumaczeniach Biblii, takich jak na przykład *English Standard Version* z 2007 r. Nie ma go nawet we francus-

Dr hab. STANISŁAW HAŁAS SCJ, prof. UPJP II – dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych oraz kierownik Katedry Egzegezy Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym UPJP II w Krakowie; adres do korespondencji – e-mail: stanha@poczta.onet.pl

¹ Por. W. K a s p e r. *Solidarność jako rys charakterystyczny życia chrześcijańskiego w naszych czasach*. „Communio” 10 (5):1990 s. 57 nn.; K. M a d e l. *Solidarność według Jana Pawła II*. „Arcana. Kultura – Historia – Polityka” 33 (4):2000 s. 126.

² Dla sprawdzenia można użyć komputerowej wyszukiwarki – www.biblia.info.pl/biblia.phb.

kiej *Bible en français courant* z roku 1997, choć właśnie egzegeci francuscy wykazują największą wrażliwość językową i określenie „solidarność” zaistniało najpierw w tym języku.

I. HISTORIA OKREŚLENIA

Określenie „solidarność” pojawiło się właśnie we Francji już w XVII w. Co ciekawe, na początku używano go w języku prawniczym, a nawet budowlanym. W tym ostatnim zaczęto określać belki budowlane jako *solidaires* w tym sensie, że wzajemnie się podtrzymują w konstrukcji budowlanej, a zniszczenie jednej osłabia całą konstrukcję. Termin „solidarność” wywodzi się bowiem z łacińskiego *solidus* = mocny, *solidare* = wzmacniać i *solidationes* = fundamenty³. Określenie „solidarność” na dobre zadomowiło się jednak w naukach o społeczeństwie. Rozumiano je jako zobowiązanie wszystkich wobec wszystkich w celu osiągnięcia wspólnych celów. Francuski filozof August Comte (1798-1857) ujmował solidarność jako moralne połączenie ludzi. Bardzo wcześnie, można powiedzieć od samego początku jego zastosowania, zaczęto je jednak wyraźnie przeciwstawiać chrześcijańskiej nauce o miłości bliźniego. Miało zastąpić chrześcijański ideał miłości. Używano go w opozycji do miłości chrześcijańskiej i w chęci przewyciężenia nauki o chrześcijańskich wartościach. Stąd też w dawnym *Dictionnaire de Théologie Catholique* solidarność została określona jako „pojęcie mało chrześcijańskie”⁴.

Politycznego sensu nabrało określenie „solidarność” w czasie rewolucji w Paryżu w 1848 roku, która zapoczątkowała tzw. Wiosnę Ludów w całej niemal Europie. Stało się jednym z podstawowych jej haseł obok powszechnego braterstwa ludów, a nawet zamiast niego. Zaczęto ją rozumieć jako wzajemną łączność ludzi, opartą już nie na normach moralnych, a jedynie na wspólnocie interesów. Toteż od połowy XIX w. słowo „solidarność” stało się dość popularne jako określenie różnych zrzeszeń, partii, związków, grup wyborców. Pod koniec XIX w. rozwinął się we Francji ruch solidaryzmu, który rozumiał solidarność przede wszystkim jako pomoc społeczną⁵.

Można powiedzieć, że dopiero polski ruch „Solidarność” wpłynął na szerokie upowszechnienie tego pojęcia w życiu społecznym i politycznym. Był on

³ Por. P. K a s i ł o w s k i. *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*. Warszawa 2002 s. 10.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. K a s i ł o w s k i. *Solidarność w Liście do Hebrajczyków* s. 11.

bowiem, jak pamiętamy, ruchem bardzo rozpowszechnionym. Szacuje się, że należało do niego aż 10 milionów ludzi, a popierany był powszechnie nie tylko w Polsce, lecz także w innych krajach europejskich⁶. Przetrwał trudne lata stanu wojennego i prześladowań komunistycznych i stał się jedną z głównych przyczyn wielkiej zmiany ustrojowej w całej Europie Środkowej. Nic więc dziwnego, że określenie „solidarność” kojarzy się dzisiaj przede wszystkim z polskim ruchem społecznym, który nigdy nie sprzeciwiał się społecznej nauce Kościoła. Wprost przeciwnie, wyraźnie szukał inspiracji chrześcijańskich, a zdecydowana większość jego członków utożsamiała się z wiarą katolicką⁷.

Rozumiano solidarność jako pokojowe starania o uszanowanie podstawowych praw ludzi pracy, takich jak wolność słowa i wolność własnej reprezentacji w dialogu społecznym i politycznym w celu unowocześnienia gospodarki i polepszenia warunków socjalnych dla rodzin robotniczych. Taki sens solidarnościowej ideologii widać było już w słynnych 21 postulatach, zgłoszonych 17 sierpnia 1980 r. przez Międzyzakładowy Komitet Strajkowy⁸. Były wśród nich nawet takie postulaty, jak zwiększenie wsparcia dla rodzin wychowujących dzieci, które w całej rozciągłości jest zgodne z katolicką nauką społeczną.

II. W NAUCE KOŚCIOŁA

Nic więc dziwnego, że tak rozumiana solidarność nie miała w sobie nic sprzecznego z nauczaniem Kościoła, a nawet wyrażała jego zasadnicze postulaty, jak np. wolność słowa, sprawiedliwość i poszanowanie osoby ludzkiej. Dlatego też od samego początku idea tak rozumianej solidarności cieszyła się wsparciem Papieża Polaka i innych przedstawicieli Kościoła. Bł. Jan Paweł II od samego początku podjął ten termin jako w pełni zgodny z postawą chrześ-

⁶ Por. Mąd e l. *Solidarność według Jana Pawła II* s. 131.

⁷ Por. M. F l o r c z y k. *Idea solidarności międzyludzkiej w nauczaniu Jana Pawła II*. „Kieleckie Studia Teologiczne” 1(2):2002 s. 25 n.

⁸ Postulaty te dotyczyły przede wszystkim zgody na utworzenie wolnych związków zawodowych, które gwarantowałyby w przyszłości obronę uprawnień ludzi pracy. Dotyczyły także wolności słowa i dostępu do mediów. Domagano się zaprzestania represji wobec osób prześladowanych za przekonania oraz przeprowadzenia niezbędnych reform w gospodarce, aby kraj mógł wyjść z kryzysu. Postulowano także zwiększenie wsparcia dla osób wychowujących dzieci, obniżenie wieku emerytalnego, reformę służby zdrowia oraz sobotę jako dzień wolny od pracy.

cijańską i trafnie wyrażający jego ducha⁹. Wcześniej bowiem określenia „solidarność” wcale nie używano w nauczaniu kościelnym. Pierwszy raz pojawiło się ono w soborowej konstytucji *Gaudium et spes* (rok 1965) w numerze 32. Tytuł tego numeru brzmi: *Verbum Incarnatum et solidarietas humana* (Słowo Wcielone i solidarność ludzka). Określono w ten sposób więź między Bogiem a społecznością ludzką, jaka została nawiązana przez Jezusa Chrystusa: Boga i człowieka. Pod koniec punktu mówi się, że „tę solidarność trzeba będzie ciągle zwiększać, aż do owego dnia, w którym osiągnie ona swoją pełnię”. Słowo „solidarność” zostało tu użyte w sensie typowo teologicznym, a więc na określenie trwałej i bardzo konkretnej więzi między Bogiem a ludźmi. Można je uznać za ekwiwalent określenia miłości religijnej. Niemniej jednak w tytule 1. numeru użyto jeszcze wyrażenia bardziej tradycyjnego w nauczaniu kościelnym: *De infima coniunctione Ecclesiae cum tota familia gentium* (O ścisłej łączności Kościoła ...) ¹⁰.

Nawet encyklika Pawła VI *Populorum progressio* z 1967 nie zawierała w oryginale łacińskim słowa *solidarietas*, tylko *coniunctio*. Niemniej jednak określenie to jest już tłumaczone po francusku jako *solidarité*. Termin „solidarność” wywodzi się bowiem z kultury francuskiej i jest w niej głęboko zakorzeniony¹¹. Stąd właśnie tłumacze francuscy uznali go za właściwy odpowiednik terminu łacińskiego.

III. ROZWINIĘCIE W NAUCZANIU BŁ. JANA PAWŁA II

Bł. Jan Paweł II od początku podjął ten termin w swoim nauczaniu jako trafnie wyrażający chrześcijański ideał społecznego działania. Widać to w różnych jego pismach i wystąpieniach. Określenie „solidarność” pojawia się w nich w wielu odcieniach znaczeniowych setki razy¹². Najczęściej znajdujemy je w encyklikach społecznych, ale nie tylko¹³.

⁹ Por. Mąd e l. *Solidarność według Jana Pawła II* s. 129 n.

¹⁰ Por. K a s i ł o w s k i. *Solidarność w Liście do Hebrajczyków* s. 18.

¹¹ Por. tamże.

¹² Można te teksty odnaleźć na niedawno uruchomionej internetowej wyszukiwarce Zintegrowanej Bazy Dokumentów Papieskich (ZiBaTePa): <http://nauczaniejp2.pl/>.

¹³ Pojęcie solidarności znajdujemy już w jego wcześniejszym nauczaniu, a mianowicie w książce *Osoba i czyn* z 1969 r. – por. P. N i t e c k i. *Idea solidarności w nauczaniu Jana Pawła II*. „Chrześcijanin w Świecie” 21(1):1989 s. 5 nn.

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* z 1987 roku Papież szeroko prezentuje solidarność jako podstawową zasadę działania społecznego dla rozwiązania problemu niesprawiedliwości w społeczeństwach i w świecie. Z przekonaniem stwierdza, że solidarność jest wartością „niewątpliwie chrześcijańską” i w rozumieniu chrześcijańskim jest podobna do miłości. We współczesnym świecie, gdzie coraz bardziej odczuwamy „wzajemną współzależność” w różnych dziedzinach: „gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej, solidarność staje się właściwą odpowiedzią” na rodzące się problemy społeczne. Jest ona istotną dla chrześcijan „postawą moralną i społeczną”, jest „niewątpliwie cnotą chrześcijańską” (nr 38, 40).

Jan Paweł II podaje nawet swoistą definicję solidarności w rozumieniu chrześcijańskim. Jest ona – według niego – „mocną i trwałą wolą zaangażowania na rzecz wspólnego dobra, czyli dobra wszystkich i każdego” (SRS 38)¹⁴. Powtórzył ją później w encyklice *Evangelium vitae*, która została wydana w roku 1995, w numerze 93. Ojciec Święty rozumie solidarność jako trwałe i zdecydowane ukierunkowanie woli na działanie dla dobra innych ludzi. Nie może się więc ona ograniczać tylko do „współczucia czy powierzchownego rozrzewnienia wobec zła dotykającego wiele osób, bliskich czy dalekich” (SRS 38). Polega natomiast na współpracy pokojowej i twórczej między jednostkami i narodami i ta współpraca jest właściwą metodą działania solidarności¹⁵.

W encyklice *Centesimus annus* z 1991 r. przypomina, że solidarność „jawi się jako jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej”. Równocześnie zauważa, że sama idea solidarności już od początku była przedmiotem społecznego nauczania papieży, choć była inaczej określana. Papież Leon XIII nazywał ją bowiem – „podobnie jak filozofia grecka – «przyjaźnią»”, Pius XI – „miłością społeczną”, zaś Paweł VI, „włączając do tego pojęcia wielorakie współczesne wymiary kwestii społecznej, mówi o «cywilizacji miłości»” (CA 10).

Postawa solidarności zmierza do „przewyciężenia polityki bloków, porzucenia wszelkiej formy imperializmu ekonomicznego, militarnego czy politycznego, a także przekształcenia wzajemnej nieufności we współpracę”. W ten sposób staje się właściwą „drogą do pokoju, a zarazem i rozwoju *narodów*. Pokój jest bowiem owocem solidarności” (SRS 39) – stwierdza z przekonaniem Jan Paweł II. Dlatego też chrześcijanie powinni odrzucać wszelkie formy nie-

¹⁴ Por. T. B o r u t k a. *Nauczanie społeczne Papieża Jana Pawła II*. Kraków 1994 s. 79.

¹⁵ Tamże s. 80, 83.

dopuszczalnej przemocy, a popierać postawy dialogu i pokoju, a także angażować się we wprowadzanie sprawiedliwego ładu społecznego i międzynarodowego (por. ChL 39). W ten sposób „wynaturzone mechanizmy” i „struktury grzechu” mogą zostać przewyżczone jedynie poprzez praktykowanie ludzkiej i chrześcijańskiej solidarności, do której Kościół zachęca i którą nieustraszenie popiera (por. SRS 40).

Chodzi mu przede wszystkim o solidarność na rzecz ubogich¹⁶: w społeczeństwie i na arenie międzynarodowej. Mówi o niej w wielu swoich dokumentach, np. *Redemptoris missio* 60; 69; *Vita consecrata* 40; *Pastores dabo vobis* 8; *Ecclesia in America* 45; *Ecclesia in Asia* 34; por. też *Reconciliatio et poenitentia* 26; *Ecclesia in Europa* 90. W ten sposób należy przewyżczać „rozpowszechnioną dzisiaj mentalność indywidualistyczną”, do czego jest „potrzebny konkretny wysiłek solidarności i miłości” (CA 49).

Pojęcie solidarności bardzo dobrze mieści się w ramach myślenia personalistycznego, które stara się docenić wielką wartość osoby ludzkiej¹⁷. Jan Paweł II podkreśla, że solidarność pomaga nam dostrzec „drugiego” – osobę, lud czy naród – nie jako narzędzie, którego zdolność do pracy czy odporność fizyczną można tanim kosztem wykorzystać, a potem, gdy przestaje być użyteczny, odrzucić, ale jako „podobnego nam”, jako „pomoc” (por. Rdz 2, 18. 20), czyniąc go na równi z sobą uczestnikiem „uczty życia”, na którą Bóg zaprasza jednakowo wszystkich ludzi. Realizacja zasad solidarności daje więc nadzieję na stopniowe wykluczenie „wyzysku, ucisku, unicestwiania drugich. Te zjawiska, przy obecnym podziale świata na przeciwstawne bloki, zwiększają niebezpieczeństwo wojny i nadmierny niepokój o własne bezpieczeństwo”.

Dla bł. Jana Pawła II solidarność jest tak ważną postawą chrześcijańską, że usiłuje ją w swoisty sposób „wyidealizować” w świetle ewangelicznej nauki o miłości wspaniałomyślnej i przebaczącej. Mówi bowiem, że w świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania¹⁸. Postawa solidarności przybiera w ten sposób rysy chrześcijańskiej miłości zdolnej nawet do heroicznej ofiary siebie na rzecz bliźniego, ponieważ

¹⁶ Tamże s. 82.

¹⁷ Było ono reakcją sprzeciwu na różne odmiany totalitaryzmu, jakie zrodziły się w Europie XX wieku, a zwłaszcza nazizm i komunizm. Z nimi musiał borykać się Karol Wojtyła w latach młodości, a następnie podczas posługi biskupiej w Krakowie.

¹⁸ Por. J. N a g ó r n y. *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym. Refleksja nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II ze szczególnym uwzględnieniem adhortacji „Christifideles laici”*. RTK 38-39:1991-1992 z. 3 s. 19.

traktuje go nie tylko jako istotę ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale jako żywy obraz¹⁹ Boga Ojca, odkupiony krwią Jezusa Chrystusa i poddany stałemu działaniu Ducha Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: „oddać życie za braci” (SRS 40).

W ten sposób ideał solidarności sięga w nauczania Jana Pawła II wyżyn świętości, a za najlepsze wzory praktykowania tak rozumianej solidarności uważa on świętych kanonizowanych przez Kościół, a zwłaszcza św. Piotra Klawera, który poświęcił życie heroicznej posłudze wśród niewolników oraz św. Maksymiliana Kolbe (por. SRS 40).

Jan Paweł II utożsamia praktykę solidarności z „miłością i służbą bliźnim, zwłaszcza najuboższym” (SRS 46). Tak rozumiana solidarność jest na arenie międzynarodowej przeciwieństwem imperializmu jako siłowego podporządkowania narodów słabszych i biedniejszych, które prowadzi do wyzysku i eksploatacji. Solidarność winna prowadzić do współpracy także i z biedniejszymi w duchu respektowania godności ludzkiej. W adhortacji *Christifideles laici* z 1988 r. stwierdza zaś, że solidarność powinna być „stylem i narzędziem polityki, która chce dążyć do prawdziwego rozwoju człowieka” (nr 42). Píše, że „w kontekście radykalnych przemian zachodzących w świecie gospodarki i pracy świeccy muszą przede wszystkim angażować się w rozwiązywanie bardzo poważnych problemów rosnącego bezrobocia, walczyć o jak najszybsze położenie kresu licznym niesprawiedliwościom wynikającym z niewłaściwej organizacji pracy, zabiegać o to, by miejsce pracy stało się miejscem wspólnoty osób cieszących się poszanowaniem ich podmiotowości i prawa do uczestnictwa, walczyć o rozwój nowej solidarności pomiędzy tymi, którzy uczestniczą we wspólnej pracy” (ChL 40).

Z łatwością można dostrzec inspirację polskiego ruchu „Solidarności” w papieskim nauczaniu na jej temat. W encyklice *Centesimus annus* z roku 1991 stwierdza bowiem Jan Paweł II, że „zasadniczy kryzys ustrojów, które chcą uchodzić za formę rządów czy wręcz za dyktaturę robotników, rozpoczął się wielką akcją protestu, podjętą w Polsce w imię solidarności. Rzesze robotników pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu, a czerpiąc z własnego trudnego doświadczenia pracy i ucisku odnalazły czy niejako odkryły na nowo pojęcia i zasady nauki społecznej Koś-

¹⁹ Biblijny motyw człowieka jako obrazu Boga jest bardzo często podnoszony w nauczaniu Jana Pawła II: RH 9; ChL 34; LE 4; RM 58; SRS 30; EV 7; 36; 43; 55; FR 60 itd. Motyw zaczerpnięty jest z Rdz 1, 26 n. i Rz 8, 29.

ciola” (CA 23). Zainspirowana wartościami chrześcijańskimi postawa polskich robotników stała się dla niego punktem wyjścia do rozwijania dalszej refleksji teologicznej na temat tej postawy. W etosie polskiej „Solidarności” dostrzegł Jan Paweł II postawę typowo chrześcijańską dotyczącą problemów społecznych i politycznych współczesnego świata.

Piotr Nitecki słusznie zauważył, że nauczanie Jana Pawła II na temat solidarności rozwijało się stopniowo, od początku pontyfikatu, choć najbardziej zintensyfikował się ten rozwój w latach osiemdziesiątych pod wpływem sytuacji w ówczesnym świecie, a zwłaszcza w Polsce. Ojciec Święty nie ograniczył się do samej popularyzacji zasady solidarności, a skupił się na coraz głębszym, chrześcijańskim wyjaśnianiu jej treści. W tym sensie można mówić o jego „teologii solidarności”, jako rozumianej z perspektywy Bożego Objawienia²⁰.

Łatwo zauważyć, że to właśnie w związku z polskim ruchem „Solidarności” zaczęto rozwijać i pogłębiać refleksję filozoficzną i teologiczną na temat pojęcia solidarności. Proces ten rozpoczął się właśnie w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Zwraca się uwagę na pokrewieństwo pojęcia solidarności z takimi określeniami tradycyjnie chrześcijańskimi, jak miłość bliźniego, a nawet jałmużna czy asystencja społeczna. Słusznie się mówi, że słowo „solidarność” jest często używane w zastępstwie pojęć zbyt ideologicznie zabarwionych, które się nam kojarzą negatywnie oraz zbyt utartych, jak np. jałmużna czy miłosierdzie.

Filozoficzne opracowanie solidarności znajdziemy w książce ks. J. Tischnera pt. *Etyka solidarności* (wydanej w Krakowie już w 1981 r.). Zwraca on uwagę na to, że solidarność nie jest przeciwko komuś, lecz z kimś i za kimś. Solidarność znaczy po prostu: „jeden drugiego ciężary noście, a tak wypełnicie prawo Boże” (Ga 6, 2)²¹.

Można dodać, że Jan Paweł II umiejętnie wykorzystał pojęcie tak rozumianej solidarności do ewangelizacji. Użył go wielokrotnie, aby bardziej sugestywnie kierować orędzie ewangeliczne do współczesnych ludzi, aby przemawiając językiem współczesnym przybliżyć tradycyjne wartości ewangeliczne, głosić je we współczesnym świecie, w którym ludzie coraz lepiej uświadamiają sobie wzajemną współzależność, a zarazem i wzajemną odpowiedzialność w budowaniu nowoczesnego świata.

²⁰ Por. N i t e c k i. *Idea solidarności w nauczaniu Jana Pawła II* s. 13 nn.

²¹ J. T i s c h n e r. *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*. Kraków 1992 s. 6.

IV. IDEA SOLIDARNOŚCI W BIBLI

Sam Jan Paweł II dostrzegł wyraźną łączność rozumianej po chrześcijańsku solidarności z miłością (SRS 40; ChL 41) i w ten sposób wskazał na kierunek poszukiwań jej odpowiedników w Biblii. Jej odpowiednikiem jest bowiem miłość bliźniego, a nawet miłość do Boga, jeśli chodzi o solidarność w sensie *stricte* teologicznym. Miłość ta winna być trwała i wierna, co stanowi cechę charakterystyczną hebrajskiego określenia *hesed*, tłumaczonego na grecki jako *eleos*²², a po łacinie *miser cordia*. Powinna być nade wszystko szczerą i okazywana w konkretnej pomocy potrzebującym. Taką właśnie ideę miłości znajdujemy już w Starym Testamencie, a nade wszystko w Nowym. Ta typowo chrześcijańska miłość została określona jako *agapē*, a więc życzliwość i dobroć w stosunku do bliźnich, a zwłaszcza braci w chrześcijańskiej wierze.

Greckie określenie *eleos* wraz z pochodnymi, które tłumaczymy zazwyczaj jako miłosierdzie, oznacza w Biblii nie tylko wzruszenie i litość na widok cudzego nieszczęścia, jak to było w świeckiej literaturze greckiej, lecz zostało ubogacone biblijnym ujęciem Septuaginty, gdzie z konieczności implikuje konkretną pomoc człowiekowi w potrzebie. Określenie to znajdujemy także w ewangelicznych opisach postawy Jezusa wobec ludzkiego cierpienia (Mk 5, 19), i zanoszonych do Niego prośbach o uzdrowienie (Mk 10, 47 n.; Mt 15, 22; 17, 15; Łk 17, 13). Napotykamy także określenia jeszcze mocniejsze w swej wymowie, jak na przykład *splanchnidzomai* (Mk 1, 41; 6, 34; 8, 2; 9, 22; Mt 14, 14; Łk 7, 13)²³.

W Listach Nowego Testamentu znajdujemy katalogi zalet typowo chrześcijańskich, w których zawsze widnieje, różnie określana, postawa czynnej miłości i życzliwości wobec innych. W Liście do Rzymian jest to imiesłów *eleōn* (12, 8) oznaczający szczerą życzliwość widoczną w konkretnej pomocy bliźniemu. W Liście do Filipian znajdujemy wyrażenie podwójne *splanchna kai oiktirmoi*, które w Biblii jest wzmocnionym odpowiednikiem hebrajskiego *rahāmîm* wskazującego na głębię chrześcijańskiej empatii (2, 1). Podobnie w Liście do Kolosan są to *splanchna oiktirmoul* i *chrēstotēs*, czyli szczerą

²² S. H a ł a s. *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*. Kraków 2011 s. 83 nn.

²³ Czasownik *splanchnidzomai* jest biblijnym odpowiednikiem hebrajskiego *rahāmîm*, które wskazuje na głębokie przeżywanie uczucia, które tym bardziej znajduje swój odpowiednik w konkretnym czynie i postawie.

życzliwość (3, 12). W Liście do Efezjan chodzi o życzliwość przebaczącą (4, 32), a w Pierwszym Liście św. Piotra także o życzliwą empatię (3, 8)²⁴.

W Starym Testamencie znajdziemy jeszcze bardziej konkretne rozporządzenia dotyczące solidarności z ubogimi, jak np. obowiązek wykupu z niewoli przez najbliższego krewnego (Kpł 25, 25 nn.). Jeżeli ktoś popadł w niewolę za długi, rodzony brat czy też najbliższy krewny miał ścisły obowiązek, jeżeli go tylko było na to stać, zapłacić właścicielowi równoważność za jego uwolnienie. Istniało nawet specyficzne określenie tego krewnego, a mianowicie *gōel*, którego greckim odpowiednikiem nazwano później dzieło Chrystusowego Odkupienia: *lytroō* (redemptio). Już teksty Starego Testamentu surowo zakazywały lichwy, która w dawnych warunkach ekonomicznych prowadziła najczęściej do finansowej ruiny (Wj 22, 24). Starotestamentalne prawodawstwo starało się nawet umożliwić ludziom biednym powrót do pierwotnej własności w roku jubileuszowym (Kpł 25, 13 nn.; por. Wj 21, 1-4). W Nowym Testamencie tak szczegółowych rozporządzeń o charakterze prawnym nie znajdziemy, gdyż chrześcijaństwo czasów apostołskich nie było jeszcze zorganizowaną wspólnotą.

W opracowaniach egzegetycznych dostrzegamy próby zawężonego analizowania zagadnienia solidarności w Biblii w tekstach zawierających takie greckie określenia, jak *metechō* (*metochos*), czy też *koinōnia*. Taką metodologię przyjął np. P. Kasiłowski w swojej rozprawie pt. *Solidarność w Liście do Hebrajczyków* (Warszawa 2002). List ten rzeczywiście mówi o Chrystusie jako uczestniku (*meteschen* – Hbr 2, 14) ludzkiej niedoli, w wyniku czego mógł dokonać Odkupienia. Chrześcijanie natomiast uczestniczą w dziele Chrystusa (*metochoi* – Hbr 3, 14). W Hbr 13, 16 mówi się zaś o wzajemnej więzi, jaka łączy chrześcijan między sobą określając ją jako *koinōnia*²⁵. Można tutaj przytoczyć także artykuł G. W. Grogana pt. *Christ and His People: An Exegetical and Theological Study of Hebrews 2: 5-18*²⁶. Analizuje on bardzo dokładnie jedną perykopę z Listu do Hebrajczyków i interpretuje w sensie solidarności Chrystusa z ludźmi, których odkupił²⁷. Bp. J. Wróbel w swojej rozprawie habilitacyjnej pt. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*²⁸ analizuje w tym względzie takie bi-

²⁴ Por. H a ł a s. *Biblijne słownictwo* s. 234 nn.

²⁵ Autor Listu analizuje kolejne teksty Hbr, które zawierają te określenia.

²⁶ Artykuł ten został opublikowany w periodyku „Vox Evangelica” 6 (1969) 54-71.

²⁷ G r o g a n. *Christ and His People* s. 64 nn.

²⁸ Wydana w Krakowie w 1999 r. Autor czyni to przy okazji omawiania zasady solidarności (od s. 302).

blijne pojęcia, jak grecka *koinōnia* (współuczestnictwo), hebrajskie *'āh* (brat, braterstwo), które później w Biblii greckiej łączy się z typowo grecką ideą braterstwa: *filadelfia*, a także *hesed*, określającą miłość wierną i lojalną.

Dokładne analizy wybranych tekstów biblijnych są niewątpliwie potrzebne i rzucają wiele światła na rozumienie zagadnień w nich poruszanych, w tym także łączności między Chrystusem a ludźmi, która umożliwiła Odkupienie. Niemniej jednak nie wyczerpują one całości zagadnienia w Piśmie Świętym. Biblijnych inspiracji do rozumianej po chrześcijańsku solidarności należy szukać we wszystkich tych tekstach, które mówią o miłości, także jeżeli posługują się określeniami miłosierdzia.

V. TWÓR KULTURY EUROPEJSKIEJ

Okazuje się więc, że określenie *solidaire, solidarité* jest typowym tworem naszej kultury europejskiej. Akcentuje bowiem konkretny czyn i postawę, pomijając uczucia jako subiektywne i należące do sfery prywatnej. Wyraża typową dla naszej kultury postawę obiektywną, nie mierzoną uczuciem, lecz konkretną postawą i czynem. Nasza kultura europejska charakteryzuje się bowiem swoistym kultem racjonalizmu i mentalności prawniczej²⁹.

Taki był też rodowód tego określenia, które na początku wyraźnie przeciwstawiano miłości chrześcijańskiej. Szukano czegoś, co wyrażałoby konkretny ludzki czyn, a nie wnikało w jego wewnętrzny świat przeżyć. Biblia powstała natomiast w innej kulturze, która waloryzuje emocje w relacjach do innych osób. Widać to choćby na przykładzie bogatego słownictwa miłości i miłosierdzia, którym określa się postawę wobec innych ludzi³⁰. Widać także w zamiłowaniu biblijnych autorów do poezji i retoryki, które charakteryzują całą literaturę biblijną, a które są szczególnym wyrazem subiektywnych uczuć. Nie oznacza to jednak wcale, że Biblia skupia się na samym przeżywaniu uczuć w sposób egoistyczny. Ludzkie uczucia bowiem powinny być

²⁹ Problem ten zauważa także Jan Paweł II. Mówi on, że solidarność nie jest tylko nieokreślonym **współczuciem** czy powierzchownym **rozzewnieniem** wobec zła dotykającego wiele osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to „mocna i trwała wola” angażowania się na rzecz „dobra wspólnego”, czyli dobra wszystkich i każdego, *wszyscy* bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni „za wszystkich” (por. SRS 38). To samo stwierdzenie powtarza w ChL 42.

³⁰ Szersze omówienie tego zagadnienia znajduje się w opracowaniu autora pt. *Biblijne słownictwo*.

szczerze i dlatego zawsze winny prowadzić do czynu i wyrażać się w konkretnej postawie wobec innych ludzi. Jednak postawę tę opisuje się za pomocą określeń emocji, a nie zewnętrznych ich skutków³¹, jak to jest w przypadku określenia „solidarność”.

Należy również zauważyć, że ludzie Biblii nie mieli aż tak szerokiego spojrzenia na świat, jak to jest dzisiaj dzięki coraz doskonalszym mediom. Ich dawny świat ograniczał się najczęściej do najbliższego otoczenia. Nawet środowisko dworu królewskiego nie rozumiało ludzi i reakcji społecznych u innych narodów, ponieważ nie miało do tego odpowiednich narzędzi badawczych ani potrzebnej komunikacji. Dzisiaj natomiast, w epoce rozwiniętej komunikacji społecznej, a także ułatwionych dalekich podróży, poznajemy coraz lepiej problemy ludzi na całym świecie. W ten sposób uświadamiamy sobie coraz bardziej, że są oni takimi samymi ludźmi jak my. Ich problemy życiowe są analogiczne do naszych. Powoduje to znaczne poszerzenie świadomości i daje możliwości czynnego zaangażowania się w rozwiązywanie problemów, które w różnych częściach świata są wspólne (wyzysk, wolność słowa, respektowanie praw osoby ludzkiej). We współczesnym pojęciu solidarności, przynajmniej tak jak je rozumiał bł. Jan Paweł II, wyraźnie widać tę szeroką perspektywę postrzegania świata. Naucza on przecież nie tylko o solidarności wewnątrz własnego narodu, ale także wobec innych narodów świata, zwłaszcza biedniejszych (SRS 23). Chodzi mu o solidarność między narodami większymi i mniejszymi, mocniejszymi i słabszymi. Stwierdza wyraźnie, że „narody silniejsze i lepiej wyposażone winny poczuwać się do moralnej odpowiedzialności za inne narody” (SRS 39).

VI. OŻYWIONA MIŁOŚCIĄ

Jan Paweł II, jako człowiek głębokiej wiary, zdaje sobie również doskonale sprawę z tego, że samą postawę solidarności należy ożywić i animować chrześcijańską miłością. Podkreśla to już w znamiennym tytule 41. numeru adhortacji *Christifideles laici*: „Miłość duszą i podstawą solidarności”. W punkcie tym stwierdza, że „miłość ożywia i wspiera czynną solidarność, wrażliwą na całokształt potrzeb istoty ludzkiej”. Rozumiana po chrześcijańsku miłość „praktykowana nie tylko przez poszczególne jednostki, lecz także w sposób solidarny przez grupy i wspólnoty, jest i zawsze będzie potrzebna.

³¹ Tamże s. 283.

Nikt i nic nie może i nigdy nie będzie mogło jej zastąpić”, nawet najbardziej szlachetne instytucje publiczne o charakterze dobroczynnym.

Miłość ta staje się tym bardziej potrzebna, im bardziej instytucje, rozwijając swą skomplikowaną strukturę organizacyjną, wysuwają roszczenia do opanowania wszystkich dostępnych dziedzin życia, co doprowadza do tego, że same padają ofiarą bezosobowego funkcjonalizmu, przerostu biurokracji, niesprawiedliwych, prywatnych interesów, łatwej i ogarniającej całą instytucje beczynności (por. ChL 41).

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- B o r u t k a T.: Nauczanie społeczne Papieża Jana Pawła II. Kraków 1994.
- F l o r c z y k M.: Idea solidarności międzyludzkiej w nauczaniu Jana Pawła II. „Kieleckie Studia Teologiczne” 1(2):2002 s. 25-39.
- G r o g a n G. W.: Christ and His People: An Exegetical and Theological Study of Hebrews 2: 5-18. „Vox Evangelica” 6:1969 s. 54-71.
- H a ł a s S.: Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki. Kraków 2011.
- K a s i ł o w s k i P.: Solidarność w Liście do Hebrajczyków. Warszawa 2002.
- K a s p e r W.: Solidarność jako rys charakterystyczny życia chrześcijańskiego w naszych czasach. „Communio” 10(5):1990 s. 56-67.
- M a d e l K.: Solidarność według Jana Pawła II. „Arcana. Kultura – Historia – Polityka” 33:2000 s. 126-132.
- N a g ó r n y J.: Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym. Refleksja nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II ze szczególnym uwzględnieniem adhortacji *Christifideles laici*. RTK 38-39:1991-1992 s. 7-24.
- N i t e c k i P.: Idea solidarności w nauczaniu Jana Pawła II. „Chrześcijanin w Świecie” 21(1):1989 s. 5 nn.
- T i s c h n e r J.: Etyka solidarności oraz *Homo sovieticus*. Kraków 1992.

WHY THE CONCEPT OF *SOLIDARITY* IS NOT TO BE FOUND IN THE HOLY BIBLE? AN HISTORICAL EVOLUTION OF THIS CRUCIAL CONCEPT

S u m m a r y

This paper discusses a historical evolution of the concept of solidarity: from its clearly anti-ecclesiastical sense up to its entirely Christian conception. The concept itself is of French origin and it designates close and active social cooperation in attaining common objectives. The notion was frequently evoked by the 19th-century social movements and used as an anti-

thesis for the Christian teaching about the love of the neighbour. The sense of the notion changed with the rise of the anticommunist protests of the Polish workers in the late 20th century, who chose *Solidarity* for the name of their trade union. An important role in promoting the changed idea of solidarity was played by the moral authority of the Blessed John Paul II, who incorporated this notion in his teaching and developed it further.

Translated by Konrad Klimkowski

Słowa kluczowe: Solidarność, bł. Jan Paweł II.

Key words: Solidarity, Blessed John Paul II.

ANDRZEJ DERDZIUK OFM^{Cap}

SOLIDARNOŚĆ JAKO CNOTA SPOŁECZNA

Definiowanie pewnej rzeczywistości jako cnoty społecznej wskazuje na postawę osoby jako trwałą sprawność będącą owocem działania łaski i moralnego wysiłku człowieka, która to postawa przejawia się w zachowaniach wobec innych osób. Określając cnotę jako owoc współdziałania moralnego wysiłku z łaską Boga wskazuje się na jej nadprzyrodzony charakter, który płynie z wiary i prowadzi do udzielania odpowiedzi Bogu powołującemu do pełnienia misji na ziemi. Każda cnota ma zatem, obok swego wymiaru moralnego, także aspekt kultyczny, gdyż przez jej praktykowanie człowiek oddaje chwałę Bogu zapraszającemu swoje stworzenie do czynienia dobra i wyposażającemu go w zdolność czynienia tegoż dobra.

W rozważaniu cnoty solidarności trzeba najpierw wskazać na zakres treściowy tego pojęcia oraz sposób jego kształtowania się w dziejach teologii. Kolejnym zagadnieniem będzie prezentacja solidarności jako drogi realizacji miłości społecznej, która służąc dobru wspólnemu rozwija też samego miłującego. Ostatnim elementem opracowania będzie wskazanie miejsc, w których ujawnia się i rozwija cnota solidarności.

I. TREŚĆ I DZIEJE KSZTAŁTOWANIA SIĘ POJĘCIA CNOTY SOLIDARNOŚCI

Solidarność przynależy do cnót pokrewnych cnoty sprawiedliwości i jawi się jako praktyczny wymiar należnej troski o dobro bliźniego. Opierając się

Prof. dr hab. ANDRZEJ DERDZIUK OFM^{Cap} – prorektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej KUL; adres do korespondencji: Al. Kraśnicka 76, 20-718 Lublin; e-mail: aderdziu@kul.pl

na fundamencie godności osoby ludzkiej chrześcijanin odczytuje wezwanie do traktowania jej z miłością, zgodnie z normą personalistyczną, która winna prowadzić do uszanowania dobra osoby i zabiegania o jego zachowanie i pomnożenie. Solidarność jest postawą moralną człowieka okazywaną w życiu społecznym, pod wpływem której człowiek przyjmuje zyczliwe nastawienie do bliźniego. Ujmując solidarność jako cnotę społeczną, można ją za Janem Pawłem II definiować jako „*mocną i trwałą wolę* angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego”¹.

Pojęcie solidarności pojawiło się w dziejach teologii jako wyraz poprawnych relacji międzyludzkich opartych na sprawiedliwości i miłości. Przypominając historię kształtowania się terminu „solidarność” Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* stwierdził, że najpierw dotyczyła ona kwestii robotniczej i obejmowała relacje między ludźmi pracy, a potem dopiero rozszerzała się na inne zakresy wzajemnych relacji międzyludzkich. „Tak więc zasada, którą dziś nazywamy zasadą solidarności, i której aktualność zarówno w porządku wewnętrznym każdego Narodu, jak i w porządku międzynarodowym przypomniałem w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, jawi się jako jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej. Mówi o niej wielokrotnie Leon XIII, nazywając ją – podobnie jak filozofia grecka – «przyjaźnią»; Pius XI używa tu niemniej znamiennego określenia: «miłość społeczna», zaś Paweł VI, włączając do tego pojęcia wielorakie współczesne wymiary kwestii społecznej, mówi o «cywilizacji miłości»”².

Mianem przyjaźni i miłości społecznej określa solidarność także *Katechizm Kościoła Katolickiego* dodając, że jest ona wymogiem ludzkiego i chrześcijańskiego braterstwa³. Definiując solidarność jako cnotę chrześcijańską, Jan Paweł II twierdzi, że winna ona być znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa⁴. Będąc zakorzeniona w tajemnicy trynitarnej, cnota ta pozwala na budowanie prawdziwie chrześcijańskiej społeczności, gdyż czyni ludzi braćmi i dziećmi jednego Boga ożywianych darem łaski. „W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania”⁵.

Żadna działalność ludzka, nawet ta dotycząca wymiaru gospodarczego, „nie może abstrahować od bezinteresowności, która szerzy i ożywia solidar-

¹ Por. SRS 38.

² CA 10.

³ Por. KKK 1939.

⁴ Por. SRS 40.

⁵ SRS 40.

ność oraz odpowiedzialność za sprawiedliwość i dobro wspólne w swoich różnych podmiotach i aktywnych uczestnikach”⁶. Benedykt XVI stwierdza też, że „powszechna solidarność, która jest faktem i dobrodziejstwem dla nas, jest również powinnością”⁷. Przypomina on, że „solidarność to przede wszystkim fakt, że wszyscy czują się odpowiedzialni za wszystkich, dlatego nie można jej odnosić jedynie do państwa”⁸. Solidarność zapewnia możliwość budowania odpowiedzialności we wspólnocie.

Podstawą zaistnienia cnoty solidarności jest odkrycie faktu różnego rodzaju współzależności osób w życiu społecznym i związania swego losu z losem innych. Z tego odkrycia rodzi się poczucie odpowiedzialności za drugiego, które przyjmuje kształt życzliwej troski o zapewnienie mu warunków integralnego rozwoju. Istotnym warunkiem zaistnienia solidarności w relacjach międzyludzkich jest wzajemne uznanie własnej podmiotowości i przypisywanie każdemu człowiekowi równej godności. Solidarność jest przejawem braterstwa i przyjaźni, które wykraczają poza relacje sprawiedliwości i mają swe źródło w miłości⁹.

Przykładem cnoty solidarności jest sam Chrystus, który stał się solidarny z ludzkością i unizając samego siebie, stał się człowiekiem, dzieląc los dziecka, emigranta, robotnika, nauczyciela i wychowawcy ludzkości oraz skazańca zawieszonoego na drzewie krzyża. Jan Paweł II stwierdził, że „ukrzyżowany Chrystus jest jakimś dowodem solidarności Boga z cierpiącym człowiekiem. Bóg staje po stronie człowieka”¹⁰. Przykład Chrystusa objawia człowiekowi jego najwyższe powołanie do miłości bliźniego, która nie jest tylko zewnętrznym nakazem, ale staje się wewnętrznym imperatywem, od wewnątrz popychającym człowieka do służenia bratu. Przez to bowiem osoba ludzka potwierdza przez to swoją wartość i ujawnia nadprzyrodzoną godność kogoś, kto został stworzony na obraz Trójjedynego Boga będącego komunią Osób. Chrystusowe oddanie się w ręce ludzi zapodmiotowane jest w Jego gotowości oddania Siebie Ojcu, by przywrócić na nowo świat do zamierzonego w stworzeniu obiegu miłości i doprowadzić do jego przeniknięcia Duchem Świętym ożywiającym wszystko miłością. Trynitarnie zakorzenienie ofiary Jezusa, pro-

⁶ CiV 38.

⁷ CiV 43.

⁸ CiV 38.

⁹ Por. J. Nagórny. *Solidarność*. W: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005 s. 490-499.

¹⁰ J a n P a w e ł I I. *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994 s. 63.

wadzące Go do uniżenia się w solidarności z ludźmi, ujawnia drogę osiągnięcia pełni człowieczeństwa przez bezinteresowny dar z siebie¹¹.

Rozwój rodziny ludzkiej możliwy jest jedynie dzięki zaangażowaniu wszystkich ludzi w budowanie wzajemnych relacji solidarności opartych na sprawiedliwości i wzajemnym poszanowaniu. Światłem oświetlającym takie dążenia chrześcijan jest tajemnica Trójcy Świętej będąca absolutną jednością Osób Boskich stanowiących czystą relacyjność. Pragnienie Boga przyłączenia ludzi do boskiej jedności jest elementem Objawienia, które ma na celu włączenie człowieka w nurt miłości powodującej pełną przejrzystość relacji i głęboką więź osobową. Dzięki posłudze Kościoła chrześcijanie mają dostęp do jedności z Bogiem poprzez sakramenty jednoczące z Chrystusem, poddające osobę działaniu Ducha Świętego i ukierunkowujące ją na pełnienie woli Ojca. Osoby Boskie, oddając się sobie nawzajem, nic nie tracą ze swej tożsamości i przenikając się wzajemnie ukazują sposób ubogacania się ludzi¹².

Solidarność jako cnota ma zatem wymiar społeczny nie tyle przez fakt służenia drugiemu człowiekowi, ale bardziej jeszcze przez pełne odsłonięcie relacyjnej natury człowieka, który jest z innymi i dla innych. Wyraził to Jan Paweł II, gdy podczas homilii w Gdańsku na Zaspie w 1987 roku wołał: „Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy «brzemię» dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich. Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności”¹³. Koniecznym dopełnieniem cnoty solidarności staje się społeczna zasada pomocniczości, która pozwala na zachowanie równowagi w relacjach między osobami i między instytucjami. Bowiem trzeba pamiętać, że „solidarność bez pomocniczości może łatwo zostać zredukowana do opiekuńczości, z drugiej strony zaś pomocniczość bez solidarności może wzmacniać formy egoistycznego preferowania interesów lokalnych”¹⁴.

¹¹ Por. SRS 40.

¹² CiV 54.

¹³ J a n P a w e ł II. *Homilia w czasie Mszy świętej dla ludzi pracy (12.06.1987)*. W: *Jan Paweł II w Polsce (8-14 czerwca 1987). Trzecia pielgrzymka do Ojczyzny*. Warszawa 1987 s. 114-115.

¹⁴ KNSK 351.

II. WYRAZ MIŁOŚCI SPOŁECZNEJ

Przezwyciężenie walki klas i rywalizacji między ludźmi rodzi się ze świadomości wspólnego pochodzenia od Ojca i przez to otwiera się na potrzeby rodziny ludzkiej, w której osoby są dla siebie braćmi i siostrami. Potwierdzając swoją własną godność w szacunku okazywanym bliźniemu, człowiek spełnia wieczny zamysł Boga, „aby stanowili jedno” (J 17, 22). Już sama świadomość wzajemnej zależności, leżąca u podstaw solidarności, prowadzi do przekonania, że pomaganie drugiemu przynosi równoczesną korzyść samemu pomagającemu. Wynika to nie tylko z faktu wspólnego tworzenia społeczności, ale też wskazuje na możliwości rozwojowe samej osoby świadczącej miłość. Przez troskę o innych odkrywa ona zdolność do współodpowiedzialności oraz uświadamia sobie, że potrzebuje innych osób i może przeżywać radość z przynależności do kogoś innego. Ponieważ w strukturze każdej miłości zawarta jest gotowość do dawania i umiejętność przyjmowania, dlatego dialogiczny charakter miłości, przez którą człowiek nawiązuje z innym relacje osobowe, ze swej natury rodzi wspólnotę, która się wzajemnie dopełnia i przyczynia do rozwoju osobowego¹⁵.

Solidarność jest wyrazem miłości społecznej, w której człowiek realizuje siebie przez świadczenie pomocy drugiemu. Oparcie solidarności na fundamencie podstawowej życzliwości, określanej też mianem miłości, zakłada zrozumienie wartości godności osoby ludzkiej i przyjęcie postawy, która została określona mianem „normy personalistycznej”. Oznacza to, że jedynym właściwym odniesieniem do osoby ludzkiej jest szacunek, przyjmujący formę miłości. Życzliwa postawa wobec drugiego, wyrażająca się w gotowości przychodzenia mu z pomocą, zawiera w sobie komponent bezinteresowności, ale też zakłada umiejętność odczytania, że właśnie miłość jest także tym, co rozwija samego dającego¹⁶.

Benedykt XVI, wskazując na potrzebę nowego ładu w ekonomii, podkreśla konieczność bezinteresowności, która otwiera człowieka na personalistyczny wymiar relacji społeczno-gospodarczych. W encyklice *Caritas in veritate* papież naucza: „Kiedy logika rynku oraz logika państwa zgodnie usiłują zachowywać monopol swoich własnych obszarów kompetencji, na dłuższą metę w stosunkach między obywatelami brakuje solidarności, uczestnictwa

¹⁵ Por. F. D'Agostino. *Sprawiedliwość między indywidualizmem a solidarnością*. „Communio” 2000 nr 5 s. 78-90.

¹⁶ Por. W. Kasper. *Solidarność jako rys charakterystyczny życia chrześcijańskiego w naszych czasach*. „Communio” 10:1990 nr 5 s. 57-67.

i poparcia, bezinteresownego działania, co jest czymś innym wobec *dać, aby mieć*, właściwym dla logiki wymiany, i to *dać z obowiązku*, właściwym dla logiki zachowań publicznych narzuconych przez prawo państwowe. Przewyciężenie niedorozwoju wymaga pracy nie tylko nad polepszeniem transakcji opierających się na wymianie, nie tylko nad przesunięciami struktur opiekuńczych natury publicznej, ale przede wszystkim nad stopniowym otwarciem się, w kontekście światowym, na formy działalności ekonomicznej charakteryzujące się elementami bezinteresowności i komunii¹⁷.

Solidarność jest zatem postawą, w której istotna jest umiejętność bezinteresownego dawania i znoszenia pewnych ciężarów nabierających swej sensowności w perspektywie nadziei zakładającej możliwość pozytywnej przemiany świata. W kontekście chrześcijańskim cnota solidarności oparta jest na miłości, która – będąc darem Boga dla człowieka – uzdalnia do składania ofiar i okazywania gotowości do daru z siebie. W ostatecznym rachunku solidarność jako cnota zakłada odniesienie do wiary religijnej, w której idea nagrody staje się istotnym elementem odniesienia do Boga. Solidarność, pozostając cnotą chrześcijańską, przekracza miarę konfesyjnej wartości moralnej, gdyż staje się nieodzownym fundamentem współdziałania międzyludzkiego. Choć ludzie nie są w stanie zbudować na ziemi idealnej społeczności, to jednak pragnienie oparcia codziennego postępowania na miłości przemienia rzeczywistość doczesną i staje się wyrazem odpowiedzialności za życie wieczne, do którego będą mieli wstęp ci, którzy zostaną pozytywnie osądzeni z miłości.

Przewyciężając napięcie między indywidualizmem a kolektywizmem solidarność wnosi w życie społeczne właściwą koncepcję osoby i wprowadza nowe ujęcie relacji między jednostką a społecznością¹⁸. Oparcie solidarności na przekonaniu, że istnieje dobro wspólne, prowadzi do poszukiwania pokojowego sposobu współdziałania z innymi, które może przynosić obustronną korzyść. Trzeba jednak zaznaczyć, że ów motyw korzyści nie jawi się jako coś oczywistego, czy natychmiastowego. Solidarność, odnosząc się do porządku osobowego, przekracza miarę doraźnych rachub ekonomicznych nastawionych na szybkie odnoszenie korzyści. Poprzez cnotę solidarności człowiek kształtuje w sobie bogatsze człowieczeństwo i stając się wrażliwym na drugiego, odkrywa nową jakość życia, która pozwala mu doznawać szczęścia przekraczającego miarę doraźnej przyjemności. Niekiedy owoc solidarności

¹⁷ CiV 39.

¹⁸ Por. J. N a g ó r n y. *Postanictwo chrześcijan w świecie*. T. 1. *Świat i wspólnota*. Lublin 1997 s. 193-197.

ujawnia się w długofalowej perspektywie, w której ważny jest sam rozwój osobowy jednostki i zapewnianie odpowiednich warunków dla rozwoju społeczności.

III. MIEJSCA FORMOWANIA SIĘ I UJAWNIANIA SOLIDARNOŚCI

Podstawowym miejscem kształtowania i ujawniania się solidarności jest rodzina, w której człowiek uczy się współzależności i gotowości do przekraczania siebie, by służyć drugiemu¹⁹. Dzielenie się rzeczami i poświęcanie innym swego czasu oraz zdolność do przebaczenia i ustąpienia bliźniemu wypływa nie tyle z rezygnacji ze swoich praw, ale z miłości i sprawiedliwości nakazujących danie drugiemu takiej samej miary, której się oczekuje dla siebie²⁰. Doświadczając przyjęcia i bezinteresownej troski ze strony rodziców i krewnych, dziecko uczy się odpowiadania miłością na potrzeby swoich bliskich i poszerza krąg osób, wobec których chce świadczyć dobro.

Solidarność objawia się w zakresie kształtowania relacji społecznych, promując godność osoby i zabiegając o wprowadzenie sprawiedliwości w dziedzinie zatrudnienia oraz podziału dóbr. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypominając, że „solidarność przejawia się przede wszystkim w podziale dóbr i w wynagrodzeniu za pracę”²¹, podkreśla jednak, że ta cnota wykracza poza wartości materialne i przejawia się w heroicznej miłości dzielącej się wiarą oraz więzią z Chrystusem, która niejednokrotnie była okupiona męczeństwem ze strony świętych²². Solidarność zawiera w sobie podejmowanie wysiłków na rzecz bardziej sprawiedliwego porządku społecznego, w którym napięcia będą mogły być łatwiej likwidowane i gdzie promuje się rozwiązanie konfliktów na drodze negocjacji i dialogu²³.

W sferze polityki solidarność wyraża się w czynnym zaangażowaniu w troskę o dobro wspólne. Owo zaangażowanie jest prawem i obowiązkiem obywateli, którzy mogą i powinni przyczyniać się do wzajemnego wspomaganie i ubogacania się darami duchowymi i materialnymi. Nieodzownym warunkiem urzeczywistniania solidarności jest współdziałanie z władzami państwowymi i samorządowymi oraz organizacjami pożytku publicznego. Przez to

¹⁹ Por. KNSK 246-247.

²⁰ Por. KKK 2224.

²¹ KKK 1940.

²² KKK 1942.

²³ Por. KKK 1940.

kształtuje się kultura troski o dobro wspólne i ujawnia oblicze społeczeństwa obywatelskiego, które umożliwia zaangażowanie wszystkich mieszkańców kraju w podejmowanie odpowiedzialności za losy ojczyzny. Solidarność jawi się przez to jako droga do pokoju, gdyż wyrównuje niesprawiedliwości i odrzuca myślenie naznaczone podziałami i wyzyskiem. Warunkiem realizowania solidarności na płaszczyźnie wspólnot i narodów jest wolność zapewniająca każdemu z uczestników życia społecznego równe prawa i warunki angażowania się w tworzenie dobra wspólnego²⁴.

W ramach wspólnoty jednego narodu solidarność przyczynia się do głębszego odczytywania więzi międzyludzkich. Jedną z cnót wspomagających rozwój współdziałania w ramach wspólnoty państwowej jest zdrowe poczucie patriotyzmu przynaglające do poznawania historii i wielkości narodu oraz uczenia się szacunku dla innych nacji. Na ten temat Jan Paweł II mówił w Gdyni: „Solidarność to znaczy sposób bytowania wielości ludzkiej, na przykład narodu, w jedności, w uszanowaniu wszystkich różnic, wszystkich odmienności, jakie pomiędzy ludźmi zachodzą, a więc jedność w wielości, a więc pluralizm, to wszystko mieści się w pojęciu solidarności. Sposób bytowania ludzkiej wielości mniejszej lub większej, całej ludzkości, poszczególne go narodu, bytowania w jedności godnej człowieka”²⁵.

Papież Benedykt XVI zwraca uwagę na potrzebę solidarności międzypokoleniowej, która bierze pod uwagę zasoby dóbr doczesnych i poszanowanie środowiska oraz promowanie wartości kulturowych. Owa solidarność wyraża się zatem na płaszczyźnie ekologicznej, prawnej, ekonomicznej, politycznej i kulturowej²⁶. Nadmierna eksploatacja bogactw naturalnych oraz rabunkowe podejście do przyrody w postaci niszczenia lasów i zasobów natury staje się wyrazem pokoleniowego egoizmu depczącem solidarność z ludźmi, którzy będą żyć w przyszłości. Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego w dokumencie *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej* wzywa zatem do pomagania społeczeństwu „w zrozumieniu konieczności ograniczania konsumpcji i w nabywaniu cnót umiarkowania oraz solidarności, a także gotowości do prawdziwych

²⁴ Por. A. D e r d z i u k. *Solidarność*. W: *Leksykon obywatela*. Red. S. Serafin, B. Szmulik. Warszawa 2008 s. 27-28.

²⁵ J a n P a w e ł II. *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do ludzi morza (11.06.1987)*. W: *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II. Pielgrzymki do Ojczyzny*. T. 2. Kraków 1999 s. 446.

²⁶ Por. CiV 48.

ofiar”²⁷. Zarazem trzeba ostrożnie podchodzić do haseł ekoterrorystycznie nastawionych obrońców przyrody, którzy chroniąc rzadkie gatunki roślin i zwierząt są gotowi dopuszczać zabijanie dzieci w łonach matek.

Szczególnie istotną kwestią jest solidarność między narodami i państwami, które muszą sobie uświadomić konieczność współdziałania wynikającą ze wzajemnej zależności. Globalizacja oddziaływań gospodarczych i ekologicznych domaga się globalizacji solidarności, która zapewni wszystkim ludziom dostęp do dóbr tego świata²⁸. W tym zakresie należy zwrócić uwagę na rolę mediów, które przekazując informacje formują świadomość ludzi w wymiarze dobra wspólnego. Świat, który stał się globalną wioską, w dużej mierze zależy od twórców przekazu medialnego, którzy mogą budować solidarność lub też eskalować konflikty. Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu, podejmując refleksję nad oddziaływaniem mediów, stawia dramatyczne pytanie: „Czy przyszła «sieć», zamiast być globalną wspólnotą, stanie się ogromną, rozdrobnioną zbiorowością odosobnionych jednostek – ludzkich owadów zamkniętych w swoich kokonach – które wymieniają informacje zamiast porozumiewać się z sobą nawzajem? W takim świecie cóż stanie się z solidarnością, co stanie się z miłością?”²⁹. Katechizm przypomina, że „solidarność jawi się jako konsekwencja prawdziwej i słusznej informacji oraz swobodnej wymiany myśli, które sprzyjają poznaniu i poszanowaniu drugiego człowieka”³⁰.

Uczestnictwo w życiu społecznym poprzez przynależność do różnych organizacji lub partii zakłada gotowość do solidarnej troski o realizację wspólnych celów. Wśród różnych form solidarności w życiu obywatela można wskazać gotowość do dzielenia się rzeczami materialnymi zbieranymi w czasie zbiórek społecznych i akcji charytatywnych, śpieszenie z pomocą ludziom znajdującym się w wielkiej potrzebie oraz okazywanie wsparcia moralnego i prawnego w obliczu zagrożenia utraty istotnych wartości. Solidarność objawia się też poprzez wspólne działania w osiąganiu dobrego celu.

²⁷ Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego. *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*. Watykan 1988 nr 26.

²⁸ Por. J. G o c k o. *Potrzeba nowej solidarności. Moralno-społeczne implikacje globalizacji*. W: *Wezwanie do pojednania w perspektywie Jubileuszu Roku 2000. [Materiały z sympozjum KUL, 6-7 grudnia 1999]*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin 2000 s. 242-243.

²⁹ Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu. *Etyka w środkach społecznego przekazu*. Watykan 2004 nr 29.

³⁰ KKK 2495.

W tym kontekście papież Jan Paweł II w adhortacji dotyczącej posłannictwa świeckich podkreśla znaczenie wolontariatu, jako formy bezinteresownego zaangażowania się w pomoc potrzebującym. „Paradoksalnie, miłość ta staje się tym bardziej potrzebna, im bardziej instytucje rozwijając swą skomplikowaną strukturę organizacyjną wysuwają roszczenia do opanowania wszystkich dostępnych dziedzin życia, co doprowadza do tego, że same padają ofiarą bezosobowego funkcjonalizmu, przerostu biurokracji, niesprawiedliwych, prywatnych interesów, łatwej i ogarniającej całą instytucję beczynności”³¹. W podobnym tonie wypowiada się Benedykt XVI, gdy promuje wolontariat jako formę szkoły życia uczącej solidarności oraz gotowości do dawania nie tylko czegoś, ale siebie samych. Przez to młodzi ludzie sprzeciwiają się antykulturze śmierci, która prowadzi do koncentracji jedynie na własnych sprawach³².

Najwyższą formą solidarności jest gotowość do dzielenia z kimś jego losu i znoszenie sytuacji, które stały się jego udziałem. Jan Paweł II wskazał na formę solidarności w postaci wyobraźni miłosierdzia, która oznacza zdolność do wczucia się w los drugiego i umiejętność znalezienia sposobu przyjścia mu z pomocą³³. Poprzez postawę solidarności człowiek, okazując innemu współczucie, nie poniża jego godności, ale traktując go jak brata wyraża swoje zrozumienie i odkrywa kreatywność miłości zdolnej do zaradzenia napotykanym wyzwaniom. Solidarność, która stała się też nazwą związku zawodowego, jest dziś szczególnie potrzebna jako ewangeliczne przynaglenie do ponownego odkrycia wzajemnej zależności wszystkich ludzi będących dziećmi jednego Ojca w niebie³⁴.

BIBLIOGRAFIA

- B e n e d y k t XVI: Encyklika *Caritas in veritate*. Watykan 2009.
B e n e d y k t XVI: Encyklika *Deus caritas est*. Watykan 2005.
D’A g o s t i n o F.: Sprawiedliwość między indywidualizmem a solidarnością. „Communio” 2000 nr 5 s. 78-90.

³¹ ChL 41.

³² Por. DCE 30.

³³ Por. A. D e r d z i u k. *Wyobraźnia miłosierdzia*. „Ethos” 17:2004 nr 1-2 s. 381-395.

³⁴ Por. J. T i s c h n e r. *Etyka Solidarności*. Kraków 2005 s. 35-36.

- D e r d z i u k A.: Solidarność. W: Leksykon obywatela. Red. S. Serafin, B. Szmulik. Warszawa 2008 s. 27-28.
- D e r d z i u k A.: Wyobrażenia miłosierdzia. „Ethos” 17:2004 nr 1-2 s. 381-395.
- G o c k o J.: Potrzeba nowej solidarności. Moralno-społeczne implikacje globalizacji. W: Wezwanie do pojednania w perspektywie Jubileuszu Roku 2000. [Materiały z sympozjum KUL, 6-7 grudnia 1999]. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin 2000 s. 237-250.
- J a n P a w e ł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Watykan 1988.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Centesimus annus*. Watykan 1991.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Watykan 1987.
- J a n P a w e ł II: Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do ludzi morza (11.06.1987). W: Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II. Pielgrzymki do Ojczyzny. T. 2. Kraków 1999 s. 446.
- J a n P a w e ł II: Homilia w czasie Mszy świętej dla ludzi pracy (12.06.1987). W: Jan Paweł II w Polsce (8-14 czerwca 1987). Trzecia pielgrzymka do Ojczyzny. Warszawa 1987 s. 111-117.
- J a n P a w e ł II: Przekroczyć próg nadziei. Lublin 1994.
- K a s p e r W.: Solidarność jako rys charakterystyczny życia chrześcijańskiego w naszych czasach. „Communio” 10:1990 nr 5 s. 57-67.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań 1994.
- Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego. Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej. Watykan 1988.
- N a g ó r n y J.: Posłannictwo chrześcijan w świecie. T. 1. Świat i wspólnota. Lublin 1997.
- N a g ó r n y J.: Solidarność. W: Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005 s. 490-499.
- Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu. Etyka w środkach społecznego przekazu. Watykan 2004.
- T i s c h n e r J.: Etyka Solidarności. Kraków 2005.

SOLIDARITY AS A SOCIAL VIRTUE

S u m m a r y

This paper discusses the notion of solidarity defined as a social virtue and as an attitude displayed by a Christian. John Paul II defined solidarity as „*strong and lasting will to get engaged for the benefit of the common good, that is the good of all people and of each person.*” Apart from the presentation of the semantic scope of the notion of solidarity and the outline of its historical development in theological studies, the paper presents solidarity as a virtue – an actual manifestation of love towards one’s community: it serves the common good, but it also enriches the person who loves his community. The family and the international community are those areas where solidarity is best visible and where it grows. Solidarity manifests itself through political engagement, care for the poor and through patriotic attitudes.

Translated by Konrad Klimkowski

Słowa kluczowe: teologia moralna, solidarność, aretologia, patriotyzm.

Key words: moral theology, solidarity, aretology, patriotism.

JERZY GOCKO SDB

OD *SOLLICITUDO REI SOCIALIS*
DO *CARITAS IN VERITATE*.
SOLIDARNOŚĆ KLUCZEM DO KWESTII SPOŁECZNEJ?

Od ukazania się pierwszej encykliki społecznej *Rerum novarum* papieża Leona XIII, na przestrzeni ponad 100 lat, tym, co ciągle zajmuje uwagę Kościoła, jest szukanie odpowiedzi na pojawiające się kwestie społeczne. Jeśliby prześledzić główną linię rozwojową encyklik społecznych, to bez trudu da się zauważyć, że są one próbą rozwiązania zdiagnozowanych przez poszczególne dokumenty kwestii społecznych.

Czym jest zatem kwestia społeczna? Należy przez nią rozumieć zjawiska o dużym, najczęściej globalnym zasięgu, które powodują jakiś rodzaj dysfunkcji społecznej czy dezorganizację życia społeczeństwa i które stają w centrum zainteresowania społecznego.

Każda epoka historyczna ma specyficzną kwestię społeczną bądź kwestie społeczne, np. niewolnictwo, poddaństwo, proletaryzm, nieproporcjonalny rozkład bogactwa, opisywany jako konflikt Północ-Południe, kwestia ekologiczna. W XIX w., a więc w okresie rozwoju nauki społecznej Kościoła, kwestia społeczna sprowadzała się głównie do kwestii robotniczej.

Obecnie wskazuje się na jej światowy wymiar opisywany pojęciem globalizacji. Zwraca się tutaj uwagę także na różne formy neokolonializmu: gospodarczego, ideologicznego, kulturalnego i politycznego. Do światowej kwestii społecznej zaliczyć należy także międzynarodowe zadłużenie i kryzys demograficzny. Kwestią społeczną, w obliczu której stoi dzisiejszy świat i która stała się wyzwaniem dla współczesnej nauki społecznej Kościoła, jest nie-

Dr hab. JERZY GOCKO SDB, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej KUL; adres do korespondencji: ul. Kalinowszczyzna 3, 20-129 Lublin; e-mail: Jerzy@Gocko.pl

wątpliwie obecny kryzys finansowy obejmujący swym zakresem ekonomię światową.

Przedmiotem dalszej naukowej refleksji będzie próba spojrzenia na zasadę (cnotę) solidarności jako możliwe narzędzie jeśli nie rozwiązania, to przynajmniej zminimalizowania współczesnych zagrożeń w zakresie życia społecznego, odniesionych przede wszystkim do wymiaru ekonomicznego. Próba ta zostanie dokonana na kanwie rozwoju nauczania społecznego Kościoła na przestrzeni dwóch dekad, tj. od wydania encykliki *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II (30 grudnia 1987) do ukazania się ostatniej encykliki społecznej *Caritas in veritate* Benedykta XVI (7 lipca 2009). Rozważania te staną się także okazją do analizy porównawczej obu dokumentów pod kątem rozumienia i możliwości aplikacyjnych solidarności jako zasady regulującej działalność gospodarczą w wymiarze zarówno mikro-, jak i makrospołecznym. Pomocne w tym względzie będzie także ukazanie znaczenia zasad życia społecznego i wartości podstawowych dla dyskursu w obrębie nauki społecznej Kościoła, a także odniesienia do jej profetyczno-krytycznego wymiaru oraz teologicznej reorientacji.

I. SOLIDARNOŚĆ NA PROGU XXI WIEKU – NOWE HORYZONTY I WYZWANIA

Jako *terminus a quo* niniejszego opracowania przyjęto encyklikę *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II. Uczyniono tak, aby podkreślić, że właśnie od tego okresu, w szczególny sposób w nauczaniu Kościoła, zaczęto zwracać uwagę na wymiar ogólnoswiatowy kwestii społecznej. Zresztą, sama encyklika wpisuje się w pewien ciąg nauczania Kościoła o integralnym rozwoju, którego punktem centralnym stała się encyklika *Populorum progressio* Pawła VI (26 marca 1967). Dokument ten koncentruje się na dwóch istotnych kwestiach, stanowiących wówczas przedmiot troski nauczania społecznego Kościoła, a mianowicie na integralnym rozwoju człowieka oraz solidarnym rozwoju ludzkości. Paweł VI, pragnąc przekonać adresatów dokumentu o pilnej potrzebie solidarnego działania, ukazuje rozwój w kluczu antropologicznym, tzn. jako przejście od warunków życia mniej ludzkich do warunków bardziej godnych człowieka. Dokonywać się to winno nie tylko na płaszczyźnie ekonomicznej i technicznej, ale również w odniesieniu do pozostałych

wymiarów egzystencji człowieka, łącznie z wartościami duchowymi. Paweł VI używa w tym kontekście określenia „pełny humanizm”¹.

Doświadczenia ostatniego półwiecza, związane z przyjętymi modelami rozwoju oraz procesami gospodarczymi, wytworzyły nową jakość w relacjach społecznych, które doprowadziły do powstania ogólnoświatowego systemu gospodarczego. Choć powiązania ekonomiczne różnych, nieraz odległych, części świata istniały zawsze, to jednak owe procesy kształtowania się sieci wzajemnych zależności stały się szczególnie dynamiczne. Towarzyszyło im postępujące zacieśnianie więzi gospodarczych w szerszym – niż tylko lokalny – zakresie, a także szybki przepływ kapitału i migracja pracobiorców. Zostało wypracowanych przy tym szereg ponadnarodowych programów ekonomicznych i powstało wiele wspierających je organizacji.

Wydawać by się mogło, że ten nowy globalny wymiar wzajemnych współzależności i powiązań sprzyjać będzie racjonalnym postawom odpowiedzialności i solidarności nie tylko w wymiarze międzyludzkim, ale także w szerszej perspektywie relacji międzynarodowych. Jest to tym bardziej konieczne, że obecnie nie da się już traktować poszczególnych struktur społeczno-gospodarczych odrębnie, gdyż nigdy nie występują one w izolacji, lecz zawsze w funkcjonalnym i terytorialnym powiązaniu. Takie też były oczekiwania nauczania społecznego Kościoła, wyrażane w dokumentach społecznych tamtego czasu. O nową międzynarodową solidarność dobitnie apelował Jan Paweł II, gdy pisał: „Współzależność winna przekształcić się w solidarność opartą o zasadę, że dobra stworzone przeznaczone są dla wszystkich [...]. Przewyciężając wszelkiego typu imperializmy i dążenia do utrzymania własnej hegemonii, narody silniejsze i lepiej wyposażone winny poczuwać się do moralnej odpowiedzialności za inne narody, co prowadziłoby do powstania prawdziwego systemu międzynarodowego, działającego na zasadzie równości wszystkich ludów i niezbędnego poszanowania właściwych im różnic”².

W słowach Papieża widać wyraźnie, że katolicka nauka społeczna, mówiąc o współzależności w płaszczyźnie globalnej, odwołuje się nie tylko do godności i wolności osoby ludzkiej, ale także do równości wszystkich narodów, do jedności całej rodziny ludzkiej, do potrzeby dążenia do wspólnego dobra w skali międzynarodowej, do powszechnego przeznaczenia dóbr ziemskich,

¹ P a w e ł V I. Encyklika *Populorum progressio* nr 42. Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce: Jedność 2005 nr 98.

² J a n P a w e ł II. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* nr 39.

które mają służyć wszystkim ludziom, a także do wspólnego dobra każdego narodu oraz imperatywu solidarności i sprawiedliwości rozdzielczej.

Równowaga ta oprzeć się musi na zdrowych strukturach, dlatego w dokumentach Kościoła postuluje się powstanie „systemu międzynarodowego”, który służyłby ochronie praw wszystkich ludów. Chodzi tutaj o to, „by w miarę wzrastającego umiędzynarodowienia gospodarki powstawały odpowiednie i skutecznie działające międzynarodowe organy kontrolne i kierownicze, dzięki którym gospodarka służyłaby dobru wspólnemu”³. Jest to tym bardziej konieczne, bowiem – jak się wydaje – niemożliwa jest prawdziwa globalizacja, a tym samym zdrowa ekonomia bez odpowiedniej woli politycznej.

Z drugiej strony sama solidarność urzeczywistnia się na wielu poziomach życia politycznego. W pierwszej kolejności dokonuje się to poprzez akty prawne, takie jak konstytucja, zasady społecznej gospodarki rynkowej, solidarność pokoleniową, struktury państwa opiekuńczego, formy pomocy rodzinie, wyrównywanie szans rozwoju regionalnego, czy solidarność z rodakami zamieszkałymi poza granicami kraju. Solidarność może być także urzeczywistniana w sferze funkcjonowania instytucji publicznych, od których zależy jakość porządku konstytucyjnego, to, czy konstytucja pozostaje konstytucją papierową, czy też jest konstytucją faktycznie wiążącą. W końcu zasada solidarności może być realizowana poprzez działania społeczeństwa obywatelskiego, a więc działania solidarnych obywateli, w poszanowaniu przyjętych na siebie zobowiązań, dla których podstawę stanowią umowy społeczne, a po ich zawarciu, wymienione tu na pierwszym miejscu regulacje konstytucyjne. Ważną formą solidarności są także spontaniczne zachowania czy reakcje na trudne sytuacje, w jakich znaleźli się współobywatele.

Dla K. Wojtyły solidarność była, oprócz sprzeciwu, jedną z zasad konstytutywnych personalistycznej kategorii uczestnictwa. Wówczas jest ona odpowiedzią na rozpoznany fakt współzależności i jawi się jako naturalna konsekwencja faktu, że człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. Wyraża się w stałej gotowości przyjmowania i realizowania przez każdego tego, co do niego należy i to w odniesieniu do dobra całości, czyli dobra wspólnego⁴.

³ J a n P a w e ł II. Encyklika *Centesimus annus* nr 58.

⁴ Por. K. W o j t y ł a. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1985² s. 323-366. Por także: J. N a g ó r n y. *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym. Refleksja nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II ze szczególnym uwzględnieniem adhortacji „Christifideles laici”*. „Roczniki Teologiczne” 38-39:1991-1992 z. 3 s. 7-23.

II. ZNACZENIE I WARTOŚĆ SOLIDARNOŚCI

Tezę, że solidarność można, a nawet trzeba, współcześnie traktować jako klucz do kwestii społecznej, uzasadnić można nie tylko z perspektywy przeobrażeń, jakim podlegało samo rozumienie kwestii społecznej, w tym wypadku uznanie jej globalnego wymiaru. Uzasadnienie powyższej tezy winno pójść także po linii ukazania roli, jaką obecnie odgrywa sama zasada solidarności. Jest ona bowiem czymś więcej aniżeli nowoczesną formą ideału „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego”, a więc ideału braterstwa i współpracy w oparciu o wzajemność, równe prawa i obowiązki, wyrównanie szans oraz pomoc w trudnych sytuacjach życiowych. Solidarność jest jednym z istotnych elementów kapitału społecznego. Jej realizacja nie tylko pozwala na uniknięcie kosztów konfliktów i walki interesów indywidualnych i grupowych. Wyrównanie szans, pomoc i solidarność sprzyja ujawnieniu zdolności, talentów oraz służących wzrostowi społecznemu motywacji. Solidarność w sposób oczywisty wzmacnia więzi oraz zaufanie społeczne. Wreszcie, solidarność jest istotnym czynnikiem nadziei na realizację zamierzeń, a w związku z tym jest eliminacją bierności i apatii, wycofania się i rezygnacji.

Kompendium nauki społecznej Kościoła zauważa, że solidarność w takim rozumieniu pełni funkcję „zasady społecznej, porządkującej działanie instytucji, zgodnie z którą «struktury grzechu», panujące w stosunkach między osobami i narodami, powinny zostać przezwyciężone i przemienione w struktury solidarności, poprzez stworzenie albo odpowiednie zmiany praw, reguł rynku, przepisy”⁵. Stworzenie takowych struktur solidarności nie dokona się jednak bez wzbudzenia i pogłębienia powszechnej solidarności i współodpowiedzialności międzyludzkiej. Jan Paweł II mówił w tym kontekście o rozwoju „globalnej kultury solidarności”, która miała równoważyć postępującą globalizację rynku⁶. W przeciwnym razie globalizacja bez solidarności wytwarzać będzie nowy rodzaj nierównowagi ekonomicznej, a także przedłużanie i powiększanie niesprawiedliwości.

Solidarność polega na wiązaniu sił (*solidare* – znaczy zgęszczać, wiązać wzajemnie, spajać), aby wspólnie osiągnąć cele i zamiary, które zgodnie ze społeczną naturą człowieka ukryte są w jego wnętrzu; one tworzą fundujące jedność rdzenie wspólnej przynależności i wspólnej pracy poszczególnych

⁵ *Kompendium nauki społecznej Kościoła* nr 193.

⁶ J a n P a w e ł II. *Przem. Rozwój, globalizacja, dobro człowieka* (Watykan, 2 maja 2000) nr 3. *OsRomPol* 21:2000 nr 6 s. 39-40; t e n ż e. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* nr 39-40.

ludzi. Te siły, zdolności i możliwości pojedynczych ludzi są bardzo różne. Odnosi się to do wszystkich wspólnot i zrzeczeń, zarówno do wspólnoty narodów, jak i rodziny, tak samo do państwa jak instytucji społecznych. Tylko wtedy powstaje owa jedność, która jest czymś więcej od sumy części, gdy ludzie wiążą swoje siły, gdy mocni i słabi łączą się solidarnie i wspólnie pracują dla urzeczywistnienia celów gospodarczych, społecznych, kulturowych i politycznych⁷.

Zakorzeniona w naturze człowieka solidarność nie oznacza tego samego, co *caritas* lub miłość bliźniego. Z pewnością: solidarność i miłość bliźniego są ze sobą spokrewnione, ale byłoby to zawężenie pojęcia, gdyby chciał rozumieć przez solidarność przede wszystkim występowanie lub ujmowanie się za sprawami skrzywdzonych, ubogich i cierpiących [jakąkolwiek] biedę. Interpretacja etyki solidarności jako „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich” również nie dotyka samego jądra sprawy. Solidarność nie może być interpretowana jako pomoc, którą należy okazać ubogim i cierpiącym biedę. Solidarność raczej znaczy, że wszyscy, mocni i słabi, muszą zebrać siły, ponieważ wszyscy są zdani wzajemnie na siebie. Solidarność jest społeczną zasadą prawa, która domaga się współodpowiedzialności zarówno państwa jak i wszystkich obywateli dla dobra całości⁸.

W tym miejscu wydaje się być zrozumiałe, dlaczego zasada solidarności nazywana bywa jedną stroną medalu, którego odwrotną stroną jest zasada pomocniczości. Solidarność nie jest wygodnym hamakiem, polega raczej na tym, że osoby odbudowują obszary życia społecznego oraz dźwigają wzajemną troskę i odpowiedzialność z własnej inicjatywy i w łączności ze sobą. Również ten, któremu nie brak zdolności i sił, może dać wyraz tej [solidarności] tylko wówczas, jeśli i inni, którzy mają mniejsze względnie inne zdolności i moce, współdziałają z nim i wnoszą możliwy dla nich wkład w powodzenie całości. Wspólna odpowiedzialność nie jest – zgodnie ze znaczeniem tego pojęcia – jakąś drogą jednokierunkową; ona zobowiązuje wszystkich. Solidarna społeczność domaga się nie tylko społecznie sprawiedliwego rozdziału obciążeń, lecz w takim samym stopniu gotowości wszystkich do włożenia wkładu w urzeczywistnienie wspólnych zamiarów i celów. Ona jest

⁷ Por. B. S u t o r. *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*. Tł. A. Marcol. Warszawa: „Kontrast” Wydawnictwo Fundacji ATK 1994 s. 40-43.

⁸ Por. A. R a u s c h e r. *Źródła idei solidarności*. Tł. J. Jagiełło. W: *Idea solidarności dzisiaj*. Red. W. Zuziak. Kraków: Wydawnictwo PAT 2001 s. 27. Por. także: W. S u r m i a k. *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009 s. 65-89.

przeciwieństwem społeczeństwa, w którym każdy nastawiony jest jedynie na własną korzyść, w którym rządzi egoizm, a także egoizm grupowy, w którym wreszcie regulacje określone pierwotnie przez solidarność, zostały sprowadzone do przywilejów i subtelnych mechanizmów wyzysku.

III. W NURCIE TRADYCJI

Postrzeganie solidarności jako klucza do kwestii społecznej ma już swoją stosunkowo długą historię, do tego stopnia, że niektórzy przedstawiciele katolickiej nauki społecznej całą tę naukę określali jako solidaryzm, w odróżnieniu od liberalizmu i socjalizmu. W pierwszej kolejności należy wymienić tu Heinricha Pescha SJ, który w tomie I wydanego w 1905 r. swego pięciotomowego podręcznika ekonomii *Lehrbuch der Nationalökonomie* ukazuje zarys systemu społecznego zwanego solidaryzmem, będącego jakąś formą przysłowiowej „trzeciej drogi” między kolektywizmem a liberalizmem⁹. Istotą solidaryzmu było przekonanie, że człowiek jest pierwotnie istotą społeczną, że może się rozwijać i urzeczywistnić swoje cele tylko w łączności z innymi ludźmi. Znaczący to, że rozwój jednostki i jej pomyślność są uwarunkowane przez rozwój i dobro całej społeczności. Pesch nazywa to „faktyczną solidarnością”¹⁰.

Podobnie ważny jest pogląd, że społeczność państwa jest „moralnym organizmem”, „jednością etycznych, wolnych istot”. Ze względu na swoje wiekuiste przeznaczenie, pojedynczy człowiek jest celem dla samego siebie; jest on obdarowany przyrodzonymi prawami, które nie pochodzą ze społeczeństwa, natomiast muszą być przez nie uznane i chronione. Dlatego pojedynczy człowiek ma i zachowuje w społeczeństwie samodzielność i jest odpowiedzialny za samego siebie. Jest jednak zobowiązany do respektowania dobra wspólnego przez podjęcie obowiązków wynikających ze sprawiedliwości i mając na względzie pomyślność bliźnich. Pesch przywiązuje przy tym wielką wagę do twierdzenia, że solidarność nie jest wyłącznie sprawą przekonania, wyczucia społecznego, lecz musi się dokonywać także w prawno-organizacyjnej rzeczywistości międzyludzkich związków. Wszyscy i każdy z osobna są we wspólnocie zobowiązani względem pomyślności i cierpienia całości,

⁹ *Lehrbuch der Nationalökonomie*. T. 1-5. Freiburg im Br. 1905-1923.

¹⁰ Szerzej na temat ujęcia H. Pescha zob.: Z. W a l e s z c z u k. *System solidaryzmu Heinricha Pescha*. „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1:2001 s. 156-191.

i muszą działać na jej rzecz swoimi siłami i mieniem. Nikt nie może i nie wolno mu zwolnić się z tego obowiązku lub tylko chcieć partycypować w korzyściach, a ciężary przerzucać natomiast na innych. Te zasady obowiązywały w społeczności agrarnej, obowiązują również w społeczeństwie przemysłowym, wyposażonym w system zabezpieczeń społecznych i regulacje społeczno-polityczne.

Tym, który kontynuował rozpoczęte przez Pescha badania nad solidaryzmem i który znacząco pogłębił jego rozumienie, był Gustav Gundlach. W programowym artykule opublikowanym w 1931 r. w encyklopedii powszechnej, określił on solidaryzm jako „system społeczny, który czyni z solidarnej więzi każdej wspólnoty z jej członkami i członków z ich wspólnotą nadrzędną zasadę międzyludzkiego współżycia”. Podczas gdy indywidualizm widzi w jednostce klucz do interpretacji społeczeństwa, a kolektywizm w kolektywie, solidaryzm obiera sobie za punkt wyjścia „naturę ludzką, która jest w swej istocie społeczna”. Gundlach czyni przy tym aluzję do sformułowania Pescha: człowiek w centrum społeczności. Niemiecki etyk społeczny starał się potem coraz lepiej wydobyć personalistyczny rdzeń zasady solidarności i przez to wznieść zaporę nie tylko dla wszelkiego kolektywizmu, lecz również dla systemów autorytarnych i centralistycznych. To właśnie osoby w solidarnej więzi i odpowiedzialności urzeczywistniają wspólne cele życia społecznego. W szóstym wydaniu encyklopedii (1962) Gundlach rozwija ten punkt widzenia w dwóch artykułach: „Katolicka nauka społeczna” i „Zasada solidarności”. Jego idea, wedle której to osoba ludzka jest źródłem i celem życia społecznego, weszła przez Piusa XII do społecznego przepowiadania Kościoła¹¹.

IV. W PERSPEKTYWIE *CARITAS IN VERITATE*

Do tezy, że ogólnoświatowa kwestia rozwoju i globalizacji jest tak samo ważnym pytaniem, jakim w 1891 r. było pytanie o kwestię robotniczą, nawiązuje ostatnia encyklika społeczna Benedykta XVI *Caritas in veritate*. Już sam tytuł może wprawić w zdumienie. Do tej pory bowiem pierwsze słowa wszystkich encyklik społecznych wskazywały na ich materialny przedmiot, np. *Rerum novarum* wskazuje na nową kwestię – kwestię robotniczą, *Populo-*

¹¹ Por. J. H ö f f n e r. *Chrześcijańska nauka społeczna*. Tł. S. Pyszka. Kraków: WAM [b.r.w.] s. 30.

rum progressio – na postęp w rozwoju narodów itd. Tytuł *Caritas in veritate* jasno określa przedmiot formalny, czyli specyficzną dla encykliki perspektywę, w której ujęta zostaje główna myśl dokumentu, a więc to, co zostało jasno określone już w adresie encykliki: „integralny rozwój człowieka w miłości i prawdzie”.

Punktem centralnym encykliki jest troska o solidarny i całościowy rozwój, który tylko wówczas jest w pełni ludzki, gdy jest wolny, gdy urzeczywistnia się we wspólnocie i gotowości ponoszenia odpowiedzialności za wspólnotę; gdy jest motywowany miłością osadzoną na racjonalności i kierowany prawdą. W tym kontekście Papież podaje definicję katolickiej nauki społecznej, w której podkreśla nowy element: „*Caritas in veritate in re sociali*”¹².

Benedykt XVI powtarza za Pawłem VI, że przyczyny niedorozwoju tkwią w *słabości ludzkiej woli*, która zaniedbuje solidarność, w *słabości myśli*, nie zawsze dobrze ukierunkowującej pragnienie, a nade wszystko w „braku braterstwa między ludźmi, między narodami”¹³. Z kolei w nawiązaniu do Jana Pawła II Papież podkreśla, że pełne spectrum społeczne obejmuje nie dwa, jak się powszechnie przyjmuje, lecz trzy podmioty. Oprócz rynku i państwa, a więc oprócz dwu podmiotów, o których ważność dziś wszędzie toczy się spór – „mniej” jednego, czy „więcej” drugiego – istnieje jeszcze społeczeństwo obywatelskie.

Postulat do stworzenia szerszego systemu, obejmującego trzy podmioty: rynek, państwo oraz społeczeństwo obywatelskie, jest niezwykle ważny w kontekście niniejszych rozważań. Oznacza to, po pierwsze, spojrzenie na życie społeczne, zwłaszcza w wymiarze działalności ekonomicznej jako na rzeczywistość o wielu wymiarach. Po wtóre, jest wyrazem przekonania, że państwo samo nie jest w stanie unieść ciężaru troski o solidarność. Potrzebuje do tego społeczeństwa obywatelskiego¹⁴.

Akcent położony na społeczeństwo obywatelskie jest nowym elementem społecznego nauczania Kościoła. Jest ono w obecnych warunkach nieodzowne w urzeczywistnianiu sprawiedliwości. Społeczeństwo obywatelskie wprowadza wymiar darmowości, „logikę daru bez kompensaty”¹⁵. „W epoce globalizacji działalność ekonomiczna nie może abstrahować od darmowości, która krzewi

¹² B e n e d y k t XVI. Encyklika *Caritas in veritate* nr 2 [dalej: CV].

¹³ CV 19.

¹⁴ Por. CV 38. Szerzej na temat teoretycznych konceptualizacji społeczeństwa obywatelskiego zob.: A. W u w e r. *Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania moralnego Kościoła*. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2011 s. 254-269.

¹⁵ CV 37.

i umacnia solidarność oraz odpowiedzialność za sprawiedliwość i dobro wspólne w różnych podmiotach i odgrywających główne role w osobach”¹⁶. Na całym świecie, co Papież artykułuje bardzo wyraźnie, ufność pokłada się najbardziej w logice wymiany, a przez to w rynku, tymczasem logika polityki, a nade wszystko logika daru okazują się nieodzowne¹⁷.

Spojrzenie na społeczeństwo obywatelskie z tej perspektywy uwydatnia jego potencjał w zakresie rozwoju. W nim bowiem właśnie Papież identyfikuje (podążając w refleksji za Janem Pawłem II) „najbardziej właściwe środowisko ekonomii: bezinteresowności i braterstwa”¹⁸, środowisko komunii. W tym stwierdzeniu wybrzmiewa odwołanie do chrześcijańskiej antropologii, antropologii solidarnej, według której człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez „bezinteresowny dar z siebie samego”¹⁹. Wynika to z faktu stworzenia go na podobieństwo Boga. Człowiek, *Imago Dei*, zaproszony jest do nieustannego dialogu z Bogiem i z drugim człowiekiem. W serce człowieka, na podobieństwo Boga, wpisane jest dążenie do składania całkowitego, bezinteresownego daru z siebie.

W tym kontekście społeczeństwo obywatelskie jawi się jako uprzywilejowana przestrzeń budowania braterstwa poprzez praktykę solidarności, pomocniczości, poprzez działania z innymi i dla innych, stwarza bowiem warunki brzegowe ku temu, gdyż z założenia bazuje na aktywności *podmiotowej*, podejmowanej dobrowolnie, zorientowanej na dobro wspólne: na dobro owego *my-wszyscy*. Jako takie ma szansę generować rozwój kompetencji społecznych i etycznych, uwrażliwiać na potrzeby innych, a osoby ku temu predysponowane inspirować i przygotowywać do kreatywności w dziedzinie gospodarki czy polityki.

Chrześcijanom przypada szczególna rola w społeczeństwie obywatelskim. Są nie tylko zobowiązani do praktykowania miłości bliźniego, także w wymiarze społecznym, ale i wielorako do tego uzdolnieni – jeśli sięgnąć do kluczowych w wywodzie Benedykta XVI uzasadnień teologicznych. Ów teologiczny charakter refleksji w dokumencie o charakterze społecznym wydaje

¹⁶ CV 38.

¹⁷ Por. U. N o t h e l l e - W i l d f e u e r. *Spółeczeństwo obywatelskie a logika daru. Nowe akcenty nauki społecznej w encyklice „Caritas in veritate”*. Tł. M. Szabat. W: *Spółeczeństwo, gospodarka, ekologia. Perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate”*. Red. S. Fel, M. Hulas, S. G. Raabe. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 89-106.

¹⁸ CV 38.

¹⁹ Por. Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nr 24; CV 24.

się współbrzmieć ze znajdującymi się w refleksji socjologicznej spostrzeżeniami, wedle których osoby religijne wnoszą znaczący wkład w tworzenie nie tylko etycznej, ale i aktywnej części społeczeństwa. Odwoływanie się do wątków teologicznych można by odczytywać jako wskazanie na specyfikę chrześcijaństwa i jego religijny potencjał w zakresie budowania ładu społecznego – nieodzownej wartości w dobie ogólnoswiatowej kwestii społecznej; w dobie globalizacji.

Spółczesne społeczeństwo obywatelskie tworzą przede wszystkim pojedyncze osoby, które podejmują decyzje o włączaniu się w organizacje czy działania wspólne z innymi. W wielu miejscach Benedykt XVI pisze o *potrzebie osób* zaangażowanych, kompetentnych, rozumiejących bezinteresowność i logikę daru. Wynika to z zasady *caritas in veritate*: to osoby urzeczywistniają w społeczeństwie potencjał miłości, to przede wszystkim one są „nośnikami” rozwoju.

Spółczesne społeczeństwo obywatelskie stanowi i powinno stanowić środowisko kształtowania się osób bezinteresownych, otwartych na wzajemny dar²⁰, gdyż tacy obywatele potrzebni są zarówno w strukturach międzynarodowych, jak i lokalnych, w dialogu z rynkiem i polityką. Ich rola ma polegać na „solidarnej obecności, towarzyszeniu, formacji i szacunku”²¹. Aktywność stymuluje powstawanie więzi społecznych, umacnianie kluczowego w społeczeństwie obywatelskim zaufania i reguł wzajemności, a zatem wpisuje się w proces powstawania kapitału społecznego. Ów zespół relacji zaufania, wiarygodności i poszanowania reguł jest nieodzowny w każdym życiu obywatelskim, o czym również przypomina Benedykt XVI²².

W świecie współczesnym istnieje wielkie zapotrzebowanie na postawy solidarności i braterstwa praktykowane właśnie w sferze rynku. Benedykt XVI stwierdza, że „w epoce globalizacji działalność ekonomiczna nie może abstrahować od darmowości, która krzewi i umacnia solidarność oraz odpowiedzialność za sprawiedliwość i dobro wspólne w różnych podmiotach i osobach, odgrywających główne role. Ostatecznie mowa jest o pewnej konkretnej i głębokiej formie demokracji ekonomicznej. Solidarność oznacza przede wszystkim, że wszyscy czują się odpowiedzialni za wszystkich, dlatego nie może jej ponosić jedynie państwo”²³.

²⁰ CV 39.

²¹ CV 47.

²² Por. CV 32, 35.

²³ CV 38.

*

Pojęcie solidarności ma dziś, bez wątpienia, pozytywny wydźwięk. Nie ulega wątpliwości, że aby sprostać zadaniom i ogromnym wyzwaniom, potrzeba więcej solidarności we wszystkich zakresach. Potrzeba solidarności wysokiej miary.

Człowiek współczesny jest tak bardzo skazany na solidarność, że musi zadbać i o to, by przekonująco przedstawiać fundamenty i treść ustaleń, które proponuje teologia moralna społeczna i katolicka nauka społeczna jako jej integralna część na bazie chrześcijańskiego rozumienia człowieka i społeczeństwa. W tym celu należy uczynić kategorię solidarności bardziej zrozumiałą i potrzebną, aby ludzie mogli ją pojąć i zaakceptować.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

- Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie. Poznań: Pallottinum 2002 s. 526-606.
- P a w e ł VI: Encyklika *Populorum progressio*. Watykan 1967.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Watykan 1988.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Centesimus annus*. Watykan 1991.
- B e n e d y k t XVI: Encyklika *Caritas in veritate*. Watykan 2007.
- J a n P a w e ł II: Przem. „Rozwój, globalizacja, dobro człowieka” (Watykan, 2 maja 2000). *OsRomPol* 21:2000 nr 6 s. 39-40.
- Papieska Rada „Iustitia et Pax”: Kompendium nauki społecznej Kościoła. Kielce: Jedność 2005.

II. Literatura

- H ö f f n e r J.: Chrześcijańska nauka społeczna. Tł. S. Pyszka. Kraków: WAM [b.r.w.].
- N a g ó r n y J.: Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym. Refleksja nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II ze szczególnym uwzględnieniem adhortacji *Christifideles laici*. „Roczniki Teologiczne” 38-39:1991-1992 z. 3 s. 7-23.
- N o t h e l l e - W i l d f e u e r U.: Społeczeństwo obywatelskie a logika daru. Nowe akcenty nauki społecznej w encyklice *Caritas in veritate*. Tł. M. Szabat. W: Społeczeństwo, gospodarka, ekologia. Perspektywa encykliki społecznej *Caritas in veritate*. Red. S. Fel, M. Hulaś, S. G. Raabe. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 89-106.
- P e s c h H.: Lehrbuch der Nationalökonomie. T. 1-5. Freiburg im Br. 1905-1923.
- R a u s c h e r A.: Źródła idei solidarności. Tł. J. Jagiełło. W: Idea solidarności dzisiaj. Red. W. Zuziak. Kraków: Wydawnictwo PAT 2001 s. 17-29.

- S u r m i a k W.: Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2009.
- S u t o r B.: Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej. Tł. A. Marcol. Warszawa: „Kontrast” Wydawnictwo Fundacji ATK 1994.
- W a l e s z c z u k Z.: System solidaryzmu Heinricha Pescha. „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1:2001 s. 156-191.
- W o j t y ł a K.: Osoba i czyn. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1985².
- W u w e r A.: Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania moralnego Kościoła. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2011 s. 254-269.

FROM *SOLLICITUDO REI SOCIALIS* TO *CARITAS IN VERITATE*
IS SOLIDARITY THE KEY TO THE SOCIAL QUESTION?

S u m m a r y

This paper tries to look at the principle (virtue) of solidarity as a potential tool for overcoming contemporary dangers of social life, especially in their economic aspect. The discussion concentrates on the historical development of the social teaching of the Church in the last two decades, that is from the announcement of John Paul II's encyclical *Sollicitudo rei socialis* (30 December 1987) until the publication of Benedict XVI's social encyclical *Caritas in veritate* (7 July 2009). The paper presents a comparative analysis of the two documents in question, focusing on their understanding of the concept of solidarity. Also, the paper proposes ways of its practical application as a principle that can regulate economic activities undertaken on the micro- and macro-social scale. The analysis developed in the paper also involves presenting the principles of social life and primary values as teleologically vital for the discourse within social teaching of the Church, along with the reference to the prophetic and critical aspects of that teaching, and to the change of orientation in moral theological studies it entails.

Translated by Konrad Klimkowski

Słowa kluczowe: solidarność, kwestia społeczna, nauczanie społeczne Kościoła, Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*.

Key words: solidarity, the social question, social teaching of the Church, John Paul II, the encyclical *Sollicitudo rei socialis*, Benedict XVI, the encyclical *Caritas in veritate*.

KS. KRZYSZTOF JEŻYNA

KOŚCIÓŁ A PRZEMIANY KULTUROWE GLOBALIZACJI

Zjawisko globalizacji jest procesem niezmiernie dynamicznym i rozwija się głównie dzięki mechanizmom rynkowym i technologii informacyjnej. Niemal wszyscy uważają, że globalizacja stwarza nowe uwarunkowania i wywiera piętno na ludzkiej świadomości, wartościowaniu i przeżywaniu egzystencji, a także kształtuje nowe wymiary kultury. W następstwie procesów globalizacji i nasilenia migracji ludności tworzą się nowe relacje i wymiana międzykulturowa.

Jednakże kwestią centralną globalizacji uczyniono jej aspekt ekonomiczny, problemy przemian kulturowych uznano początkowo za drugoplanowe. Również dokumenty nauczania społecznego Kościoła w początkowej fazie skoncentrowane były na sferze ekonomicznej, przemiany kulturowe analizując w mniejszym zakresie. Z czasem analityczna obserwacja przemian, analiza znaków czasu i przyjęcie ogólnych zasad postępowania wobec wynikających z globalizacji pozwoliły zauważyć problemy płynące z wymiany kulturowej.

Dostrzeżenie aspektu ekonomicznego i kulturowego zjawiska globalizacji zmusiło do podjęcia badań nad wpływem mechanizmów rynkowych na kulturę. Niemniej istotnym dla pogłębienia aspektu kulturowego globalizacji było podkreślenie wymiaru personalistycznego kultury, czyli wartości człowieka jako źródła wszelkiego ładu społecznego i wartości kultur ludzkich.

Powiązanie globalizacji z przemianami, jakie wywołuje w dziedzinie kultury, usprawiedliwia używanie określenia „globalizacja kultury”. Określenie to oznacza zarówno wynikające z globalizacji zmiany w mentalności współczes-

Ks. dr hab. KRZYSZTOF JEŻYNA, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej KUL; adres do korespondencji: ul. Ogrodowa 14, 20-075 Lublin; e-mail: krzycho@kul.pl

nego człowieka i przeżywanie egzystencji, jak również domaga się wskazania jej ambiwalencji i podjęcia moralnej oceny tych zjawisk i przemian.

I. GLOBALIZACJA A KULTURA

Kościół interesuje się globalizacją również z tego powodu, że w niebywale szybkim tempie globalizacja z procesu, który dotyczył wyłącznie sfery ekonomii, przerodziła się w zjawisko obejmujące również inne dziedziny życia i stała się niewątpliwie faktem kulturowym¹. W zdecydowanej mierze kształtowana jest przez czynniki ekonomiczne, dzięki postępowi technicznemu, przejawia się obecnie w takich dziedzinach, jak edukacja, stosunki pracy czy mentalność. Globalizacja wpływa na życie materialne i duchowe. Wprowadza tak wiele zmian w życie ludzkie, iż niektórzy, w tym również przedstawiciele Kościoła, określają ją mianem „rewolucji”².

Świadomość ogromnych przemian, jakie wstrząsają dzisiejszą gospodarką i światem, powoduje powstanie nowych sytuacji politycznych i kulturowych. Zauważyć można, że ludzkość weszła w nową fazę historii, w której gospodarka rynkowa opanowała prawie cały świat, a wskutek tego zdecydowanie wzrosła wzajemna zależność systemów gospodarczych i społecznych. Jan Paweł II źródła procesu upatrywał w upowszechnieniu na całym globie mechanizmów rynkowych i globalizacji handlu, lecz dostrzegał jednocześnie ich wpływ na sferę kultury ludzkiej. Globalizacja handlu jest zjawiskiem złożonym i podlegającym bardzo szybkim przemianom, a jego najważniejszą cechą jest postępujący zanik przeszkód utrudniających przemieszczanie się ludzi, kapitału i towarów. Proces ten jest swoistym triumfem rynku i jego logiki, który jednocześnie pociąga za sobą gwałtowną ewolucję systemów społecznych i kultur³.

Rynek, jako mechanizm wymiany, stał się obecnie nośnikiem kultury w jej nowym wydaniu, zdominowanym przez aspekt ekonomiczny. Ekspansywny, czy wręcz agresywny charakter mechanizmów rynkowych powoduje, że zosta-

¹ Por. J. O r z e s z y n a. *Globalizacja*. W: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*. Red. A. Zwoliński. Radom 2003 s. 163.

² Por. J a n P a w e ł II. Przem. *Globalizacja i etyka* (Watykan, 27.04.2001) nr 4. OsRomPol 22:2001 nr 6 s. 42; J. Ż y c i ń s k i. *Uniwersalne wartości Królestwa Bożego w globalnej wiosce*. OsRomPol 23:2002 nr 1 s. 20.

³ Por. J a n P a w e ł II. Przem. *Globalizacja i etyka* nr 2 s. 42; J. G o c k o. *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*. Lublin 1996 s. 260-269.

je zredukowany obszar swobodnego, publicznego działania ludzkiej społeczności na wszystkich płaszczyznach. Rynek narzuca swój sposób myślenia i działania, kształtuje zachowania wedle swojej skali wartości. Ci, którzy podlegają jego oddziaływaniu, często postrzegają globalizację jako niszczycielską powódź, zagrażającą zasadom społecznym i fundamentom kultury, które dotąd zapewniały bezpieczeństwo i nadawały kierunek życiu. Jan Paweł II mówił, że globalizacja ekonomiczna spowodowała rozpowszechnianie się nowych idei filozoficznych i etycznych, których podłożem są nowe warunki pracy i życia, obecne we wszystkich prawie częściach świata⁴.

Nie sposób poddawać tu szczegółowej analizie ekonomiczne aspekty zjawiska globalizacji, warto jednak zauważyć, iż globalizacja, która spowodowała głębokie przemiany w systemach gospodarczych, tworząc niespodziewane możliwości wzrostu, sprawiła zarazem, że wiele osób zostało zepchniętych na margines życia społecznego. Na skutek bezrobocia w krajach najwyżej rozwiniętych oraz nędzy w wielu krajach półkuli południowej miliony ludzi nie mogą korzystać z postępu i dobrobytu, stąd wielu, zwłaszcza z grup nieuprzywilejowanych, odbiera zachodzące zmiany jako coś, co zostało im narzucone, a nie jako proces, w którym mogliby czynnie uczestniczyć⁵.

Globalizacja pociąga za sobą niezwykle ważne konsekwencje, dotyczące egzystencji wielu ludzi. Globalizacja może zwiększać bogactwo i wspierać rozwój, poprzez zwiększanie wydajności i produkcji, bliższą jedność między narodami i umożliwić lepszą służbę na rzecz rodziny ludzkiej, ale może też wzmacniać marginalizację. Niestety zyski ciągle nie są dzielone sprawiedliwie. Pewne jednostki, przedsięwzięcia handlowe i kraje nieustannie bogacą się, podczas gdy inne nie są w stanie o własnych siłach pokonać ciągle powiększającej się przepaści między nimi a krajami rozwiniętymi. Narody biedniejsze zostały niemal całkowicie wykluczone z tego procesu, odmówiono im miejsca w świecie, nabierającym teraz nowych kształtów⁶.

Odkrycia w dziedzinie fizyki, chemii czy informatyki sprawiły, że w wymiarach całego globu zmalały nie tylko odległości kosmiczne, ale także przestrzenie międzyludzkie. Proces globalizacji rozwinął się dzięki wielu osiągnię-

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu. *Etyka w Internecie* (22.02.2002) nr 4.

⁶ Por. J a n P a w e ł I I. Przesłanie papieskie z okazji 25. rocznicy powstania Międzynarodowego Funduszu Rozwoju Rolnictwa. *Wszelkimi siłami walczyć z nędzą i głodem* (19.02.2003) nr 1. OsRomPol 24:2003 nr 4 s. 32; Nota Stolicy Apostolskiej. *Kierunki rozwoju Światowej Organizacji Handlu*. OsRomPol 23:2002 nr 3 s. 40-42.

ciom naukowym i technicznym, a ponadto, jak niektórzy przewidują, w nowym tysiącleciu pod wpływem globalizacji i szybko rozwijającej się informatyki i biotechnologii zmieni się sposób myślenia i postępowania ludzi. Dlatego warto zwrócić uwagę na wpływ aspektu technicznego na człowieka w dobie globalizacji. Taka sytuacja rodzi pytanie etyczne, czy przyczynia się to do autentycznego rozwoju ludzkiego, wspierania jednostek i ludów w byciu wiernym swemu transcendentnemu przeznaczeniu. Etycznej oceny domaga się również nierówność w dostępie do owoców techniki. Wydaje się, że globalizacja technologiczna, jak wiele innych zjawisk, niesie zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki⁷.

Nowe technologie w dużym stopniu napędzają i wspierają globalizację. Współczesna technika sprawia globalne oddziaływanie w sensie przestrzennym i czasowym. Dziś niemożliwe jest ograniczenie zastosowania nowego wynalazku do określonej strefy geograficznej, a jego skutków do jednej generacji. Nieograniczoność czasowa i przestrzenna skutków stosowania techniki sprawia, że wpływają one nieodwracalnie na rozwój człowieka. Współczesna technika nie ogranicza się już tylko do stosowania pojedynczych lub zespołowych, mniej lub bardziej skomplikowanych narzędzi. Posiada charakter systemowy, co niesie niebezpieczeństwo zdominowania i uzależnienia człowieka⁸.

Rozwój nauki i techniki poczynił kolosalny postęp. Małym nakładem pracy ludzkiej można osiągnąć znacznie więcej niż w przeszłości. Nowe technologie powodują wzrost automatyzacji produkcji i wydajności pracy. Człowiek został niejako zastąpiony przez wyrafinowaną technikę i pozbawiony pracy. W konsekwencji jego środki do godnego życia zostały ograniczone. Nowa rzeczywistość, związana z taną produkcją dóbr, stawia nowe wyzwania w wymiarze społecznym. Takim wyzwaniem dla współczesnego świata jest strukturalne bezrobocie. Wydaje się, że można je przewyciężyć tylko przez wspólne wysiłki, zmierzające do ustalenia nowych zasad dotyczących zrównoważonego rozwoju w wymiarach światowych i solidarnego dzielenia się owocami ziemi i pracy, zarówno w krajach wysoko, jak i słabo rozwiniętych⁹.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. J. K o w a l c z y k. Przemówienie nuncjusza apostołskiego. *Szczęść Boże Polsce XXI wieku* (Warszawa, 11.01.2001) s. 47; W. B o ł o z. *Technika i odpowiedzialność. W: Śladami i Boga i człowieka*. Księga Pamiątkowa ku czci ks. Prof. Dr. hab. J. Kowalskiego. Red. J. Orzeszyna. Kraków 2000 s. 222-223; J. M a r i a ń s k i. *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*. Lublin 1992 s. 169-195.

⁹ Por. K o w a l c z y k. *Przem. Szczęść Boże Polsce XXI wieku* s. 47.

Postęp nauki i techniki, rewolucja informatyczna w skali całego świata nabrała takich rozmiarów, że ojcowie X Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów uznali, że „każe nam na nowo przeżywać przygodę wiary, i to z energią, śmiałością i rozważą, które cechowały Ojców Kościoła, teologów, świętych i pasterzy w okresach zamętu i przemian, podobnych tym, jakie są dziś naszym udziałem”¹⁰. Kościół nie może oczywiście proponować żadnych rozwiązań technicznych. Jego wkład polega na ewangelicznym świadectwie i wyraża się przez głoszenie wartości duchowych, które nadają sens życiu i kierują konkretnymi wyborami, także na płaszczyźnie techniki. W obecnym czasie radykalnych przemian kulturowych mamy dawać świadectwo tego, że Kościół jest sakramentem komunii i pojednania z Bogiem i Jego Ludem, a dla świeckich miejscem komunii jest świat obfitujący w dzieła techniki¹¹.

Obecna rewolucja technologiczna w znacznej mierze dotyka zwłaszcza środków społecznego przekazu. Jak stwierdza Dokument Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu „Etyka w Internecie”: „nieustanna dostępność obrazów, idei i ich szybki przekaz nawet z kontynentu na kontynent mają głębokie konsekwencje, zarówno pozytywne jak i negatywne, dla psychologicznego, moralnego i społecznego rozwoju osób, struktur i funkcjonowania społeczeństw, komunikacji międzykulturowej i postrzegania oraz przekazywania wartości, światopoglądów, ideologii i wierzeń religijnych”¹². Dla społeczeństwa informacyjnego największym zagrożeniem są upowszechniane redukcyjne koncepcje człowieka, tylko jednostronne, nieuwzględniające całego bogactwa osoby¹³.

Do pozytywnych należy fakt, iż nowe media wykorzystują informacje w celu przybliżenia do siebie różnych kultur, religii i grup etnicznych. Są potężnymi narzędziami edukacji i kulturowego bogactwa, uczestnictwa w polityce, dialogu międzykulturowego i wzajemnego zrozumienia. Środki społecznego przekazu sprzyjają szybkiemu poznaniu wielu zjawisk w odległych

¹⁰ Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego. OsRomPol 23:2002 nr 1 s. 53.

¹¹ Por. J a n P a w e ł II. Przem. *Wobec wyzwań globalizacji* (Watykan, 8.11.2001) nr 1. OsRomPol 23:2002 nr 3 s. 44; J a n P a w e ł II. Przem. *Globalizacja solidarności wymaga kultury solidarności* (Watykan, 11.11.2001) nr 4. OsRomPol 22:2001 nr 2 s. 31.

¹² Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu. *Etyka w Internecie* nr 1; J a n P a w e ł II. Przem. *Globalizacja i etyka* nr 2 s. 42.

¹³ Por. J. N a g ó r n y. *Spółeczeństwo informacyjne – zagrożenie dla integralności osoby?* W: Ks. Janusz Nagórny. *Wezwanie do uczestnictwa w życiu społecznym*. [Dzieła Wybrane]. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin 2010 s. 343.

zakątkach ziemi i sprawiają, że uwidacznia się ich wymiar globalny. Technologie przekazu informacji zniosły odległość między ludźmi i przybliżyły ich do siebie nawzajem. Nigdy przedtem informacja o wydarzeniach, mających wpływ na życie ludzkie, nie docierała tak szybko jak obecnie¹⁴.

Internet może służyć ludziom w odpowiedzialnym korzystaniu z wolności i demokracji, powiększać zakres dostępnych wyborów w różnych sferach życia, rozszerzać horyzonty edukacyjne i kulturowe, znosić podziały, promować na różne sposoby rozwój ludzi. Swobodny przepływ obrazów i słów w skali całego świata przekształca nie tylko relacje między narodami na płaszczyźnie politycznej i ekonomicznej, ale także rozumienie świata¹⁵.

Negatywną konsekwencją globalizacji informatyczno-komunikacyjnej jest powstanie tak zwanej cyfrowej przepaści – formy dyskryminacji oddzielającej bogatych od biednych, zarówno wewnątrz narodów, jak i między nimi, według kryterium dostępu lub też jego braku do nowej technologii informatycznej. W tym sensie jest to nowsza wersja dawnej przepaści między „bogatymi w informację” a „informacyjnie biednymi”. Wyrażenie „przepaść cyfrowa” podkreśla, że jednostki, grupy i narody muszą mieć dostęp do nowej technologii, aby mieć udział w dobrodziejstwach globalizacji i rozwoju. Dziś przepaść między wyposażonymi w nowe środki informacji i wyrazu oraz tymi, którzy nie mają do nich dostępu, staje się kolejnym trudnym do pokonania źródłem nierówności i dyskryminacji¹⁶.

Moralnym obowiązkiem powinno być uczynienie Internetu dostępnym dla mniej uprzywilejowanych grup, czy to bezpośrednio, czy przynajmniej łącząc go z tańszymi mediami tradycyjnymi. Cyberprzestrzeń powinna być źródłem wszechstronnej informacji i usług dostępnych bezpłatnie dla wszystkich i w wielu językach. Instytucje publiczne powinny być odpowiedzialne za tworzenie i utrzymywanie usług tego rodzaju¹⁷. Koniecznie jednak trzeba stawiać pytanie i dociekać na ile w społeczeństwie informacyjnym przekazywana informacja jest prawdziwa?¹⁸

Warto zauważyć, iż w ciągu minionych dwudziestu lat znacząco zmieniły się sposób myślenia i obyczaje społeczeństw, a postęp techniczny oraz zastosowanie nowoczesnych technologii w zakresie komunikacji wywarły głęboki wpływ na stosunek człowieka do przyrody, do siebie samego oraz do innych

¹⁴ Por. tamże nr 18; J. G a n d a. *Wobec globalizacji*. OsRomPol 23:2002 nr 1 s. 16.

¹⁵ Por. Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu. *Etyka w Internecie* nr 9.

¹⁶ Por. N a g ó r n y. *Społeczeństwo informacyjne* s. 350.

¹⁷ Por. Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu. *Etyka w Internecie* nr 10.

¹⁸ Por. Por. N a g ó r n y. *Społeczeństwo informacyjne* s. 342.

ludzi¹⁹. Ten sam Internet pozwala jednostkom bawić się anonimowością, odgrywać różne role i fantazjować, a także wchodzić we wspólnotę z innymi i dzielić się z nimi.

Według gustów użytkowników, pozwala zarówno na aktywny udział, jak i bierne bycie wchłanianym przez pozbawiony zewnętrznych odniesień świat, poddając się bodźcom o niemal narkotycznym oddziaływaniu. Może być wykorzystany dla przełamania izolacji jednostek i grup lub do jej pogłębienia. Jego zastosowanie pociąga za sobą fundamentalne przekształcenie elementów, za pomocą których ludzie pojmują świat wokół siebie oraz sprawdzają i wyrażają to, co pojmują²⁰.

II. MORALNA OCENA GLOBALIZACJI KULTURY

Oprócz wielu korzyści świat coraz wyraźniej dostrzega negatywne zjawiska, choć odnosi się wrażenie, że im wyraźniej je zauważa, tym bardziej świat jest wobec nich bezsilny²¹. Niepokój budzi zwłaszcza wymiar kulturowy zachodzących przemian. Zjawiska globalizacji, jak zostało powiedziane, umożliwiają zacieśnianie więzi między narodami i kulturami, otwierając każdemu dostęp do niezliczonych informacji, ale z drugiej strony, nie ułatwia to bynajmniej należytego rozeznania i dojrzałej syntezy wartości moralnych, czy wręcz kształtuje postawę relatywizmu, co – jak zauważa Jan Paweł II – utrudnia przyjęcie Chrystusa jako „drogi, prawdy, życia” (por. J 14, 6) dla każdego człowieka²².

Nowa technologia informatyczna i Internet przekazują zbiory wartości kulturowych – sposoby myślenia o relacjach społecznych, rodzinie, religii, kondycji ludzkiej – które przez swą nowatorskość i spektakularność podważają i przytłaczają kultury tradycyjne. Stąd jednym z najbardziej negatywnych aspektów globalizacji, godzących w Kościół, jest wykluczenie z promowanych

¹⁹ Por. J a n P a w e ł II. Przesłanie z okazji 20-lecia powstania Papieskiej Rady ds. Kultury. *Idźcie na „areopagi” współczesnej kultury* (Watykan, 13.05.2002) nr 1. OsRomPol 23:2002 nr 7-8 s. 9.

²⁰ Por. Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu. *Etyka w Internecie* nr 7.

²¹ Por. G a n d a. *Wobec globalizacji* nr 1 s. 16.

²² Por. J a n P a w e ł II. Homilia na zakończenie Nadzwyczajnego Konsystorza Kardynałów. *W naszym działaniu liczymy na pomoc Trójcy Świętej* (Watykan, 24.05.2001). OsRomPol 22:2001 nr 7-8 s. 47.

przez nią wartości życia małżeńskiego i rodzinnego²³. Wydaje się, że rodzina ponosi dotkliwe skutki reguł dyktowanych przez produkcję i rynek²⁴. Globalizacja grozi często zniszczeniem pieczołowicie tworzonych struktur, narzucając nowe style pracy, życia i organizowania wspólnot.

Przesłania społecznych środków przekazu, nabierając zasięgu planetarnego, stają się zagrożeniem dla dziedzictwa wartości kulturowych i moralnych, stanowiących najważniejsze bogactwo narodów. Bolesną ironią jest również fakt, że to narzędzie komunikacji, mające tak olbrzymi potencjał zbliżania do siebie ludzi, powróciło również do swych zimnowojennych początków i stało się areną konfliktu międzynarodowego poprzez zagrażający wielu cyberterroryzm²⁵.

Przedstawiciele Episkopatu Polski zaistniałe w Polsce zmiany w dziedzinie kultury określają wręcz jako totalitaryzm kulturowy służący interesom finansowym. Konsekwencją tego jest wzrastające poczucie chaosu i zagubienia człowieka, zmniejsza się dążenie do wyższych wartości, nasila się pogoń za zyskiem, nawet za cenę nieuczciwości i krzywdy drugiego człowieka²⁶. Czynniki ekonomiczne dziś bardziej niż kiedykolwiek w przeszłości wpływają na decyzje prawne, polityczne czy bioetyczne, często ze szkodą dla człowieka i społeczeństwa²⁷.

Nie miejsce tu na omawianie szczegółowo konsekwencji globalizacji w kwestiach ekonomicznych, ale koniecznym wydaje się spostrzeżenie, iż media i ekonomia nie mogą narzucić wzorów i tempa rozwoju, zaś obowiązek zaspokajania potrzeb materialnych nie oznacza, że można deprecjować wartości duchowe. Papież zdecydowanie podkreśla, iż prawda musi być ważniejsza niż użyteczność, dobro musi przeważać nad dobrobytem, wolność nad modą, osoba nad instytucją²⁸.

Główne wyzwanie w kulturowych przemianach globalizacji stanowi fałszywa antropologia, czyli brak integralnej koncepcji człowieka. W poprzednim

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. J a n P a w e ł II. Przem. *Dziejami świata kieruje ręka Boga* nr 2. OsRomPol 22:2001 nr 6 s. 15; J a n P a w e ł II. Przem. *Globalizacja i etyka* nr 2 s. 42.

²⁵ Por. Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu. *Etyka w Internecie* nr 9-11.

²⁶ Por. List pasterski Episkopatu Polski na Uroczystość Objawienia Pańskiego 2003 r. *Dialog warunkiem pokoju (Jasna Góra, 28.11.2002)*. OsRomPol 24:2003 nr 2 s. 57.

²⁷ Por. J a n P a w e ł II. Przem. *W waszej pracy naukowej czerpcie światło z wiary* (Watykan, 5.12.2003) nr 4. OsRomPol 24:2003 nr 2 s. 44.

²⁸ Por. J a n P a w e ł II. Przem. *Dziejami świata kieruje ręka Boga* (Watykan, 9.04.2001) nr 2. OsRomPol 22:2001 nr 6 s. 15.

stuleciu inne fałszywe antropologie wydały owoc w postaci dwóch systemów totalitarnych. Obecnie w komercyjno-pragmatycznym podejściu, usiłuje się przekształcić wspólnotę ludzką w społeczeństwo konsumpcyjne. Chodzi najpierw o postawę konsumpcyjną wywołaną zalewem informacji, bowiem ludzie nieprzygotowani krytycznie do odbioru informacji i nie mający właściwej hierarchii wartości ulegają „zaczadzeniu smogiem informacji”²⁹. Wówczas rodzi się nastawienie na informacje zbędne i rozrywkowe, które łatwo konsumować.

Jan Paweł II zauważył, że „wywołane przez globalizację gospodarki i środków społecznego przekazu, procesy stopniowo zmierzają do uczynienia z człowieka jednego z elementów rynku, towaru wymiennego czy też czynnika pozbawionego znaczenia dla decydujących wyborów. W konsekwencji człowiek może się poczuć unicestwiony przez bezosobowe mechanizmy o zasięgu światowym i stopniowo utracić własną tożsamość godności osoby”³⁰. Tymczasem globalizacja winna służyć integralności osoby ludzkiej i jej pełnemu rozwojowi.

Procesy globalizacji, wzmacniane przez wyrafinowaną politykę reklamy, tworzą sztuczne potrzeby i generują nową hierarchię wartości. Łatwiej jest manipulować ludźmi, którzy pragną zaspokoić wywołane sztucznie potrzeby. W tworzeniu nowej mentalności główną rolę odgrywają media. W ich perspektywie to, co istotne, winno być spektakularne³¹.

Poważne problemy wynikają z ogólnej ewolucji kontekstu kulturowego, w którym dominują nauki doświadczalne, inspirowane kryteriami naukowej epistemologii. Świat współczesny, naznaczony globalizacją, nawet wówczas, jeśli jest wrażliwy na wymiar religijny czy wręcz wydaje się na nowo go odkrywać, gotów jest zaakceptować co najwyżej ideę Boga Stwórcy, natomiast trudność sprawia mu – podobnie jak słuchaczom Pawła na ateńskim Areopagu (por. Dz 17, 32-34) – przyjęcie *scandalum crucis* (por. 1 Kor 23), Boga, który z miłości wkracza w nasze dzieje i staje się człowiekiem, umierając i zmartwychwstając za nas. Zjawiska te są wielkim wyzwaniem dla katolickich szkół i uniwersytetów, które powinny w związku z tym zapewniać formację kulturową na poziomie odpowiadającym obecnej sytuacji w kulturze³².

²⁹ Por. N a g ó r n y. *Spółczesność informacyjna* s. 344-345.

³⁰ Por. J a n P a w e ł II. *Przem. Wobec wyzwań globalizacji* nr 3 s. 45.

³¹ Por. Ż y c i ń s k i. *Uniwersalne wartości Królestwa Bożego* s. 20.

³² Por. tamże.

Da się zauważyć, że rozwojowi społecznemu i naukowemu człowieka nie towarzyszy dziś głębsza refleksja nad znaczeniem i wartością życia, które na każdym etapie jest darem Bożym, ani też należyte uznanie wyjątkowej godności człowieka jako istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Stwórcy³³. Głoszenie przesłania Ewangelii we współczesnym świecie nastęrcza wiele trudności, przede wszystkim dlatego, że ludzie żyją dziś w środowiskach kulturowych nierzadko pozbawionych wszelkich odniesień do wartości duchowych i życia wewnętrznego człowieka, w rzeczywistości zdominowanej przez materializm³⁴.

Rozwój gospodarczy i techniczny nie jest w równej mierze udziałem całej ludzkości, ale jedynie niewielkiej części, ponadto polepszenie warunków życia nie idzie w parze z otwarciem ludzkich serc na bliźnich, którzy cierpią głód i nagość. W krajach rozwiniętych szerzy się materialistyczny konsumpcjonizm, nazywany przez Jana Pawła II swego rodzaju „kulturą marnotrawstwa”. Zapomina się o kulturowej *kenozie* Chrystusa, a celem jest wywyższenie jednostki i egocentryczne zaspokojenie osobistych pragnień. Niestety staje się on powszechnym stylem życia i przynosi bardzo szkodliwe skutki. Jak stwierdził Papież, należy się przeciwstawić jego tendencjom, a wyzwaniem pedagogicznym powinno stać się kształtowanie właściwego stosunku do dóbr materialnych. Każdy powinien umieć z nich korzystać nie zapominając o ograniczoności dostępnych zasobów ani o ubóstwie innych. Wszyscy powinni również nagiąć swój styl życia do wymogów braterskiej solidarności³⁵.

Jan Paweł II ostrzegał właścicieli przedsiębiorstw, ludzi pracy i osoby sprawujące odpowiedzialne funkcje polityczne i społeczne, by nie godzić się na globalizację opartą wyłącznie na kryteriach ekonomicznych i nie poddawać się nieuchronnej logice ślepych mechanizmów. Apelował, by wraz ze wszystkimi uczestnikami życia społecznego, partnerami dialogu i współpracy podejmować działania pozwalające uniknąć szkodliwych skutków globalizacji oraz rozwoju techniki, która niszczy człowieka³⁶. Przyszłość ludzkości w dobie

³³ Por. Wspólna Deklaracja Papieża Jana Pawła II i Arcybiskupa Aten i całej Grecji Christodoulosa (Ateny, 4.05.2001). OsRomPol 22:2001 nr 7-8 s. 15.

³⁴ Por. J a n P a w e ł II. Przem. *Znaczenie kultury dla człowieka, społeczeństwa i ewangelizacji* (Watykan, 16.03.2002) nr 3 OsRomPol 23:2002 nr 6 s. 26.

³⁵ Por. J a n P a w e ł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1999). *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* nr 2. OsRomPol 20:1999 nr 1 s. 4; J. Ż y c i ń s k i. *Fundamenty nadziei*. OsRomPol 22:2001 nr 11-12 s. 53; J a n P a w e ł II. Przem. *Globalizacja solidarności wymaga kultury solidarności* (Watykan, 11.11.2001) nr 8. OsRomPol 22:2001 nr 2 s. 31.

³⁶ Por. J a n P a w e ł II. List do uczestników zgromadzenia generalnego Światowego

globalizacji w znacznym stopniu zależy od pobudzenia powszechnej solidarności, współodpowiedzialności międzyludzkiej, tworzenia odpowiednich struktur, organizacji międzynarodowych i organów kontrolnych. Współzależność i współodpowiedzialność w procesach globalizacji wymaga odwołania się do godności i wolności osoby ludzkiej, jedności rodziny ludzkiej, dążenia do wspólnego dobra w skali międzynarodowej, do powszechnego przeznaczenia dóbr, do wspólnego dobra każdego narodu oraz imperatywu solidarności i sprawiedliwości rozdzielczej³⁷.

W obliczu wyzwań spowodowanych przez przemiany procesu globalizacji chrześcijanie, a zwłaszcza biskupi, powinni poszukiwać nowych środków ewangelizacji, a w „globalną wioskę” wnosić uniwersalne wartości Królestwa Bożego, do których należą: solidarność i świętość, przebaczenie i pojednanie, prawda i wolność³⁸. Całe społeczeństwo musi zmierzyć się z niełatwymi pytaniami dotyczącymi człowieka i jego przyszłości, zwłaszcza w takich dziedzinach, jak bioetyka, wykorzystanie zasobów naturalnych ziemi, decyzje ekonomiczne i polityczne. Celem tej społecznej refleksji powinno być pełne uznanie godności człowieka, który odgrywa najważniejszą rolę w społeczeństwie i musi być podstawowym kryterium społecznych decyzji³⁹.

Nowe wyzwania stoją także przed biskupami „globalnej wioski”. W sercu głębokich przemian kulturowych biskup, żyjący miłością Boga i realistycznie otwarty na świat, pozostaje nauczycielem ewangelicznej nadziei. Nie można zapomnieć, że rewolucja kulturowa wymaga odpowiedzi duszpasterskiej. Naszym zadaniem jest nieść chrześcijański optymizm środowiskom dotkniętym przez frustrację i zniechęcenie⁴⁰. Między wolnym rynkiem a nowymi zastosowaniami techniki trzeba szukać współczesnych areopagów, na których *catolica electronica* – katolicyzm korzystający z osiągnięć najnowszej technologii – stanie się normalną formą głoszenia prawdy o miłości Boga do człowieka⁴¹.

Ruchu Chrześcijańskich Ludzi Pracy. *Kultura ludzi pracy musi pozostać kulturą solidarną* nr 3. OsRomPol 21:2000 nr 9 s. 10.

³⁷ Por. J. G o c k o. *Globalizacja*. W: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005 s. 216; t e n ż e. *Potrzeba nowej solidarności. Moralno-społeczne implikacje globalizacji*. W: *Wezwanie do pojednania w perspektywie Jubileuszu Roku 2000*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin 2000 s. 242-243.

³⁸ Por. O r z e s z y n a. *Globalizacja* s. 164; Ż y c i ń s k i. *Uniwersalne wartości Królestwa Bożego* s. 20.

³⁹ Por. J a n P a w e ł II. *Przem. Znaczenie kultury dla człowieka, społeczeństwa i ewangelizacji* nr 3 s. 26.

⁴⁰ Por. Ż y c i ń s k i. *Uniwersalne wartości Królestwa Bożego* s. 20.

⁴¹ Por. t e n ż e. *Fundamenty nadziei* s. 53.

Jan Paweł II nie zapominał o konsekwencjach globalizacji dotyczących młodego pokolenia. Przekonywał, że warto inwestować w młodzież, pomagając jej przewyciężyć rozdźwięk między wiedzą zdobytą w szkole a rzeczywistymi wymogami przedsiębiorstw produkcyjnych. Koniecznie trzeba również umożliwić nowym pokoleniom udział w tworzeniu świata pracy coraz bardziej odpowiadającego potrzebom człowieka, m.in. dzięki głębszemu poznaniu dziedzictwa wartości ludzkich i chrześcijańskich⁴².

Trzeba zauważyć również, że dzisiaj bardziej niż w jakimkolwiek innym okresie historii uległ przerwaniu proces przekazywania wartości moralnych i duchowych z pokolenia na pokolenie. To w konsekwencji prowadzi do swoistego rozdźwięku między Kościołem i światem współczesnym⁴³. Szkoły i inne instytucje wychowawcze oraz programy dla dzieci i dorosłych powinny zapewniać kształcenie do krytycznego wykorzystania Internetu jako części ogólnego wykształcenia medialnego, a nie jedynie rozwijania umiejętności technicznych – „alfabetyzmu komputerowego” i tym podobnych. Ostatecznie chodzi o kształcenie zdolności do świadomej, krytycznej oceny treści⁴⁴.

Jak widać, globalizację kulturową trzeba ujmować w całej jej złożoności i dostrzegać, że choć procesy globalizacyjne stwarzają pewne zagrożenia, otwierają też niezwykle i wiele obiecujące możliwości, właśnie z punktu widzenia celu, jakim jest przekształcenie ludzkości w jedną rodzinę opartą na wartościach sprawiedliwości, równości i solidarności⁴⁵.

BIBLIOGRAFIA

- J a n P a w e ł II: Przem. *Globalizacja i etyka* (Watykan, 27.04.2001). OsRomPol 22:2001 nr 6 s. 42-43.
- J a n P a w e ł II: Przem. *Wobec wyzwań globalizacji* (Watykan, 8.11.2001). OsRomPol 23:2002 nr 3 s. 44-45.
- J a n P a w e ł II: Przem. *Globalizacja solidarności wymaga kultury solidarności* (Watykan, 11.11.2001). OsRomPol 22:2001 nr 2 s. 30-31.

⁴² Por. J a n P a w e ł II Przem. *Bądźcie obrońcami człowieka i jego praw* (Watykan, 22.02.2003) nr 3. OsRomPol 24:2003 nr 4 s. 54.

⁴³ Por. J a n P a w e ł II. Przem. *Znaczenie kultury dla człowieka, społeczeństwa i ewangelizacji* s. 26.

⁴⁴ Por. Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu. *Etyka w Internecie* nr 15.

⁴⁵ Por. J. G o w i n. *Globalizacja*. „Więź” 54:2003 nr 4(575) s. 11.

- J a n P a w e ł II: Przem. *Znaczenie kultury dla człowieka, społeczeństwa i ewangelizacji* (Watykan, 16.03.2002). OsRomPol 23:2002 nr 6 s. 20-25.
- J a n P a w e ł II: Przesłanie z okazji 20-lecia powstania Papieskiej Rady do Spraw Kultury. *Idźcie na „areopagi” współczesnej kultury* (Watykan, 13.05.2002). OsRomPol 23:2002 nr 7-8 s. 9-10.
- Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu. *Etyka w Internecie* (22.02.2002).
- B o ł o z W.: *Technika i odpowiedzialność*. W: Śladami i Boga i człowieka. Księga Pamiątkowa ku czci ks. Prof. Dr. hab. J. Kowalskiego. Red. J. Orzeszyna. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 2000 s. 219-227.
- G o c k o J.: *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*. Lublin: RW KUL 1996.
- G o c k o J.: *Globalizacja*. W: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom: POLWEN 2005 s. 214-217.
- G o c k o J.: *Potrzeba nowej solidarności. Moralno-społeczne implikacje globalizacji*. W: *Wezwanie do pojednania w perspektywie Jubileuszu Roku 2000*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin: RW KUL 2000 s. 237-250.
- G o w i n J.: *Globalizacja*. „Więź” 54:2003 nr 4(575) s. 9-11.
- M a r i a ń s k i J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*. Lublin: TN KUL 1992.
- N a g ó r n y J.: *Społeczeństwo informacyjne – zagrożenie dla integralności osoby?* W: Ks. Janusz Nagórny. *Wezwanie do uczestnictwa w życiu społecznym*. [Dzieła Wybrane]. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wyd. KUL 2010 s. 337-351.
- O r z e s z y n a J.: *Globalizacja*. W: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*. Red. A. Zwoliński. Radom: POLWEN 2003 s. 159-167.
- Ż y c i ń s k i J.: *Uniwersalne wartości Królestwa Bożego w globalnej wiosce*. OsRomPol 23:2002 nr 1 s. 20-21.

THE CHURCH AND THE CULTURAL CHANGES IN THE WAKE OF GLOBALIZATION

S u m m a r y

The phenomenon of globalisation is dynamic, and develops mostly through market-related mechanisms and information technology. Globalization creates new social circumstances and influences all aspects of culture. Globalization processes and population migrations bring about new relationships and enable intercultural exchange. At first, the economic issues were considered central for globalization processes. In time, cultural change was acknowledged as equally important. Recognizing the economic and the cultural aspects of the globalization phenomena made the researchers launch studies on the influence of the market-related mechanisms on culture. The deeper insight into the cultural aspect of globalization enabled highlighting the personalistic aspect of culture, that is the value of the human being as a source of any social order and the foundation of each cultural system. Considering the phenomenon of globalization together with the impact it has on culture justifies the use of the concept of „globalization of culture.”

Translated by Konrad Klimkowski

Słowa kluczowe: globalizacja, kultura, moralność.

Key words: globalization, culture, morality.

TONY MIFSUD SJ

EL SELLO CONCILIAR DE LA REFLEXIÓN MORAL EN AMÉRICA LATINA

En la Constitución Apostólica *Humanae salutis* (25 diciembre 1961), mediante la cual Juan XXIII convoca oficialmente el Concilio Ecuménico Vaticano II, se deja en claro la nueva actitud de la Iglesia en su relación con el mundo moderno. „La visión de estos males impresiona sobremanera a algunos espíritus que sólo ven tinieblas a su alrededor, como si este mundo estuviera totalmente envuelto por ellas. Nos, sin embargo, preferimos poner toda nuestra firme confianza en el divino Salvador de la humanidad, quien no ha abandonado a los hombres por Él redimidos. Mas aún, siguiendo la recomendación de Jesús cuando nos exhorta a distinguir claramente los signos de los tiempos (Mt 16, 3), Nos creemos vislumbrar, en medio de tantas tinieblas, no pocos indicios que nos hacen concebir esperanzas de tiempos mejores para la Iglesia y la humanidad” (Nº 4).

Se pasa de una percepción eclesial que veía en la razón moderna simplemente un adversario, a una opción de diálogo con la historia, atendiendo a la presencia divina mediante una correcta lectura de los signos de los tiempos. Aún más, en su discurso inaugural (*Gaudet mater Ecclesia*, 11 de octubre de 1962), Juan XXIII recuerda una distinción clave que posibilita este diálogo: „Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa” (Nº 14). Este cambio de enfoque va acompañado también por una renovación en el estilo pastoral, porque anteriormente, y con frecuencia, se enfrentaban los errores mediante las condenas severas. Sin embargo, „en nuestro tiempo... la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la seve-

ridad. Piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos” (Nº 15).

Por consiguiente, la finalidad del Concilio era más *pastoral* que doctrinal, porque se sentía la necesidad imperante de una renovación, un *aggiornamento*, que le permitía abrirse al tiempo presente mediante la contextualización de la proclamación de la Buena Noticia.

El primer párrafo de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la misión de la Iglesia en el mundo actual, expresa esta nueva mirada de la Iglesia sobre la sociedad moderna. „Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”.

La Iglesia ya no se presenta a sí misma como la sociedad perfecta, autoafirmándose en una posición de enfrentamiento con la modernidad, sino asume la lógica de la Encarnación y se comprende como una Iglesia al servicio de la humanidad, capaz también de aprender de sus auténticos progresos (cf. *Gaudium et Spes*, Nº 44). Este giro radical de una actitud de alejamiento a otra de acercamiento, de una de condena a otra de diálogo, marcó un verdadero *ethos* que tuvo una directa incidencia en la elaboración de la Teología Moral posconciliar.

1. UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA DEL CONCILIO Y LA TEOLOGÍA MORAL

Hacia 1940 surge un catolicismo social en algunos países de América Latina que consideraba como totalmente ineficaces los sistemas tradicionales de caridad. Algunos sectores de la Iglesia entendieron que esta inadecuación los había hecho perder el mundo obrero. Además existían dos tendencias sobre el diagnóstico y las consiguientes reformas sociales que Latinoamérica necesitaba: una parte concebía a la justicia social como una extensión de la clásica acción caritativa, otros sostenían que, sin un cambio de las viejas estructuras coloniales y paternalistas, toda acción era un mero paliativo.

1.1. Una insatisfacción con la formulación moral preconiliar

En América Latina se alzaron voces autorizadas a favor de una necesaria reformulación de la Teología Moral. El sacerdote jesuita Alberto Hurtado (1901-1952), canonizado en el año 2005, ya advertía, una y otra vez, el peli-

gro de una moral legalista tan sólo preocupada por el cumplimiento de las normas.

„La moral se ha convertido para muchos”, escribe el Padre Hurtado, „no en una vida entregada en manos del Creador, sino en una casuística que les permita moverse con libertad”¹. Así, algunos „creen imitar a Cristo preocupándose... únicamente de la observancia de sus mandamientos, siendo fieles observadores de las leyes divinas y eclesiásticas... A las leyes dadas por Cristo ellos agregan otras... de modo que toda la vida es un continuo deber, un reglamento de perfección, desconocedor en absoluto de la libertad de espíritu. Las leyes centrales son desmenuzadas en multitud de aplicaciones rigurosas... El cristianismo es un fariseísmo, una casuística; se cae en la escrupulosidad... El foco de su atención no es Cristo, sino el pecado. El sacramento esencial en la Iglesia no es la Eucaristía, ni el Bautismo, sino la Confesión. La única preocupación es huir del pecado, y su mejor oración, el examen de conciencia. El sexto mandamiento en especial los atormenta y los preocupa”².

Así, prosigue el santo, „para algunos, la moral cristiana es un código sumamente complicado, largo, detallado, estrecho... que puede ser violado aun sin darse cuenta. Es un conjunto de leyes ordinariamente negativas: no hagas esto, ni aquello... ¿Cómo voy a poder llenar mi vida con negaciones? Pero, felizmente, la verdad es muy distinta. El cristianismo no es un conjunto de prohibiciones, sino una gran afirmación... y no muchas, una: Amar. Dios es amor (1 Jn 4, 8), y la moral de quienes han sido creados a imagen y semejanza de Dios, es la moral del Amor... Por eso, Bossuet, con su genio clarísimo podía decir: Seamos cristianos, esto es, amemos a nuestros hermanos”³.

El Padre Hurtado propone una moral fundada en el seguimiento de Cristo. „A Cristo no le gustan prohibiciones y órdenes: sólo los mandamientos, porque son indispensables: esos son los cimientos de la casa, pero no se vive en los cimientos, sino en la casa, de la generosidad que se edifica sobre ellos. Las prohibiciones entristecen. Dios quiere ser amado, y el amor es espontá-

¹ „Humanismo social” (1947). En *Padre Hurtado: Obras Completas*, Tomo II. (Santiago: Ediciones Dolmen 2001) p. 300.

² A. H u r t a d o. *Un disparo a la eternidad*. (Introducción, selección y notas de Samuel Fernández). (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile 2004) pp. 80-81.

³ A. H u r t a d o. „¿Cómo llenar mi vida?” (Conferencia para señoras en Viña del Mar, 1946). En Samuel Fernández. *Un fuego que enciende otros fuegos: páginas escogidas del Padre Alberto Hurtado*. (Santiago: Centro de Estudios y Documentación Padre Hurtado de la Pontificia Universidad Católica de Chile 2004) pp. 53-54.

neo: "es obra de la generosidad! Dios quiere un don total: y el don de la imposición (como en los impuestos) es el mínimo"⁴. Por ello, "la moral católica es un acomodar a todo creyente a Cristo, para hacer de él otro Cristo"⁵. En otras palabras, "mirar cómo actuó Cristo para comprender cómo actuaría Cristo si estuviera en mi lugar, principio central de la moral cristiana. Un contacto personal con Cristo engendra hondo amor, amor que es base para la imitación: el amor hace semejantes"⁶.

La renovación de la moral, en el fondo, es volver al ideal del Evangelio. "Amor a Dios y amor al prójimo por amor de Dios. Estos son los preceptos fundamentales de la ley cristiana: no el culto, no la oración, no el fervor sensible sino el amor a Dios y al prójimo, que podríamos resumir en un solo mandamiento: Amor a Dios en el servicio del prójimo"⁷.

Por consiguiente, "el moralista debe recordar con energía el ideal cristiano, en particular debe insistir sobre las exigencias de la justicia social, de la equidad y de la caridad. La moral cristiana debe ser presentada a los fieles como una moral del amor más bien que como una casuística estática o un juridicismo demasiado mecánico"⁸.

1.2. Los padres conciliares de América Latina

El entonces Arzobispo de Panamá, Marcos G. McGrath, entrega su testimonio personal sobre el Concilio Vaticano II en un libro⁹, recogiendo, en una segunda parte, el parecer de 21 obispos provenientes de 10 países. Por ello, el subtítulo del libro es: *El testimonio de los Padres Conciliares de América Latina*.

Se afirma que el Concilio produjo en la Iglesia latinoamericana un auténtico "antes" y "después", dos períodos en la Iglesia (el pre y el post conciliar), siendo cada vez más un factor determinante en la vida e historia de sus

⁴ A. H u r t a d o. *Un disparo a la eternidad*. (Introducción, selección y notas de Samuel Fernández). (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile 2004³) p. 126.

⁵ "Humanismo social" (1947). En *Padre Hurtado: Obras Completas*. Tomo II. (Santiago: Ediciones Dolmen 2001) p. 273.

⁶ "La enseñanza de la Religión en el Segundo Ciclo de Humanidades". En *Archivo Padre Hurtado: Carpeta 6, Documento 11*.

⁷ A. H u r t a d o. *Un disparo a la eternidad*. (Introducción, selección y notas de Samuel Fernández). (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile 2004³) p. 237.

⁸ A. H u r t a d o. *Moral Social*. (Obra póstuma). (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile 2004) p. 338.

⁹ M. G. M c G r a t h. *Como vi y viví el Concilio y el Postconcilio*. (Bogotá: CELAM-Paulinas 2000).

pueblos, con fuertes efectos sociales en la misma línea de intereses comunes para la Comunidad Latinoamericana.

La Conferencia de Medellín fue la primera ocasión en que los Obispos de América Latina asumieron el mensaje del Concilio Vaticano II con decidida responsabilidad de aplicarlo en sus iglesias y comunidades. La fiel recepción del Concilio Vaticano II por sus pastores, obispos y el liderazgo del CELAM en aquellos años post-conciliares marcó la madurez de la Iglesia latinoamericana y su fuerza espiritual, pastoral y social que le caracterizará en el futuro inmediato.

El aporte del CELAM fue clave, debido a un trabajo colegial, con una mirada más allá de la iglesia local y particular. La Segunda Conferencia General de Obispos de América Latina, efectuada en Medellín, Colombia, en agosto de 1968, puso de manifiesto su intencionalidad en el mismo título: „La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, con la cual, esta Iglesia tan dependiente de Europa, fue encontrando su propia identidad y su aporte a la Iglesia universal.

La constante preocupación por la presencia de la Iglesia en el mundo puso sobre aviso respecto a las graves desigualdades sociales: el hecho y el escándalo de los pobres en América Latina. La opción preferencial por los pobres, se erigió como una necesidad social, una prioridad evangélica y conciliar, y el más convincente signo de una Iglesia, de un pueblo y de una cultura abiertos a Dios.

1.3. El testimonio de un teólogo chileno

Juan Ochagavía s.j. fue testigo de primera línea en el Vaticano II como teólogo asesor del cardenal Raúl Silva Henríquez (Santiago, Chile). En un artículo ofrece a sus lectores un testimonio personal que tiene el valor de lo visto y oído, „porque me tocó vivir de cerca el Concilio”¹⁰.

Los documentos preparatorios del Concilio, elaborados por los distintos dicasterios romanos, no fueron aceptados porque se consideraron poco bíblicos, poco ecuménicos, de un pensamiento muy abstracto y poco histórico, poco ayudadores desde el punto de vista pastoral, basados las más de las veces en las enseñanzas de los últimos cinco o seis Papas, pero desconectados de las otras riquezas milenarias de la Iglesia.

¹⁰ J. O c h a g a v í a, S.J. „A cuarenta años del Concilio”. *Revista Mensaje*. Noviembre 2002.

El Concilio Vaticano II se propuso pasar de un régimen sociocultural de cristiandad a una Iglesia de diálogo y servicio al mundo; de una Iglesia a la defensiva a otra Iglesia que se arriesga y siempre espera; de una Iglesia vertical a otra estructurada participativamente. No se reunía para condenar sino para renovarse a la luz del Evangelio de Cristo.

Hay ciertos hechos que no están en los documentos, pero que son logros del Concilio. Por ejemplo, el que haya sido para los obispos una escuela en la que aprendieron a lidiar en modo nuevo con las cuestiones más diversas: valoración de la Escritura, atención a una eclesiología trinitaria, reconsideración del papel del laico, reconocimiento de los pecados históricos de la Iglesia, puntos controvertidos de moral (como ser la jerarquización de los fines del matrimonio y las casi imposibles condiciones para justificar una guerra). En todo ello se fue viendo cada vez más claro el valor de pasar de una ortodoxia a-histórica, abstracta y objetivista (de la verdad „ahí afuera”) a una teología histórica, más viva, atenta a la realidad del sujeto, las culturas y su entorno.

También hay que resaltar el conocimiento y amistad que se fue creando entre los obispos del mundo entero. Estos lazos fructificaron en mil iniciativas: intercambio de experiencias apostólicas, envío de misioneros, becas y ayudas económicas. La colegialidad episcopal fue practicada mucho antes de su aprobación doctrinal. Esto significaba el ocaso de una concepción verticalista, según la cual el obispo se comunicaba sólo con el Santo Padre y los dicasterios de la Santa Sede.

Juan Ochagavía s.j. señala también los grandes sueños que motivaron el Concilio, es decir, su espíritu fundante. Entre ellos, destaca: (a) un retorno a la Palabra de Dios, a la Sagrada Escritura; (b) la valoración de lo histórico, que se había desvirtuado, en gran parte, por el influjo del racionalismo moderno, dando lugar a una consideración abstracta que marcó muy fuertemente el dogma, la moral y el derecho canónico; (c) una Iglesia más cercana a los pobres y a la sencillez de vida del Evangelio; y (d) una Iglesia peregrinante y de comunión marcada por la misericordia a los más débiles y por visitarlos en sus aflicciones.

Sin embargo, comenta Juan Ochagavía s.j., el giro de la Iglesia no fue sin dolor. Después de dos o tres años dedicados con entusiasmo a dar a conocer el Concilio en las diócesis, entre los religiosos y los movimientos laicales, se inició la crisis interna, que era parte de una crisis más general, de carácter mundial: crisis de la obediencia, de las vocaciones, de la identidad sacerdotal, de la vida familiar y sexual. Comienza a aflorar el mundo nuevo en que ahora estamos.

Hechos esperanzadores como la recepción del Concilio por la Iglesia latinoamericana en Medellín (1968) y el surgimiento de la teología de la liberación, se combinaron con esos signos preocupantes. Se produjo por eso una reacción. El susto ante el marxismo empezó a ser la pasión dominante en las mentes de muchos cristianos. La reacción de miedo y confusión aumentó ante la crítica acogida de la encíclica *Humanae Vitae* (1968) por parte de obispos, teólogos y cristianos progresistas.

A finales de los setenta y los ochenta fue un tiempo en que la Iglesia enfatizó la afirmación de su propia identidad. En estos años la lucha por la ortodoxia se concentrará en el ataque al marxismo y en la defensa de la *Humanae Vitae* y de su epistemología subyacente. Se trató, en conjunto, de un movimiento de consolidación de los propios bastiones amenazados por el marxismo y el relativismo consumista. La fascinación por la frontera, la búsqueda y el diálogo con los alejados pierden fuerza. Más bien se siente que hay que afirmar la cohesión; por eso se subraya la verticalidad de la obediencia y la disciplina.

2. LA FORMULACIÓN LATINOAMERICANA DE LA MORAL POSCONCILIAR

Mientras que del otro lado del Atlántico la indiferencia y el ateísmo fueron las preocupaciones centrales de su reflexión, en América Latina la presencia de un pueblo creyente y empobrecido demandaba una respuesta de la Iglesia y la teología a sus problemas. La teología europea nació muy marcada por el diálogo con los intelectuales; mientras que la latinoamericana tuvo un talante mucho más social, con una preocupación muy clara hacia los problemas sociales¹¹.

2.1. El episcopado latinoamericano

Medellín (1968) es la contextualización oficial del Concilio Vaticano II en América Latina¹², asumiendo el espíritu y las grandes orientaciones del

¹¹ Cf. G. M o r e l l o. „El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 199:2007 pp. 92-93.

¹² Cf. C. A s s e l b o r n. G. C r u z, O. P a c h e c o. „Liberación: una recepción del Concilio Vaticano II en América Latina”. En C. Schickendantz (Ed.). *A 40 años del Concilio Vaticano II: lecturas e interpretaciones*. (Universidad Católica de Córdoba 2005) p. 28.

Concilio para hacer una lectura de la realidad latinoamericana. Esta Asamblea de Obispos Latinoamericanos, reunida del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968 en la ciudad de Medellín (Colombia), se hace intérprete de la situación de una mayoría creyente pero en condiciones de pobreza. Su influencia fue decisiva en la historia de la Iglesia en América Latina: por primera vez la autoridad episcopal colegial denuncia la gravísima situación de injusticia social a la que se señala como violencia institucionalizada (*Paz*, N° 16). „Existen muchos estudios sobre el hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo” (*Justicia*, N° 1).

El episcopado latinoamericano denuncia la separación entre fe y vida que produce una ceguera y una escandalosa complicidad frente a las evidentes injusticias. La auténtica experiencia de fe se hace verdad en la preocupación por una sociedad justa, donde todos son tratados como hermanos. El amor, „la ley fundamental de la perfección humana, y por lo tanto de la transformación del mundo, no es solamente el mandato supremo del Señor; es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad” (*Justicia*, N° 4).

Por consiguiente, „en la búsqueda de la salvación debemos evitar el dualismo que separa las tareas temporales de la santificación... Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no solo la gran fuerza liberadora de la justicia y la opresión, sino la inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos” (*Justicia*, N° 5).

Resulta importante subrayar la gran relevancia de las Conferencias (Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida) para la recepción del Concilio en la Iglesia latinoamericana y su inserción en un largo y fecundo camino o proceso dinamizado por el CELAM. Estos textos han iluminado la pastoral continental, despertando las conciencias frente las injusticias que dominaban en los diversos países de diferentes maneras.

2.2. Una moral renovada

Francisco Moreno Rejón distingue *tres tendencias básicas* presentes en la formulación de la Teología Moral en América Latina¹³: (a) La presencia de

¹³ Cf. F. M o r e n o R e j ó n. *Teología moral desde los pobres*. (Madrid: PS 1986) pp. 153 y 223-224.

un grupo de moralistas cuyas obras entrarían dentro de los planteamientos de la moral renovada, con una fuerte influencia de moralistas europeos¹⁴; (b) Igualmente, se percibe la presencia de otro grupo que, desde este mismo punto de partida, se va aproximando gradualmente a una ética en clave de liberación¹⁵; y, por último, (c) el grupo que ha optado decididamente por formular su reflexión ética en el marco de la Teología de la Liberación¹⁶.

En la actualidad se pueden destacar algunas líneas fuerzas como *ejes fundantes* del discurso de una ética cristiana renovada: (a) una *moral centrada en la Persona de Jesús*; (b) una *moral abierta al Espíritu* y a Su presencia en la historia¹⁷; (c) una *moral que invita a la conversión*; (d) una *moral que sitúa la persona en la situación concreta*, porque reconoce la importancia de los condicionamientos históricos; (e) una *moral que reconoce la responsabilidad humana frente a las estructuras como también la influencia de éstas sobre los individuos*; y (f) una *desprivatización de la moral*, tanto en su enfoque como en su contenido¹⁸.

A la vez, estos ejes del renovado discurso de la moral privilegiaron un enfoque, pedido por el mismo episcopado latinoamericano. Los obispos reunidos en Puebla expresaron una preocupación clara al afirmar que „nos sentimos urgidos a cumplir por todos los medios lo que puede ser el imperativo original de esta hora de Dios en nuestro continente; una audaz profesión cristiana y una eficaz promoción de la dignidad humana y de sus fundamentos divinos, precisamente entre quienes más lo necesitan, ya sea porque la desprecian, ya sobre todo porque, sufriendo ese desprecio, buscan –acaso a tientas– la libertad de los hijos de Dios y el advenimiento del hombre nuevo en Jesucristo”¹⁹.

¹⁴ F. Moreno Rejón destaca a H. Lepargneur y A. Múnica. Estimo que entre los moralistas que más tuvieron influencia sobre el pensamiento latinoamericano habría que destacar las figuras de Bernard Häring y Marciano Vidal.

¹⁵ F. Moreno Rejón señala a L. J. González y T. Mifsud donde la influencia de M. Vidal se complementa con el esfuerzo de enmarcar la reflexión dentro del pensamiento y la realidad latinoamericana, acercándose progresivamente a la Teología de la Liberación.

¹⁶ F. Moreno Rejón nombra a E. Dussel, J. B. Libânio, A. Moser, M. F. Dos Anjos, G. Giménez, J. de Santa Ana, C. Boff, J. Sobrino, C. J. Snoek, B. Leers y J. Aldunate.

¹⁷ Cf. 2 Cor 3, 4-6; Rom 8, 1-17.

¹⁸ El Concilio Vaticano II ha subrayado esta necesidad: „La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista” (*Gaudium et Spes* N° 30; también *Sollicitudo Rei Socialis* N° 47).

¹⁹ *Documento de Puebla* N° 320. Cf. *Christifideles Laici* N° 37.

Consecuentemente, los mismos obispos invitaron „a todos, sin distinción de clases, a aceptar y asumir la causa de los pobres, como si estuviesen aceptando y asumiendo su propia causa, la causa mismo de Cristo. ‘Todo lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos, por humildes que sean, a mí me lo hicisteis’ (cf. Mt 25, 40)”²⁰.

Por consiguiente, en el contexto de la realidad de América Latina, la reflexión moral optó por el imperativo de asumir *la categoría del empobrecido como perspectiva configuradora de lo antropológico*. El mundo de los pobres proporciona la perspectiva básica desde el cual se lee y se entiende la realidad. Por tanto, es desde ellos que la reflexión ética emite sus juicios sobre la realidad. Se trata de *una preocupación antropológica inclusiva que interpela – aunque de manera distinta – a todos*²¹. No se trata de formular una teología moral para los empobrecidos y otra para los más favorecidos. Lo importante es dar prioridad a los problemas más urgentes que afectan a los pobres²².

2.3. Una moral de liberación

La Teología de la Liberación nace como una reflexión frente a un interrogante básico: ¿Cómo ser cristiano en una situación de injusticia? En otras palabras, „¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta?”²³. Por ello, la Teología de la Liberación propuso un nuevo modo de pensar la fe desde la situación histórica concreta²⁴.

A nivel latinoamericano, la corriente de la teología de la liberación irrumpió con dos aportes básicos: (a) a nivel metodológico, la incorporación del análisis social a la reflexión teológica, y (b) asumiendo la perspectiva del pobre como el lugar teológico desde el cual enfrentar la teología. Francisco Moreno destaca una serie de elementos para explicar la génesis y el desarrollo de una moral en clave de liberación²⁵: (a) la vinculación entre

²⁰ Documento de Puebla, Mensaje N° 3.

²¹ Cf. Documento de Puebla, Mensaje N° 3.

²² Cf. F. Moreno Rejón. *Teología Moral desde los Pobres*. (Madrid: P.S. 1986).

²³ G. Gutiérrez. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. (Lima: CEP 1986) p. 19.

²⁴ Cf. G. Gutiérrez. *Teología de la Liberación*. (Salamanca, Sígueme 1975⁷) p. 15; C. Boff. *Teología de lo político: sus mediaciones*. (Salamanca: Sígueme 1980) p. 15.

²⁵ Cf. F. Moreno Rejón. *Historia de la Teología Moral en América Latina*.

teología y contexto histórico puso de relieve la pertinencia de la teología como un saber englobante; (b) la irrupción de Medellín supone un impulso definitivo para un período de fecunda creatividad y dinamismo tanto pastoral como teológico²⁶; y (c) en el ámbito de las publicaciones: la aparición de numerosos artículos y obras de moral²⁷.

El hecho de asumir explícitamente la perspectiva hermenéutica del pobre conlleva como consecuencia principal incorporar la opción por el pobre al ámbito de la formulación sistemática. Aquí radica una diferencia fundamental con la que se viene llamando moral renovada, cuyo interlocutor es la persona nacida de la modernidad, cuyos desafíos provienen de un universo cultural marcado por la secularización y que intenta responder plausiblemente a los problemas planteados por la sociedad del bienestar. Para esta moral, la persona y su autonomía (sujeto autónomo) son las categorías básicas; mientras en la ética latinoamericana coloca como categoría referencial de sus planteamientos al *no-persona*, esto es, a las personas realmente existentes: los pobres. La condición de pobre no es algo adjetivo sino un modo de ser persona²⁸.

José Aldunate s.j.²⁹ observa que no se trata de cualquiera liberación, porque la reflexión ética cuenta con dos mediaciones: la ayuda analítica de las ciencias sociales y antropológicas; y la ayuda hermenéutica de la Teología bíblica e histórica. En el fondo, „la Moral de la liberación es... una Moral Social en el pleno sentido de la palabra. Su sujeto no es el mero individuo, sino la comunidad humana, individuo y sociedad a la vez. Y así hablamos de conciencia social, responsabilidad social, pecado social”³⁰.

(Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas 1994) pp. 106-123.

²⁶ El autor destaca los nombres de B. Leers, J. Snoeck, A. Moser y Marcio F. dos Anjos (Brasil), A. Munera (Colombia), T. Mifsud s.j. (Chile), F. Moreno Rejón (Perú) y E. Bonnín (México). Cabe mencionar el I Congreso Latinoamericano de Teología Moral (1987) organizado en el Brasil por los redentoristas y la inauguración del Instituto de Teología Moral „Alfonsonianum” en 1988 (Brasil).

²⁷ Entre ellas se destacan la colección *Teología Moral na América Latina* y la conclusión del primer manual de Teología Moral, titulado *Moral de Discernimiento* hecho por un moralista desde América Latina (1983-1987).

²⁸ Cf. F. M o r e n o R e j ó n. *Historia de la Teología Moral en América Latina*. (Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas 1994) pp. 115-117.

²⁹ J. A l d u n a t e s.j. „Una moral de la liberación”. En número especial dedicado a los Escritos del P. José Aldunate S.J. de la *Revista Reflexión y Liberación* 87:2010) pp. 1-12. El original es de 1989.

³⁰ J. A l d u n a t e s.j. „Una moral de la liberación”, en número especial dedicado a los Escritos del P. José Aldunate S.J. de la *Revista Reflexión y Liberación* 87:2010) p. 8.

3. UN ETHOS EN LA ENCRUCIJADA

La elaboración de una Teología Moral desde América Latina es un hecho posconciliar. Se presenta como una ética cristiana con una fisionomía bien definida de carácter científica, con fundamento cristológico y base bíblica, proponiendo ideales, al servicio de la comunidad cristiana y en diálogo con las ciencias y el pensamiento contemporáneo.

Sin embargo, desde una perspectiva pastoral, algunos autores expresan su preocupación por su manera de dar soluciones a los problemas, sus titubeos, sus ambigüedades, su falta de definiciones claras. Luis Barazzutti³¹ concuerda plenamente que para el cristiano la „norma” es Jesús y Su práctica se traduce en una entrega a los demás. No obstante, los principios generales, por sí solos, no logran orientar un comportamiento cristiano capaz de resolver los problemas cotidianos. Por ello, propone una vuelta a la seguridad que ofrecía la Teología Moral tradicional, aunque de una manera distinta. Es decir, no una vuelta a las prescripciones minuciosas y la recetas morales, sino „la seguridad moral que postulamos es la seguridad de la persona responsable (conciencia responsable)”, lo cual implica „la conquista progresiva de la autonomía personal mediante principios y normas, como mediaciones necesarias e útiles para el actuar humano y para su mayor objetividad”, ya que son muy pocas las personas que sean capaces de elaborar por sí mismas, y con pocos principios morales, su conducta ética³².

Así, algunos autores observan que actualmente el gran desafío de la Teología Moral no es tanto su presentación sistemática cuanto su traducción normativa. Gustavo Irrazábal insiste en la importancia de entablar entre ambos polos de la vida moral, principios/normas y situaciones concretas, „un círculo

³¹ Cf. L. B a r a z z u t t i. „A 25 anos do Concilio Vaticano II. Reflexões crítico-pastorais sobre a Teologia Moral Renovada”. En Marcio Fabri dos Anjos. *Temas latino-americanos de Ética*. (Aparecida: Editora Santuário 1988) pp. 327-342. El autor coloca en una nota (2) de la página 327 la siguiente aclaración: „Referimo-nos a nascente Teologia moral a partir da América Latina inspirada na Teologia da libertação, da qual Alguns propulsores são T. Mifsud, A. Moser, Fr. Moreno Rejón, F. Ferrero... *Moral de discernimento*, CIDE, Santiago de Chile, 1983:1986, 4 t. de Tony Mifsud é um ensaio de moral cristã nesta linha”.

³² L. B a r a z z u t t i. „A 25 anos do Concilio Vaticano II. Reflexões crítico-pastorais sobre a Teologia Moral Renovada” En Marcio Fabri dos Anjos. *Temas latino-americanos de Ética*. (Aparecida: Editora Santuário 1988) pp. 340-341. El autor concluye que „nossas observações crítico-pastorais – reiteramos – espelham o sentir dos fiéis ou a sua situação de desconcerto. Té-las manifestado em publico, não significa de nossa parte uma deserção das filas da TMR. Pelo contrário. Se dissemos o que poderia desviá-la do seu rumo, for precisamente porque a temos como uma moral cristã solidamente fundada” (p. 342).

hermenéutico, en el cual los principios contribuyan a determinar cuáles son las circunstancias moralmente relevantes, y estas últimas permitan, a su vez, reinterpretar los principios bajo una luz más adecuada³³. Uno se pregunta si se exige de la ciencia moral una seguridad que excede con creces sus posibilidades como ciencia práctica. Aún más, cabría preguntarse „si algunos fenómenos de no-recepción de enseñanzas oficiales... no podrían ser signos, más bien, de que ciertas doctrinas esencialmente correctas deberían articularse de un modo más diferenciado para responder a las exigencias de la realidad³⁴.

Obviamente, la tarea está recién comenzada y es preciso seguir reflexionando y elaborando en un espíritu de fidelidad al Evangelio y la Tradición, cuyo intérprete autorizado es el Magisterio, pero también con mucha creatividad en una época de enormes cambios culturales donde la Iglesia como institución va perdiendo su credibilidad anterior, especialmente debido a los escándalos de abusos sexuales. Es un camino complejo y doloroso, pero también de una creatividad y de una libertad profunda para que, en el espíritu del Concilio Vaticano II, se vuelva a las fuentes fundantes en el diálogo con las culturas actuales³⁵.

3.1. El Concilio como referente ineludible

Juan Pablo II escribe en su Carta Apostólica *Novo Millennio ineunte* (6 de enero de 2001), refiriéndose al Concilio Vaticano II: „A medida que pasan los años, aquellos textos no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia... Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza” (Nº 57).

³³ G. I r r á z a b a l. „El Vaticano II y la renovación de la moral: ¿misión cumplida?”. *Revista Teología*. Tomo XLIV, Nº 93, Agosto 2007 p. 327. El autor observa, haciendo referencia al artículo de J.-Y. Calvez, „Moral social y moral sexual”, en *Criterio* 9:1993 p. 475-479, que „mientras que la doctrina social se ha desarrollado según un contenido diferenciado de principios universales, criterios de juicio y normas de acción, reconociendo un creciente espacio al discernimiento de los sujetos y las comunidades, en ámbitos como la moral sexual y de la vida, la tendencia es a la regulación exhaustiva” (p. 328).

³⁴ G. I r r á z a b a l. „El Vaticano II y la renovación de la moral: ¿misión cumplida?”. *Revista Teología*, Tomo XLIV, Nº 93, Agosto 2007 p. 328.

³⁵ Antonio Hortelano escribe: „La Iglesia hoy, más que conservadores para quienes lo accidental es esencial, o ultra progresistas para quienes lo esencial es accidental, necesita unos hombres y unas agrupaciones responsables y maduras que sin angustias patológicas ni infantilismos exhibicionistas sepan anunciar con entusiasmo y amor el mensaje esencial del Evangelio” (*Moral y mundovisión. Memorias de un cura posconciliar*. Madrid: PS 1993 p. 79).

El Concilio Vaticano II es un acontecimiento eclesial que marca el rumbo del camino de la Iglesia en medio del contexto actual, y, por ello, constituye un referente irrenunciable para la reflexión de la Teología Moral. Sin embargo, la observación de que es preciso leer sus documentos „de manera apropiada” refleja también las dos posturas prevalentes en esta tarea hermenéutica.

En palabras del teólogo Juan Ochagavía s.j.³⁶, se constata que en la Iglesia no se está en paz con el Concilio. Algunos tienen hoy un sentimiento de nostalgia y frustración y responsabilizan de esto a la Jerarquía: involución, falta de coraje, conservadurismo, miedo a lo nuevo. Otros, los tradicionalistas, nunca vieron el Concilio con buenos ojos, aunque no lleguen a las posturas extremas de los lefevbristas, porque sienten que se abrieron las compuertas a la indisciplina, que las cosas morales no son claras como antes, que el diálogo sólo conduce a la confusión, y van apareciendo signos nostálgicos del pasado.

El referente conciliar resulta innegable, pero su interpretación resulta conflictiva en el seno de la Iglesia. Este conflicto no es sólo académico o teórico, sino también pastoral, porque el Concilio se tradujo en un espíritu que marcó profundamente el estilo de vida de parte del cristiano. El Concilio constituye una manera de entenderse como cristiano a nivel de identidad y de misión. Por consiguiente, las dos posturas frente al Concilio se reflejan no sólo en las discusiones teológicas sino también en la vida cotidiana.

3.2. Un camino doloroso

Este conflicto hermenéutico ha tenido unas consecuencias directas en la elaboración de la Teología Moral. No deja de llamar la atención la cantidad de documentos oficiales que han sido publicados en estos últimos años sobre temas morales, además de la sección dedicada a la moral en el *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica* (1992)³⁷.

³⁶ Cf. J. O c h a g a v í a s.j. „A cuarenta años del Concilio”. *Revista Mensaje*, Noviembre 2002.

³⁷ A) Encíclicas pontificias: *Humanae vitae* (1968), *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995). B) Congregación para la Doctrina de la Fe: *Declaración sobre el aborto* (1974), *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual* (1975), *Declaración sobre la eutanasia* (1980), *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales* (1986), *Instrucción Donum vitae sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación* (1987), *Algunas consideraciones acerca de la respuesta a propuestas legislativas sobre la no discriminación de las personas homosexuales* (1992), *Respuestas a las preguntas presentadas sobre el aislamiento uterino y otras cuestiones* (1993), *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los cató-*

También han habido procesos de la Congregación para la Doctrina de la Fe contra destacados moralistas: Bernard Häring (en la década de los setenta, pero sin sanción final); Charles Curran (en 1986 suspendido de ejercer la función de profesor de teología católica); Marciano Vidal (en 2001 notificado que algunos de sus libros no podrán ser utilizados para la formación teológica y se exige la reelaboración de su Manual en caso de una nueva edición).

En los documentos oficiales de la Iglesia predomina la postura deontológica en un contexto de rechazo a lo que se considera un relativismo ético en la cultura actual. Por consiguiente, queda clara la intención de introducir orden y claridad frente a lo que se considera una desorientación moral. No obstante, el precio ha sido la poca referencia a la responsabilidad de una conciencia formada, recta y veraz. Así, la declaración conciliar afirmando que nadie debe ser obligado a actuar contra su conciencia (cf. *Dignitatis humanae*, N° 3) quedó debilitada debido a esta postura deontológica³⁸. En otras palabras, al privilegiar la claridad de lo doctrinal normativo se debilita la responsabilidad discerniente en lo ético-pastoral.

3.3. La propuesta de un ethos discerniente

Bernard Häring considera que una de las expresiones más claras del cambio de paradigma obrado por el Concilio fue el paso de una ética de obediencia a los dictados de la Iglesia oficial, a otro modelo de una ética de la responsabilidad para cristianos adultos. En una sociedad pluralista se requiere la vivencia de una fe profunda y sólida, capaz de expresarse en una ética discerniente. Sin embargo, este cambio en la elaboración de la reflexión de la Teología Moral contrasta con las declaraciones oficiales que siguen el modelo de una ética de la obediencia³⁹.

En el fondo, una dogmatización de la Teología Moral la introduce en el horizonte de la *fides credenda* (subrayando la obediencia que requiere la fe),

licos en la vida política (2002), *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (2003), *Respuestas a algunas preguntas de la Conferencia Episcopal Estadounidense sobre la alimentación e hidratación artificiales* (2007), *Instrucción Dignitas personae sobre algunas cuestiones de Bioética* (2008), *Aclaración sobre el aborto procurado* (2009).

³⁸ Sobre la doctrina tradicional de la primacía de la conciencia, se puede ver también *Gaudium et Spes* (N°s 16-17), y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (N°s 1779, 1780, 1782, 1800).

³⁹ Cf. B. Häring. *My hope for the Church. Critical encouragement for the Twenty-First Century*. (Missouri: Liguori Publications 1999) pp. 36-38.

cuando más bien pareciera que ella pertenece a la *fides moribus applicanda* (acentuando una fe que se aplica a la realidad)⁴⁰.

En la renovación de la elaboración de la Teología Moral existe un serio intento de resituarla en su lugar teológico, buscando su fundamentación fundante en la cristología y en la espiritualidad, como una coherencia y una consecuencia de una fe que se hace auténtica en la caridad (cf. Gál 5, 6)⁴¹. Desde esta identidad, la ética cristiana sale a dialogar con una sociedad pluralista para descubrir los signos de los tiempos con un talante persuasivo, especialmente en una época donde lo impositivo es rechazado a favor de la autonomía, y desde la perspectiva de la solidaridad⁴².

En el actual contexto, el modelo del discernimiento ético tiene la ventaja de expresar este doble aspecto de la moral en cuanto tarea personal dentro de una comunidad. Las posturas deontológica y teleológica, sin descartar la diversidad de matices en una y otra tendencia, se enriquecen si se asumen de manera dialéctica⁴³.

En otras palabras, una *comprensión teleológica de las normas deontológicas* capaz de discernir la debida importancia de la circunstancia concreta sin negar la universalidad de la norma; o, en términos tradicionales, capaz de evaluar si las condiciones de la situación concreta cambian el objeto del acto.

Ambas posturas centran su reflexión principalmente en la *acción* moral (deontología) o en sus consecuencias (teleología), más que en el sujeto moral⁴⁴. Al fijarse unilateralmente en la acción, se corre el peligro de subrayar excesivamente la norma que, justamente, *tipifica* la acción. En este caso

⁴⁰ Cf. D. A g u d e l o G r a j a l e s. „La teología moral hoy: sus desafíos”. *Revista Científica Guillermo de Ockham*. Vol. VI N° 2 (julio – diciembre 2008) pp. 27-36.

⁴¹ A título de ejemplo: C. N o v o a s.j. *Una perspectiva latinoamericana de la Teología Moral*. (Bogotá: Centro Editorial Javeriana 2001); J. R o q u e J u n g e s s.j. *Evento Cristo e Ação Humana*. (São Leopoldo: Editora Unisinos 2002).

⁴² Miguel Yañez s.j. ha trabajado mucho el tema de la solidaridad como un eje ético de la reflexión moral. Cf. *Esperanza y Solidaridad*. (Universidad Pontificia Comillas Madrid 1999) Estudios, 71; H. M. Y á ñ e z (comp.). *La solidaridad como excelencia*. VI Jornada de Reflexión Ético-Teológica. Facultades de Filosofía y Teología. Universidad del Salvador (Área San Miguel). (Ed. San Benito, Buenos Aires 2003); H. M. Y Á Ñ E Z (comp.), *De la solidaridad a la justicia*. VII Jornada de Reflexión Ético-Teológica. Facultades de Filosofía y Teología. Universidad del Salvador (Área San Miguel). (Ed. San Benito, Buenos Aires 2004).

⁴³ Cf. M. V i d a l. *Diccionario de ética teológica*. (Estella: Verbo Divino 1991) p. 484.

⁴⁴ Cf. J. K e n a n s.j. „Proposing cardinal virtues”. *Theological Studies* 56:1995 pp. 709-715. En el artículo se recuerda que el concepto del *intrínsecamente malo* era ajeno a Santo Tomás de Aquino, ya que fue desarrollado un siglo después de su muerte por Durandus de Saint Pourcain, quien fue un adversario del pensamiento tomista (cf. pp. 719-720).

también se corre el peligro de no dejar en claro la función pedagógica necesaria, pero jamás salvífica. San Pablo escribe: „Pues si por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano” (Gál 2, 21). La ley ilumina el camino, pero sólo Cristo salva, porque sólo Él es el Camino, la Verdad y la Vida (cf. Jn 14, 6)⁴⁵. Así, el discernimiento centra la reflexión moral en el *sujeto*, rescatando, a la vez, la función pedagógica de la ley, sin remplazar la centralidad de la conciencia.

En otras palabras, el discernimiento constituye una categoría ética como mediación entre el horizonte axiológico (la normatividad) y la realidad humana⁴⁶. Ahora bien, la mayoría de las decisiones éticas en la vida cotidiana no consisten tanto en optar entre un mal y un bien cuanto en la implementación de un bien o el rechazo de un mal en una situación concreta y compleja. En este terreno existe muchas veces la incertidumbre frente a la decisión práctica. Santo Tomás de Aquino decía que „en las cosas prácticas se encuentra mucha incertidumbre, porque el actuar sobre situaciones singulares y contingentes por su misma variabilidad resulta incierta”⁴⁷.

Además, en el contexto de las sociedades abiertas y plurales, el discernimiento resulta clave porque se vive cada vez con más fuerza lo incierto. La búsqueda de seguridad y de certidumbre puede alimentar el régimen de la ley como lugar salvífico de lo seguro y de lo cierto.

Por una parte, la ley no puede codificar ni cubrir *todas* las situaciones posibles; por otra parte, resulta evidente la *necesidad* de lo normativo como primera etapa en el crecimiento de toda persona, porque, en términos psicossociológicos, el principio de realidad pone límites al individuo a favor de la convivencia y contra el simple principio de placer o de capricho.

Asimismo, no se puede negar el *peligro* del auto-engaño en un *subjetivismo* que hace coincidir la voluntad de Dios con la propia, buscando en el fondo –y quizás inconscientemente– la satisfacción de los propios intereses. Pero tampoco se puede *olvidar* el otro peligro opuesto, igual de nefasto, del

⁴⁵ Cf. S a n t o T o m á s de A q u i n o. *Suma Teológica* I-II q. 106 art. 1.

⁴⁶ Oscar Cullmann sostiene que „la acción del Espíritu Santo se manifiesta en primer lugar en el *dokimázein*, es decir, en la capacidad de tomar, en toda situación dada, la decisión moral conforme al Evangelio”; por lo tanto, „este *dokimázein* es la clave de toda moral novo testamentaria” (*Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela 1968 p. 202). El exegeta católico C. Spicq corrobora la afirmación sobre el lugar clave del discernimiento en la moral neotestamentaria (*Théologie Morale du Nouveau Testament*. París: J. Gabalda et C^{ie} Editeurs 1965 p. 57 nota 1.

⁴⁷ „In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt” (*Summa Teológica* I-II q. 14 art. 1).

legalismo que fundamenta en el cumplimiento escrupuloso de la ley la propia seguridad y la auto-justificación frente a la salvación gratuita⁴⁸.

Por consiguiente, resulta indispensable tener una comprensión *correcta* del discernimiento: (a) el *objeto* y el objetivo del discernimiento ético es la voluntad de Dios⁴⁹, mediante la búsqueda de lo bueno, lo agradable y lo perfecto⁵⁰ para realizar siempre lo mejor⁵¹; (b) la finalidad de la ley es *pedagógica* en cuanto ayuda al discernimiento, pero en ningún momento puede sustituirlo ya que en este caso no sería una decisión libre ni responsable, sino inmadura e heterónoma⁵²; (c) el discernimiento forma parte de la *estructura ética del sujeto* porque dice relación a su responsabilidad, se sitúa en el ámbito de la opción fundamental, y constituye el ejercicio de la conciencia; y (d) la *decisión ética* es fruto del proceso del discernimiento⁵³.

El discernimiento ético versa sobre los medios que conducen al fin⁵⁴. No se discierne el fin (el horizonte de los valores) sino se pregunta sobre los medios que conducen al fin (la realización histórica del valor) en una situación concreta y determinada. En otras palabras, el discernimiento ético dice relación al *fin situado*, la realización del fin en un contexto histórico.

Una ética de discernimiento no puede confundirse con una simple opinión personal⁵⁵. El criterio último de la decisión ética es la conclusión de la conciencia verificada en sinceridad delante de Dios, sin poder delegar a otros la propia decisión y la responsabilidad de esta. Santo Tomás sostenía que la

⁴⁸ Ver la parábola del fariseo y el publicano en Lc 18, 9-14.

⁴⁹ Cf. Rom 12, 2.

⁵⁰ Cf. Rom 12, 2.

⁵¹ Cf. Flp 1, 10.

⁵² Cf. Gál 3, 24-25.

⁵³ El discurso ético sobre el discernimiento tiene sus raíces históricas en la virtud de la prudencia, en la cual se distinguen las tres partes de la prudencia (*consilium, iudicium, praeceptum*). Cf. H.-D. N o b l e. *Le discernement de la conscience*. (París: P. Lethielleux 1934), que considera las tres partes de la prudencia como etapas del discernimiento: la fase deliberativa del consejo, la fase resolutoria del juicio y la fase imperativa de las realizaciones. Cf. también Ver J. Roque Junges. *Conciencia y discernimiento*. (Roma: Pontificia Universidad Gregoriana 1986) pp. 111-118.

⁵⁴ Cf. S a n t o T o m á s d e A q u i n o. *Summa Teológica* II-II q. 47 art. 1 ad 2 y art. 7.

⁵⁵ Para una explicación detallada del proceso de discernimiento ético y su aplicación concreta en algunos temas éticos, se puede consultar T. M i f s u d s.j. *Compendio de Ética en clave de discernimiento*. (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado 2012).

fidelidad a la conciencia es el lugar de la propia fidelidad a Dios, por cuanto esta no puede quedar desatendida ni siquiera en caso extremo⁵⁶.

Además, una ética del discernimiento podrá construir un puente valioso y necesario entre la Teología Moral y el sentido de los fieles. En el documento *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios* (2012), la Comisión Teológica Internacional recupera la enseñanza sobre el *sensus fidelium* (cf. N^{os} 33-36), aclarando que el *sensus fidei* o el *sensus fidelium* no hace referencia a una simple opinión mayoritaria, sino significa el sentido del pueblo de Dios en su totalidad, obediente a la Palabra de Dios y conducidos en la fe por sus pastores. Así, el sentido de los fieles es el sentido de fe que está hondamente enraizado en el pueblo de Dios, que recibe, comprende y vive la Palabra de Dios en la Iglesia. Por consiguiente, el servicio prestado por los teólogos incluye la explicitación de la fe de la Iglesia tal como se encuentra en las Escrituras, la liturgia, los credos, los dogmas, los catecismos y también en el mismo sentido de los fieles.

Una ética en clave de discernimiento, y que asume la eclesiología del Concilio Vaticano II⁵⁷, se pregunta por el lugar teológico del sentido de los fieles en la reflexión y la elaboración de la Teología Moral. No se trata de una competencia entre el Pueblo de Dios y el Magisterio, sino, por lo contrario, un Magisterio capaz de reconocer la presencia del Espíritu en la fe de la comunidad y un Pueblo de Dios que se deja guiar por un Magisterio abierto a la acción del Espíritu.

ZNACZENIE SOBORU WATYKAŃSKIEGO II DLA REFLEKSJI TEOLOGICZNMORALNEJ W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

S t r e s z c z e n i e

Wydarzenie Soboru Watykańskiego II głęboko wpłynęło na przyszłość Kościoła w Ameryce Łacińskiej, a tym samym na kształt refleksji teologicznomoralnej subkontynentu. Celem artykułu prof. Tony Mifsuda SJ, profesora teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie Chile

⁵⁶ Cf. S a n t o T o m á s d e A q u i n o. *Summa Teológica* I-II q. 19 artículos 5 y 6; II-II q. 67 art. 2, 4. El *Catecismo de la Iglesia Católica* deja en claro que: „El hombre tiene el derecho de actuar en conciencia y en libertad a fin de tomar personalmente las decisiones morales. ‘No debe ser obligado a actuar contra su conciencia. Ni se le debe impedir que actúe según su conciencia, sobre todo en materia religiosa’ (DH 3)” (N^o 1782).

⁵⁷ Cf. *Lumen Gentium* N^{os} 12, 35; *Dei Verbum* N^{os} 8, 10.

w Santiago, jest ukazanie recepcji nauki Soboru w Ameryce Łacińskiej oraz dokonującej się reorientacji teologii moralnej, która stała się jego bezpośrednim następstwem.

W pierwszej kolejności autor dokonał reinterpretacji samego wydarzenia soborowego z perspektywy Ameryki Łacińskiej oraz ukazał wkład Ojców Soborowych pochodzących z tej części świata, zwracając szczególną uwagę na reprezentantów Chile. Kluczowym wydarzeniem dla recepcji Soboru na kontynencie południowoamerykańskim okazało się Zgromadzenie Generalne Biskupów Ameryki Łacińskiej (CELAM) w 1968 w Medellín. Podjęło się ono zadania odczytania nauki i ducha Soboru w lokalnej rzeczywistości.

Słowa kluczowe: Ameryka Łacińska, teologia moralna, odnowiona moralność, moralność wyzwolenia, Medellín, Sobór Watykański II.

GROUNDS FOR COMMON MORAL REFLECTION IN LATIN AMERICA

S u m m a r y

The Second Vatican Council marked profoundly the future of the Church in Latin America and, consequently, moral reflection in the subcontinent. In the first place, the paper discusses a Latin-American reading of Vatican II and its pastoral reception in the Medellín Assembly. In the second place, two complementary points of view (renewed morality vs. morality of liberation) are discussed, which enabled a systematic exposition of moral theology. Finally, some indicators are offered to help the reader understand the actual situation and possible future developments in moral theology in Latin America.

Key words: Latin America, moral theology, renewed morality, morality of liberation, Medellín, Vatican II.

KS. TADEUSZ ZADYKOWICZ

DIE MORALTHEOLOGIE ZWISCHEN OFFENBARUNG
UND ZEITGENÖSSISCHER KULTUR
AUSGEWÄHLTE METHODOLOGISCHE FRAGEN

Die Moraltheologie ist eine Reflexion, die die „Moralität“, das heißt das Gute und das Schlechte der menschlichen Handlungen und der Person, die sie vollzieht, zum Inhalt hat¹. Diese Beurteilung geschieht im Lichte der Offenbarung, und u.a. darin unterscheidet sie sich von der philosophischen Ethik. Ein so gesetztes Ziel sowie die grundlegende Quelle dieser theologischen Disziplin bedeutet keine Negierung des Wertes allgemeiner Quellen, unter denen – neben den Ergebnissen der sog. Wissenschaften vom Menschen sowie der Einzelwissenschaften – die mit dem Charakter der einzelnen Kulturen, Epochen und Zeiten, in denen die Menschen leben, verbundenen moralischen Ansichten und sittlichen Überzeugungen dieser Menschen eine besondere Position einnehmen. Diese Überzeugungen betreffen bestimmte Sichten des Menschen, der Gesellschaft und der Welt. Bereits das Zweite Vatikanische Konzil hat dazu ermuntert, den Dialog mit der zeitgenössischen Kultur aufzunehmen². Und Johannes Paul II. verwies auf die besondere Rolle der Theologen in diesem Dialog: „Der Dienst, den die Moraltheologen in der heutigen Zeit zu leisten aufgerufen sind, hat nicht nur für das Leben und die Sendung der Kirche, sondern auch für die menschliche Gesellschaft und Kultur eine äußerst wichtige Bedeutung“³. Die Ermutigung zum Dialog mit

Ks. dr hab. TADEUSZ ZADYKOWICZ – dyrektor Instytutu Teologii Moralnej KUL; adiunkt Katedry Teologii Moralnej Ogólnej KUL; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: tadeuszz@kul.pl

¹ Vgl. VS 29.

² Vgl. GS 40, 43.

³ VS 111.

der heutigen Kultur scheint mit der enormen Sensibilität zu harmonieren, die der heutige Mensch den historischen und kulturellen Bedingungen entgegenbringt⁴. Bezeichnend ist, dass der Papst in der Enzyklika *Veritatis splendor* über vierzig Mal das Wort „Kultur“ verwendet, sowohl als Substantiv (auch im Plural als „Kulturen“) als auch in Adjektivform („kulturell“). Allein schon diese Tatsache verweist auf den besonderen Ort, der der Kultur und den kulturellen Bedingungen in der moraltheologischen Reflexion zuerkannt werden muss. Jedoch stellt sich weiterhin die Frage, wie diese spezifischen Informationen, die in Kurzform und gewissermaßen vereinfachend als kulturelle Quellen bezeichnet werden müssen, genutzt werden können, damit der theologische Status dieser Disziplin nicht verlorenggeht. Bevor die Grundprinzipien der Nutzung dieser Quellen aufgezeigt werden, muss kurz an die fundamentale Quellenbasis der Moraltheologie erinnert und die Morallehre der Kirche unter dem Gesichtspunkt der Präsenz betrachtet werden, welche die mit der Kultur verbundenen Fragen in ihr einnehmen – einer Kultur, die sowohl für das sittliche Leben als auch für die theologische Reflexion über dieses Leben eine Quelle von Herausforderungen darstellt.

I. DIE GRUNDLEGENDEN QUELLEN MORALTHEOLOGISCHER ERKENNTNIS

In der theologischen Tradition wurde immer grundsätzlich zwischen den spezifisch christlichen und sogenannten allgemeinen Quellen unterschieden, wobei zu ersteren die Heilige Schrift und die Tradition, die Lehre der Kirche und das christliche Ethos gezählt wurden, während zur zweiten Gruppe Informationen gehörten, wie sie alle außertheologischen Wissenschaften liefern, sowie die mit dem Charakter der einzelnen Kulturen, Epochen und Zeiten verbundenen Ansichten und moralischen Überzeugungen⁵. Die Moraltheologie versucht nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor allem ihr biblisches Fundament wiederzufinden⁶. Die im Dekret über die Ausbildung der Prie-

⁴ Vgl. VS 53.

⁵ Vgl. I. M r o c z k o w s k i. *Teologia moralna. Definicja – przedmiot – metoda*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2011 S. 42-55; E. C. M e r i n o, R. G. d e H a r o. *Teologia moralna fundamentalna*. Kraków: Wydawnictwo „M” 2004 S. 13-18; J. P i e g s a. *Człowiek – istota moralna*. Bd. 1: *Teologia moralna fundamentalna*. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 2002 S. 157-165; S. O l e j n i k. *Teologia moralna fundamentalna*. Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne 1998 S. 37-42.

⁶ Vgl. J. N a g ó r n y. *Przestanki biblijne moralności chrześcijańskiej*. In: *Veritatis*

ster⁷ gestellte Forderung nach biblischer Fundierung bildet den Gegenstand zahlreicher Forschungen von Moraltheologen. Es entstand bereits eine ganze Reihe von Arbeiten über konkrete Wege, wie man der Moraltheologie ihren biblischen Charakter wiedergeben kann. Dies bedeutet keineswegs, dass die anderen Quellen verworfen werden, auch nicht die außertheologischen. Die Tatsache, dass die Offenbarung die grundlegende Quelle der Moraltheologie ist und bleiben muss, bedeutet nicht, dass sie deren einzige Quelle ist. Eine solche Quelle ist auch die Lehre der Kirche, und zwar nicht nur als Bewahrer des Depositums des Wortes Gottes, sondern sie bezieht sich auch ausdrücklich auf eine Reihe von Phänomenen, die einen spezifischen „Topos“ des sittlichen Lebens der Christen von heute bilden. Die Kirche wurde mit der Aufgabe der authentischen Interpretation des Wortes Gottes betraut⁸. Indem sie diese Aufgabe erfüllt, muss sie auch zu den Überzeugungen, Werturteilen und ethischen Tendenzen Stellung nehmen, die in bestimmten Situationen, sozio-kulturellen und historischen Milieus in Erscheinung treten. Die Notwendigkeit, diese Bedingungen zu berücksichtigen, ergibt sich auch aus der integralen Sicht des Menschen, die der Moraltheologe immer vor Augen haben muss. Diese Integrität des Menschen bedeutet nämlich nicht nur die Berücksichtigung seiner Leiblichkeit und seiner Spiritualität, seiner natürlichen und seiner übernatürlichen Dimension, sondern sie umfasst auch die sozialen Beziehungen, die der Mensch schafft und in denen er lebt.

Zur Präzisierung können die Quellen der Moraltheologie folgendermaßen gegliedert werden:

Spezifisch christliche Quellen

- die Heilige Schrift und die Tradition
- das kirchliche Lehramt
- das christliche Ethos (die moralische Erfahrung)⁹

splendor. Przystanie moralne Kościoła. Hrsg. B. Jurczyk. Lublin: RW KUL 1994 S. 101-109.

⁷ Vgl. Nr. 16.

⁸ Vgl. DV 10.

⁹ I. Mroczkowski nennt drei Arten moralischer Erfahrung: das in die Natur des Menschen eingeschriebene Streben nach Glück, das Erleben konkreter moralischer Werte auf dem eigenen Lebensweg sowie die Erfahrung von Schuld und das Bedürfnis nach Reinigung. Vgl. *Teologia moralna. Definicja – przedmiot – metoda* S. 48. Und das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Bibel und Moral* erwähnt drei grundlegende Erfahrungen: 1) den Bezug des Menschen zur Schöpferkraft Gottes, aus dem die Berufung des Menschen geboren wird; 2) die Erscheinung Gottes auf dem menschlichen Lebensweg, die sowohl im Alten wie im Neuen Testament zum Bundesschluss führt; 3) die Vergebung als Hilfe beim Zurechtkommen mit der Sünde und dem Gefühl der Schuld.

Sogenannte „allgemeine Quellen“

- Informationen außertheologischer Wissenschaften
- Ansichten und moralische Überzeugungen, die mit dem Charakter bestimmter Epochen, Kulturen und Zeiten in Verbindung stehen.

Im vorliegenden Artikel wollen wir uns insbesondere auf die letzteren beziehen. Hier muss hervorgehoben werden, dass diese Quellen heute entweder unterschätzt oder aber übermäßig betont werden. Im ersten Fall führt das zu einem antirationalen Biblizismus, im zweiten zur Infragestellung der Existenz objektiver Moralnormen überhaupt. Deshalb trägt der Artikel nicht zufällig den Titel: „Zwischen Offenbarung und zeitgenössischer Kultur“. Denn nur die Wahrung einer angemessenen Rangordnung dieser Quellen sowie deren richtige Synthese gewährleistet die Bewahrung der katholischen Identität der Moraltheologie.

II. DIE ZEITGENÖSSISCHE KULTUR ALS „ORT“ MORALTHEOLOGISCHER REFLEXION

Um detaillierte Prinzipien über die Nutzung kultureller Quellen in der Moraltheologie zu formulieren, müssen wir uns erst mit den Problemen vertraut machen, die diese Kultur mit sich bringt. Diese Erkundung erlaubt nämlich, die Prämissen und Konsequenzen der Kritik besser zu verstehen, die sich gegen eine auf die Offenbarung gestützte Morallehre richtet. Kulturelle Phänomene bilden heute die Quellen vieler Kontroversen. Daher ist es nicht verwunderlich, dass sich die Kirche in ihrer moralischen Reflexion bemüht, diese zu beschreiben und zu ihnen Stellung zu nehmen. Diese Charakteristik der zeitgenössischen Kultur nimmt in den kirchlichen Dokumenten, die dem sittlichen Leben gewidmet sind, einen wichtigen Platz ein. Sie bezieht sich sowohl auf bestimmte allgemeine als auch auf spezielle Phänomene, die ihre ganze Ambivalenz enthüllen.

Neben Fragen, die den Inhalt des Glaubens selbst betreffen, war die Kirche immer bemüht, die Morallehre zu entwickeln und zu verkünden. Ein Ausdruck dessen ist das Aufgreifen zahlreicher und vielfältiger Themen, die das menschliche Leben, die Aufdeckung und Verurteilung des Bösen, die Erteilung von Hinweisen und Erklärungen sowie die Stärkung und Unterstützung im Guten betreffen¹⁰. Aber charakteristisch für diese Unterweisung

¹⁰ Vgl. VS 4. Vgl. dazu: J. G o c k o. *Postannictwo Kościoła w dobie demokracji i pluralizmu*. RTM 3(58):2011 S. 212.

ist ihr kairologischer Charakter. Das bedeutet, dass die Kirche bei der Verkündigung derselben Prinzipien immer bemüht war, die Lebensumstände des Adressaten ihrer Botschaft zu erkunden. Diese Bedingungen bildeten den spezifischen Ort (*locus*) ihrer Unterweisung. Auch heute ist die Lehre der Kirche ein Ausdruck der Überzeugung, dass der Mensch immer im Rahmen einer bestimmten Kultur existiert¹¹. Die Kirche ist sich bewusst, dass bestimmte Ideale, moralische Haltungen und konkrete Handlungen aus bestimmten Ansichten und Überzeugungen resultieren, die wiederum das sittliche Bewusstsein der Menschen der betreffenden Epoche zum Ausdruck bringen. Es ist nicht schwierig, für die moralischen Entscheidungen Ursachen zu finden, die in ihrem Wesen „kulturell“, d.h. mit bestimmten Sichten des Menschen, der Gesellschaft und der Welt verbunden sind. In Wirklichkeit stellt der Sinn für Moral, dessen Grundlage und Erfüllung der Religionssinn ist, das Wesen der kulturellen Frage dar¹².

Ein Merkmal der heutigen Kultur ist die Kritik, mit der sie sich gegen die Morallehre der Kirche wendet. Johannes Paul II. schreibt: „Es handelt sich nicht mehr um begrenzte und gelegentliche Einwände, sondern um eine globale und systematische Infragestellung der sittlichen Lehrüberlieferung aufgrund bestimmter anthropologischer und ethischer Auffassungen. Diese haben ihre Wurzel in dem mehr oder weniger verborgenen Einfluss von Denkströmungen, die schließlich die menschliche Freiheit der Verwurzelung in dem ihr wesentlichen und für sie bestimmenden Bezug zur Wahrheit beraubt. So wird die herkömmliche Lehre über das Naturgesetz, über die Universalität und bleibende Gültigkeit seiner Gebote abgelehnt; Teile der kirchlichen Morallehre werden für schlechthin unannehmbar gehalten; man ist der Meinung, das Lehramt dürfe sich in Moralfragen nur einmischen, um die «Gewissen zu ermahnen» und «Werte vorzulegen», nach denen dann ein jeder autonom die Entscheidungen und Entschlüsse seines Lebens inspirieren wird“¹³. Daher ist es nicht verwunderlich, dass fast jedes der dem sittlichen Leben gewidmeten zeitgenössischen kirchlichen Dokumente eine Schilderung der gegenwärtigen Situation und eine Analyse der Phänomene enthält, die für

¹¹ Vgl. VS 53. Vgl. dazu: J. R ö m e l t. *Der kulturwissenschaftliche Anspruch der theologischen Ethik*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 2011; J. R ö m e l t. *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*. Bd 2: *Lebensbereiche*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 2009; J. R ö m e l t. *Christliche Ethik im pluralistischen Kontext. Eine Diskussion der Methode ethischer Reflexion in der Theologie*. Berlin–Münster: Lit 2007.

¹² VS 98. Vgl. CA 24.

¹³ VS 4.

die getätigten Wahlentscheidungen keineswegs gleichgültig sind. Diesem Beispiel folgend bemüht sich auch die zeitgenössische Moraltheologie, ihren kairologischen Charakter zu wahren¹⁴.

Ein gemeinsamer Zug zahlreicher Verlautbarungen der Kirche, die direkt auf das sittliche Leben Bezug nehmen, besteht in der ausdrücklichen Berufung auf die Situation, in der der Christ seine Berufung realisieren muss. Heute zeichnet sich diese Situation durch eine Reihe von Phänomenen mit allgemeinem Charakter aus, aber auch durch individuelle Fakten, die sowohl die Wahrnehmung des Rufes Gottes selbst als auch seine Verwirklichung in der konkreten Lebenswirklichkeit erschweren können. Von den vielen einzelnen Phänomenen, welche das Milieu des sittlichen Lebens schaffen, verdient die Einstellung zur Freiheit unsere besondere Aufmerksamkeit. Auf diese Frage konzentrieren sich im übrigen alle anderen. So ist man in manchen modernen Denkströmungen so weit gegangen, die Freiheit derart zu verherrlichen, dass man sie zu einem Absolutum machte, das die Quelle aller Werte wäre¹⁵. In dieser Richtung bewegen sich Lehren, die jeden Sinn für die Transzendenz verloren haben oder aber ausdrücklich atheistisch sind. Johannes Paul II. verweist auch auf ein gewisses Paradoxon: „Parallel zur Verherrlichung der Freiheit und paradoxerweise im Widerspruch dazu stellt die moderne Kultur dieselbe Freiheit radikal in Frage“¹⁶. Spezifisch ist auch ihre Einstellung zum individuellen Gewissen: „Dem Gewissen des einzelnen werden die Vorrechte einer obersten Instanz des sittlichen Urteils zugeschrieben, die kategorisch und unfehlbar über Gut und Böse entscheidet. Zu der Aussage von der Verpflichtung, dem eigenen Gewissen zu folgen, tritt unberechtigterweise jene andere, das moralische Urteil sei allein deshalb wahr, weil es dem Gewissen entspringt. Auf diese Weise ist aber der unabdingbare Wahrheitsanspruch zugunsten von Kriterien wie Aufrichtigkeit, Authentizität, «Übereinstimmung mit sich selbst» abhanden gekommen, so dass man zu einer radikal subjektivistischen Konzeption des sittlichen Urteils gelangt“¹⁷. Jo-

¹⁴ Vgl. J. G o c k o. *Znaki czasu jako „locus theologicus” w posoborowej teologii moralnej*. RT 46:1999 Heft 3 S. 81-82; J. G o c k o. *Rozoznanie ewangeliczne jako metoda odczytowania i interpretacji znaków czasu*. RT 47:2000 Heft 3 S. 160.

¹⁵ Vgl. VS 32. Vgl. dazu: F. G r e n i u k. *Wolność a prawo*. In: *Veritatis splendor. Przestanie moralne Kościoła* S. 29-30; T. S t y c z e Ń. *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki Veritatis splendor*. In: *Jan Paweł II. Veritatis splendor. Tekst i komentarze*. Hrsg. A. Szostek. Lublin: RW KUL 1995 S. 129-130.

¹⁶ VS 33.

¹⁷ VS 32. Vgl. dazu: J. W r ó b e l. *Sumienie a prawda*. In: *Veritatis splendor. Przestanie moralne Kościoła* S. 56-57.

hannes Paul II. schreibt: „Man stellte sich darauf ein, dem Gewissen des Einzelnen das Vorrecht zuzugestehen, die Kriterien für Gut und Böse autonom festzulegen und dementsprechend zu handeln. Diese Sicht ist nichts anderes als eine individualistische Ethik, aufgrund welcher sich jeder mit *seiner* Wahrheit, die von der Wahrheit der anderen verschieden ist, konfrontiert sieht. In seinen äußersten Konsequenzen mündet der Individualismus in die Verneinung sogar der Idee einer menschlichen Natur“¹⁸.

Auf der Grundlage dieser Erscheinungen allgemeinen Charakters, die sich auf die Frage der Freiheit, der Wahrheit und des Gewissens zurückführen lassen, entsteht ein ganzes Ensemble von Detailphänomenen, die hier selbstverständlich nicht alle aufgeführt werden können. Denn sie betreffen eine ganze Reihe von Bereichen des menschlichen Lebens und der Beziehungen des Menschen. Hier kann lediglich festgestellt werden, dass bei der in der Unterweisung der Kirche enthaltenen Beschreibung dieses Sachverhalts die negativen Phänomene dominieren, ohne dass dies jedoch irgendeinen Negativismus bedeuten würde. Ganz im Gegenteil will die Kirche, wenn sie sich hier auf die negativen Dinge konzentriert, um so effektiver die Wege und Methoden zu deren Überwindung aufzuzeigen. Alle diese Phänomene liegen der Kritik zugrunde, die sich gegen die auf die Heilige Schrift und die Tradition gründende Morallehre richtet. Johannes Paul II. schreibt: „Wollte man gewissen Stimmen Gehör schenken, so scheint man nicht mehr die unzerstörbare Absolutheit auch nur eines einzigen sittlichen Wertes anerkennen zu dürfen“¹⁹. Ein solches Herangehen wendet sich gleichzeitig gegen den Menschen. „Und so erleben wir nicht selten das erschreckende Abgleiten der menschlichen Person in Situationen einer fortschreitenden Selbsterstörung“²⁰. Deshalb weist die Kirche in ihrer Charakteristik der zeitgenössischen Kultur auf deren ganze Ambivalenz. Darin zeigt sich der Realismus ihrer Einstellung zur Welt²¹.

Dass man in der Lehre der Kirche oft einer Kritik an der zeitgenössischen Kultur begegnet, bedeutet keineswegs eine polemische Einstellung ihr gegenü-

¹⁸ VS 32.

¹⁹ VS 84. Vgl. dazu: *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń*. Hrsg. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 1999.

²⁰ VS 84.

²¹ Vgl. J. N a g ó r n y. *Chrystus sensem dziejów człowieka i świata*. In: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*. Hrsg. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin 2004 S. 118-119; P. B o r t k i e w i c z. *Ideowy obraz współczesnej kultury euroatlantyckiej*. In: *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*. Hrsg. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 2001 S. 21-22; S. N o w o s a d. *Mniej czy więcej Pana Boga w dzisiejszym świecie*. In: *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń* S. 111-115.

ber. Diese Kritik hat einen durchaus konstruktiven Charakter. Denn indem sie auf bestimmte Differenzen und Kontroversen hinweist, stellt sich die Kirche das Ziel der Bestätigung und Vertiefung ihrer Thesen. Johannes Paul II. schreibt: „Die Aufgabe der prüfenden Unterscheidung von seiten der Kirche angesichts dieser ethischen Theorien beschränkt sich nicht auf deren Entlarvung und Ablehnung, sondern zielt darauf ab, allen Gläubigen mit großer Liebe bei der Formung eines sittlichen Gewissens beizustehen, das zu urteilen und zu wahrheitsgemäßen Entscheidungen zu führen vermag, wie der Apostel Paulus mahnend schreibt: «Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist» (Röm 12, 2)“²². Die Kirche erkennt auch den positiven Beitrag der zeitgenössischen Kultur an, z.B. bei der Gestaltung einer besonderen Sensibilität für die Frage der Würde des Menschen und seiner Freiheit. Johannes Paul II. zitiert aus der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*: „Ohne Zweifel ist unsere Zeit zu einem besonders lebhaften Gespür für die Freiheit gelangt“²³. Und weiter: „Der geschärfte Sinn für die Würde und Einmaligkeit der menschlichen Person wie auch für die dem Weg des Gewissens gebührende Achtung stellt also sicher eine positive Errungenschaft der modernen Kultur dar“²⁴. Die Kirche ist sich auch bewusst, dass sie gegenüber dem Menschen der zeitgenössischen Kultur die Rolle eines „Ortes“ der Begegnung mit Christus erfüllt. Wie Johannes Paul II. schreibt: „In der Tat, «diesem Ziel allein möchte die Kirche dienen: jeder Mensch soll Christus finden können, damit Christus jeden einzelnen auf seinem Lebensweg begleiten kann»“²⁵.

III. DIE ZEITGENÖSSISCHE KULTUR ALS QUELLE VON HERAUSFORDERUNGEN AN DIE MORALTHEOLOGISCHE REFLEXION

Johannes Paul II. erklärt den Charakter der Enzyklika *Veritatis splendor* und begründet das Ziel ihrer Veröffentlichung damit, dass er betont: „Doch heute

²² VS 85.

²³ VS 31. Vgl. DH 1.

²⁴ VS 31.

²⁵ Vgl. VS 7. Vgl. RH 13. Vgl. dazu: J. K r ó l i k o w s k i. *Dialog z kulturami. Aktualność, trudności i kryteria*. In: *Wyzwania moralne przetomu tysiącleci*. Hrsg. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 1999 S. 69-97.

erscheint es notwendig, über die Morallehre der Kirche insgesamt nachzudenken, mit der klaren Zielsetzung, einige fundamentale Wahrheiten der katholischen Lehre in Erinnerung zu rufen, die im heutigen Kontext Gefahr laufen, verfälscht oder verneint zu werden. Es ist nämlich eine neue Situation gerade innerhalb der christlichen Gemeinschaft entstanden, die hinsichtlich der sittlichen Lehren der Kirche die Verbreitung vielfältiger Zweifel und Einwände menschlicher und psychologischer, sozialer und kultureller, religiöser und auch im eigentlichen Sinne theologischer Art erfahren hat²⁶. Der Papst bezeichnet diese Situation als „Krise“ und betont gleichzeitig, dass ihr begegnet werden muss, denn: „so ernst sind die Schwierigkeiten, die daraus für das moralische Leben der Gläubigen und für die Gemeinschaft in der Kirche wie auch für ein gerechtes und solidarische soziales Leben folgen“²⁷.

Die zeitgenössische Kultur stellt somit eine Herausforderung und zugleich einen Aufruf dar, zusammen mit der Kirche das Werk der Evangelisierung aufzunehmen, die auch die Verkündigung und das Anbieten einer bestimmten Moral einschließt²⁸. Zwar bilden nicht so sehr die verschiedenen sozialen und kulturellen Situationen, mit denen die Kirche in ihrer Geschichte in Berührung kommt, die wirkliche Quelle dieser Herausforderung, sondern vielmehr der Befehl des auferstandenen Jesus Christus, der den eigentlichen Grund ihrer Existenz nennt: «Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!» (Mk 16, 15), aber – wie Johannes Paul II. betont – der historische Augenblick, den wir gegenwärtig erleben und den jedenfalls zahlreiche Völker erleben, stellt einen großen Aufruf zur «Neuevangelisierung» dar, d.h. zu einer Verkündigung des immer neuen und immer Neues bringenden Evangeliums, zu einer Evangelisierung, die «mit neuem Eifer, neuen Methoden und der Anwendung neuer Ausdrucksmittel» durchgeführt werden muss²⁹. „Die Entchristlichung, die auf ganzen Völkern und Gemeinschaften lastet, die einst von Glauben und christlichem Leben erfüllt waren, zieht nicht nur den Verlust des Glaubens oder zumindest seine Bedeutungslosigkeit für das Leben nach sich, sondern notgedrungen auch einen Verfall oder eine Trübung des sittlichen Empfindens: und das zum einen wegen des fehlenden Sinns für die Ursprünglichkeit der Moral des Evange-

²⁶ VS 4.

²⁷ VS 5. Vgl. dazu: *Ethik in der Krise – Ethik für die Krise*. Hrsg. W. Bergsdorf. Weimar: Rhino 2004.

²⁸ Vgl. VS 107.

²⁹ Vgl. Ansprache an die Versammlung der CELAM in Port-au-Prince, Haiti (9. März 1983), III: Insegnamenti, VI, 1 (1983), 698.

liums, zum anderen wegen der Verdunkelung fundamentaler sittlicher Grundätze und Werte. Heute so weit verbreitete subjektivistische, utilitaristische und relativistische Tendenzen treten nicht einfach als pragmatische Positionen mit Gewohnheitscharakter auf, sondern unter theoretischem Gesichtspunkt als feste Konzeptionen, die ihre volle kulturelle und gesellschaftliche Legitimität beanspruchen³⁰.

Die Schilderung der zeitgenössischen Kultur, wie sie in der Unterweisung der Kirche und auch in den dem sittlichen Leben gewidmeten Dokumenten enthalten ist, hat jedoch nie fatalistischen Charakter, auch wenn sie sich auf viele negative Phänomene bezieht und sich manchmal auch auf diese konzentriert. Die Moraltheologen berufen sich in diesem Zusammenhang oft auf eine der ersten Sätze der Enzyklika *Veritatis splendor*: „Keine Finsternis des Irrtums und der Sünde vermag das Licht des Schöpfergottes im Menschen völlig auszulöschen. In der Tiefe seines Herzens besteht immer weiter die Sehnsucht nach der absoluten Wahrheit und das Verlangen, in den Vollbesitz ihrer Erkenntnis zu gelangen. Davon gibt das unermüdliche menschliche Suchen und Forschen auf jedem Gebiet ein beredtes Zeugnis. Das beweist noch mehr die Suche nach dem Sinn des Lebens³¹. „Jeder Mensch muss sich den grundlegenden Fragen stellen: Was soll ich tun? Wie ist das Gute vom Bösen zu unterscheiden?“³². „Der moralische Anspruch erreicht jeden Menschen im Innersten, dass er alle mit einbezieht, auch jene, die Christus und sein Evangelium nicht kennen und nicht einmal etwas von Gott wissen“³³. Deshalb schreibt Johannes Paul II.: „In dem jungen Mann, dessen Namen das Matthäusevangelium nicht nennt, können wir jeden Menschen erkennen, der, bewusst oder unbewusst, an Christus, den Erlöser des Menschen, herantritt und ihm die moralische Frage stellt“³⁴. Diese Frage betrifft auch solche grundlegenden Themen wie: die Natur des Menschen, den Sinn und das Ziel seines Lebens, das Problem von Gut und Böse, die Quellen und den Zweck des Leidens, das Problem des Todes. All diese Fragen scheinen sich jedoch auf das Problem der menschlichen Freiheit zurückführen zu lassen. Die Fragen nach dem Guten, der Wahrheit und der Freiheit werden immer in enger Verbindung mit dem sozialen und kulturellen Kontext gestellt – von Menschen, deren Werturteile in hohem Maße kulturell bedingt sind.

³⁰ VS 106.

³¹ VS 1.

³² VS 2.

³³ VS 3.

³⁴ VS 7.

Auf der Suche nach Antworten auf die grundlegenden Fragen nach dem Guten, der Wahrheit und der Freiheit erhält der heutige Mensch unterschiedliche Antworten. Manche von ihnen resultieren aus der zeitgenössischen Kultur, genauer aus den in dieser Kultur entstandenen ethischen Strömungen³⁵. Aber der zwischen diesen auch in Priesterseminaren und an theologischen Fakultäten verbreiteten Ansichten und der traditionellen Lehre der Kirche bestehende Zwiespalt ist manchmal beträchtlich. Dieser Zwiespalt stellt für die Moraltheologie eine besondere Herausforderung dar, weil sie Fragen von enormer Bedeutung für die Kirche und für ein dem Glauben gemäßes Leben der Christen, aber auch für die zwischenmenschlichen Beziehungen betrifft. Dies sind u.a. solche Fragen wie: „Besitzen die Gebote Gottes, die dem Menschen ins Herz geschrieben sind und Bestandteil des Bundes Gottes mit ihm sind, tatsächlich die Fähigkeit, die täglichen Entscheidungen der einzelnen Menschen und der gesamten Gesellschaft zu erleuchten? Ist es möglich, Gott zu gehorchen und damit Gott und den Nächsten zu lieben, ohne diese Gebote unter allen Umständen zu respektieren? Verbreitet ist auch der Zweifel am engen und untrennbaren Zusammenhang zwischen Glaube und Moral, so als würde sich die Zugehörigkeit zur Kirche und deren innere Einheit allein durch den Glauben entscheiden, während man in Sachen Moral einen Pluralismus von Anschauungen und Verhaltensweisen dulden könnte, je nach Urteil des individuellen subjektiven Gewissens bzw. der Verschiedenheit der sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen“³⁶.

Zahlreiche ethische Strömungen entstanden auf der Grundlage bestimmter kultureller Tendenzen. Dazu gehören auch solche Lehren, welche einzelnen Individuen oder sozialen Gruppen das Recht zuerkennen, selbst darüber zu entscheiden, was gut und was böse ist³⁷. Sie führten zur Negierung der offenbarten Wahrheit, zu einer Spaltung zwischen Freiheit und Recht und dazu, dem Gewissen eine kreative Funktion zuzuerkennen³⁸. Deshalb stellt ihr übermächtiger Einfluss eine Herausforderung für die Kirche dar. Die Kirche muss insbesondere die Grundbegriffe der menschlichen Freiheit und des Moralgesetzes klären³⁹. Andernfalls beeinträchtigen sie das Erbgut ihrer Morallehre.

³⁵ Vgl. I. M r o c z k o w s k i. *Współczesny kontekst moralnego nauczania Kościoła*. In: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła* S. 16-17.

³⁶ VS 4.

³⁷ Vgl. VS 35.

³⁸ Vgl. VS 54.

³⁹ Vgl. VS 37. Vgl. dazu: I. D e c. *Zagrożenia życia indywidualnego*. In: *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń* S. 23-29.

Ein wesentliches Charakteristikum der zeitgenössischen Kultur ist der Versuch, die Verbindung zwischen dem Glauben und dem sittlichen Leben auseinanderzureißen, zwischen der Wahl des Herzens und den Handlungen, die diese Wahlentscheidung zum Ausdruck bringen und bestätigen. „Wir stehen einer Mentalität gegenüber, die oft auf tiefgreifende, weitreichende Weise und bis in die letzten Winkel der Gesellschaft hinein die Haltungen und Verhaltensweisen sogar der Christen beeinflusst, deren Glaube dadurch entkräftet wird und seine Ursprünglichkeit als eigenständiger Maßstab für das eigene Selbstverständnis und das Handeln im persönlichen, familiären und gesellschaftlichen Leben verliert. Die von denselben Gläubigen übernommenen Beurteilungs- und Entscheidungskriterien stellen sich im Rahmen einer entchristlichten Kultur tatsächlich oft so dar, als hätten sie mit den Kriterien des Evangeliums nichts zu tun oder stünden sogar im Widerspruch zu ihnen“⁴⁰. Weiter schreibt der Papst: „Es ist nun dringend notwendig, dass die Christen die Eigenständigkeit ihres Glaubens und ihre Urteilskraft gegenüber der herrschenden, ja sich aufdrängenden Kultur wiederentdecken [...] Es ist dringend notwendig, das wahre Antlitz des christlichen Glaubens zurückzugewinnen und wieder bekannt zu machen; dies ist ja nicht lediglich eine Summe von Aussagen, die mit dem Verstand angenommen und bestätigt werden müssen. Er ist vielmehr eine gelebte Kenntnis von Christus, ein lebendiges Gedächtnis seiner Gebote, eine Wahrheit, die gelebt werden muss. Ein Wort wird schließlich nur dann wahrhaft angenommen, wenn es in die Handlungen übergeht, wenn es in die Praxis umgesetzt wird. Der Glaube ist eine Entscheidung, die die gesamte Existenz in Anspruch nimmt. Er ist Begegnung, Dialog, Liebes- und Lebensgemeinschaft des Glaubenden mit Jesus Christus, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (vgl. Joh 14, 6). Er schließt einen Akt des Vertrauens und der Hingabe an Christus ein und gewährt uns zu leben, wie er gelebt hat (vgl. Gal 2, 20), das heißt in der je größeren Liebe zu Gott und zu den Brüdern“⁴¹. In diesem Zusammenhang spricht der Papst von der sog. sittlichen Dimension des Glaubens: „Der Glaube besitzt auch einen sittlichen Inhalt: er schafft und verlangt ein konsequentes Engagement des Lebens“⁴². Er ruft auch dazu auf, Zeugnis von der

⁴⁰ VS 88. Vgl. dazu: J. Z a b i e l s k i. *Indyferentyzm jako zagrożenie życia religijno-moralnego*. In: *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń* S. 89-95.

⁴¹ VS 88. Vgl. dazu: J. N a g ó r n y. *Kwestionowanie wiary chrześcijańskiej dzisiaj*. In: *Ks. Janusz Nagórny. Z wiary miłość i nadzieja*. Hrsg. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2011 S. 149-153.

⁴² VS 89. Vgl. dazu: J. N a g ó r n y. *Teologia moralna jako eklezjalna nauka wiary*

moralischen Wahrheit abzulegen, wobei diese Zeugenschaft ihren Gipfel im Martyrium finden kann⁴³.

Moraltheologie kann nicht isoliert von der zwischenmenschlichen Gemeinschaft und von der Welt betrieben werden. Im Bewusstsein, dass Christus die definitive Antwort auf die moralischen Fragen des Menschen besitzt, fühlt sich die Kirche verpflichtet, die „Zeichen der Zeit“ im Lichte des Evangeliums zu erforschen. „So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben“⁴⁴. Bereits in der Zeit der Apostel bestand die Moralkatechese aus Ermahnungen und Hinweisen, die mit dem konkreten historischen und kulturellen Kontext verbunden waren. Diese Unterweisung umfasste genau festgelegte Verhaltensprinzipien, die eine Interpretation der göttlichen Gebote darstellten⁴⁵. Unter verschiedenen kulturellen Bedingungen lebende Menschen sollten die gleichen Prinzipien erfüllen. Heute gehören dazu insbesondere: das soziale Leben, der Schutz und die Förderung des menschlichen Lebens sowie die Familie. Diese Themen bilden den Gegenstand der heutigen Moraldiskussion. In diesem Disput darf auch die Stimme der Kirche nicht fehlen.

Die zeitgenössischen kulturellen Strömungen haben – wie bereits erwähnt – die traditionelle Lehre der Kirche in solchen Fragen wie die Quelle der Moral oder von Natur aus böse Handlungen in Frage gestellt. Deshalb erfordern sie eine eindringliche Erforschung durch das kirchliche Lehramt. Wie Johannes Paul II. feststellt, muss sich die Arbeit der Kirche wegen der heutigen sozialen und kulturellen Situation auf die Frage nach der Beziehung zwischen der Freiheit des Menschen und dem göttlichen Gesetz und letztendlich zwischen Freiheit und Wahrheit konzentrieren, denn „dieser wesentliche Zusammenhang zwischen der Wahrheit, dem Guten und der Freiheit ist der modernen Kultur größtenteils abhanden gekommen, und darum besteht heute eine der besonderen Forderungen an die Sendung der Kirche zur Rettung der Welt darin, den Menschen zur Wiederentdeckung dieses Zusammenhanges zu führen“⁴⁶. Deshalb besitzt der untrennbare Zusammenhang zwischen Wahrheit und Freiheit – Ausdruck der wesenhaften Bande zwischen der Weisheit

w *świałe Veritatis splendor*. In: *Jan Paweł II. Veritatis splendor. Tekst i komentarze* S. 278-280.

⁴³ Vgl. VS 90.

⁴⁴ Vgl. VS 2; GS 4.

⁴⁵ Vgl. VS 26.

⁴⁶ VS 84.

und dem Willen Gottes – eine äußerst wichtige Bedeutung für das Leben der Menschen im sozio-ökonomischen und sozio-politischen Bereich⁴⁷. Deshalb muss als eine aus der zeitgenössischen Kultur resultierende Herausforderung die Darlegung von Geboten verstanden werden, die das gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Leben nicht nur im Hinblick auf allgemeine Haltungen, sondern auch auf genau bestimmte Verhaltensweisen und konkrete Handlungen regeln.

Die Moraltheologie muss heute naturgemäß – wie Johannes Paul II. schreibt – in einem interdisziplinären Umfeld entfaltet werden, wie dies besonders für die neuen Probleme notwendig ist⁴⁸. Die Kirche erkennt diese Probleme und stellt sich das Ziel, im Lichte des Glaubens all das zu korrigieren und zu läutern, was in der zeitgenössischen Kultur noch nicht der Würde des Menschen entspricht⁴⁹. Aber um dieser Aufgabe gerecht zu werden, besteht die Notwendigkeit der Suche nach einer angemessenen Sprache. Denn die Moraltheologie kann ja keine Spekulation sein, die mit Begriffen operiert, welche dem heutigen Menschen unverständlich sind. Im Gegenteil, sie versucht das Mysterium und das Handeln Gottes in einer Sprache aufzuzeigen, die vom heutigen Menschen verstanden werden kann. Denn es muss bemerkt werden, dass die Sprache der Offenbarung, die in Zeit und Geschichte „eingeschrieben“ ist, für viele Menschen heute völlig unverständlich geworden ist. Es steht außer Zweifel, dass für den Moraltheologen der sachliche Inhalt der Normen, d.h. ihre Bedeutung, immer am wichtigsten bleibt. Ihr Verständnis und mehr noch ihre Verkündigung darf jedoch nicht vom historischen und kulturellen Kontext abstrahieren. Besondere Aufmerksamkeit muss heute der Wahrung der philologischen Interpretationsprinzipien gewidmet werden, d.h. der Bedeutung der Begriffe, aber auch ihrer philosophischen Interpretation. Denn heute haben wir es mit einer Verfälschung der Bedeutung vieler grundlegender Begriffe zu tun. Deshalb muss jede moraltheologische Reflexion mit einer Definierung der behandelten Fragen beginnen.

Die Heilige Schrift enthält all das, was für das sittliche Leben wichtig ist, aber ihre Botschaft muss unablässig interpretiert und erklärt werden, weil sich die Lebensbedingungen ändern und neue Probleme auftauchen. „Die von Gott im Alten Bund auferlegten und im Neuen und Ewigen Bund in der Person des menschgewordenen Gottessohnes erfüllten sittlichen Gebote müssen treu bewahrt

⁴⁷ VS 99.

⁴⁸ Vgl. VS 30. Vgl. GS 43-44.

⁴⁹ Vgl. VS 31; GS 11.

und in den verschiedenen Kulturen im Laufe der Geschichte immer wieder aktualisiert werden. Die Aufgabe ihrer Interpretation war von Jesus den Aposteln und ihren Nachfolgern mit dem besonderen Beistand des Geistes der Wahrheit übertragen worden: «Wer euch hört, der hört mich» (Lk 10, 16). Mit dem Licht und der Kraft dieses Geistes haben die Apostel den Auftrag erfüllt, das Evangelium zu verkünden und «im Weg» des Herrn zu unterweisen (vgl. Apg 18, 25), indem sie vor allem die Nachfolge und Nachahmung Christi lehren: «Für mich ist Christus das Leben» (Phil 1, 21)⁵⁰.

Daher ist es die Aufgabe der Moraltheologie, die Prinzipien des sittlichen Lebens unablässig zu formulieren und zu erklären. Wegen der sich verändernden Lebensbedingungen müssen manche dieser Prinzipien besonders betont und in anderen Kontexten erklärt werden. Manchmal müssen auch detailliertere Einzelnormen daraus abgeleitet werden. Modifiziert werden dabei nicht die Normen als solche, sondern lediglich deren Applikation. Ohne eine solche Interpretation würde die moraltheologische Reflexion ahistorische und weitgehend abstrakte Züge annehmen. Johannes Paul II. betont: „Gewiss muss für die universal und beständig geltenden sittlichen Normen die den verschiedenen kulturellen Verhältnissen angemessenste Formulierung gesucht und gefunden werden, die imstande ist, die geschichtliche Aktualität dieser Normen unablässig zum Ausdruck zu bringen und ihre Wahrheit verständlich zu machen und authentisch auszulegen. Diese Wahrheit des Sittengesetzes entfaltet sich – wie jene des Glaubensgutes («depositum fidei») – über die Zeiten hinweg: Die Normen, die Ausdruck dieser Wahrheit sind, bleiben im wesentlichen gültig, müssen aber vom Lehramt der Kirche den jeweiligen historischen Umständen entsprechend «eodem sensu eademque sententia» genauer gefasst und bestimmt werden; die Entscheidung des Lehramtes wird vorbereitet und begleitet durch das Bemühen um Verstehen und um Formulierung, wie es der Vernunft der Gläubigen und der theologischen Reflexion eigen ist“⁵¹.

⁵⁰ VS 25.

⁵¹ VS 53. Die Entwicklung der Morallehre der Kirche verläuft ähnlich wie die Entwicklung der Glaubensdoktrin. Auch auf die moralische Unterweisung beziehen sich die Worte des Papstes Johannes XXIII. aus seiner Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962: „Diese sichere und beständige Lehre [d.h. die integrale christliche Doktrin], der gläubig zu gehorchen ist, muss so erforscht und ausgelegt werden, wie unsere Zeit es verlangt. Denn etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden, freilich im gleichen Sinn und derselben Bedeutung.“: AAS 54 (1962), 792; vgl. „L'Osservatore Romano“, 12. Oktober 1962, S. 2.

Johannes Paul II. erinnert an die wahre Bedeutung der Tradition: „Innerhalb der Überlieferung entwickelt sich mit dem Beistand des Heiligen Geistes die authentische Interpretation des Gesetzes des Herrn. Der Geist selbst, der am Beginn der Offenbarung der Gebote und der Lehren Jesu steht, gewährleistet, dass sie heiligmäßig bewahrt, getreu dargelegt und im Wechsel der Zeiten und Umstände korrekt angewandt werden. Diese «Aktualisierung» der Gebote ist Zeichen und Frucht eines tieferen Eindringens in die Offenbarung und eines Verstehens neuer historischer und kultureller Situationen im Lichte des Glaubens. Sie kann jedoch nur die bleibende Gültigkeit der Offenbarung bestätigen und sich in den Traditionsstrom der Auslegung einfügen, den die große Lehr- und Lebensüberlieferung der Kirche bildet und dessen Zeugen die Lehre der Kirchenväter, das Leben der Heiligen, die Liturgie der Kirche und das Lehramt sind“⁵². Letztlich geht es also darum, dass die das Moralleben betreffenden geoffenbarten Wahrheiten „in einer dem Empfinden und den Fragen der Menschen unserer Zeit angemesseneren Form dargeboten werden“⁵³. In diesem Zusammenhang lohnt es, den Rang der historischen Forschungen in der Moralthologie zu unterstreichen. Die Morallehre der Kirchenväter, der frühchristlichen Schriftsteller und der Moralthologen aller Jahrhunderte legen davon Zeugnis ab, wie die Anforderungen des göttlichen Willens und die Verwirklichung des göttlichen Rufes zum jeweiligen Zeitpunkt verstanden wurden.

IV. PRINZIPIEN DER NUTZUNG „KULTURELLER“ QUELLEN

Zur richtigen Nutzung außertheologischer Quellen, darunter auch der kulturellen Bedingungen menschlichen Handelns, bedarf es einer integralen Erfassung und Hierarchisierung aller Quellen. Das bedeutet, dass alle von ihnen genutzt werden müssen und dass einer jeden von ihnen ein angemessener Platz eingeräumt werden muss. Wichtig ist somit nicht nur die Berücksichtigung aller Quellen, sondern auch ihrer wechselseitigen Verbindung. Alle Quellen außertheologischer Erkenntnis können mit Hilfe der Kategorie des Selbstbewusstseins der Kirche integriert werden. Das Problem ist nur, dass manche Theologen dieses Selbstbewusstsein allein auf spezifisch christliche Quellen beziehen. Indessen scheint dieses Selbstbewusstsein auch allgemeine

⁵² VS 27.

⁵³ VS 29.

Quellen zu umfassen. Hierarchisierung bedeutet, dass die Moraltheologie ihren theologischen Status nur dann wahren kann, wenn den spezifisch christlichen Quellen der Vorrang eingeräumt wird. Daher genügt es nicht, alle Quellen zu nutzen. Wichtig ist dabei die Wahrung einer entsprechenden Rangordnung. Die Nutzung kultureller Quellen darf daher keine Schmälerung des Wertes der spezifisch christlichen Quellen bedeuten. Die Moraltheologen sind unablässig der Versuchung ausgesetzt, diese oder andere Quellen ihrer Disziplin überzubetonen. Diese Versuchung ist um so größer, wie sie von der herrschenden Mode verstärkt wird. Manchmal führt das dazu, dass von den Quellen nur diejenigen ausgewählt werden, die eine von vornherein angenommene These bestätigen.

In diesem Kontext ist das von Johannes Paul II. in der Enzyklika *Veritatis splendor* erwähnte Kriterium wichtig: „Da die Moral der Kirche notwendigerweise eine normative Dimension einschließt, kann sich die Moraltheologie nicht auf ein nur im Rahmen der sogenannten Humanwissenschaften erarbeitetes Wissen beschränken. Während sich diese mit dem Phänomen der Sittlichkeit als historisches und soziales Faktum beschäftigen, ist hingegen die Moraltheologie, die sich zwar der Human- und Naturwissenschaften bedienen muss, nicht den Ergebnissen der empirisch-formalen Beobachtung oder des phänomenologischen Verständnisses untergeordnet. Tatsächlich muss die Zuständigkeit der Humanwissenschaften in der Moraltheologie stets an der ursprünglichen Frage gemessen werden: Was ist gut bzw. böse? Was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“⁵⁴. Die darauffolgende Äußerung des Papstes betrifft dann schon direkt den kulturellen Kontext: „Der Moraltheologe muss darum im Rahmen der heute überwiegend naturwissenschaftlichen und technischen Kultur, die den Gefahren des Relativismus, des Pragmatismus und des Positivismus ausgesetzt ist, sorgfältig unterscheiden. Vom theologischen Standpunkt her sind die moralischen Prinzipien nicht vom geschichtlichen Augenblick abhängig, in dem sie entdeckt werden. Die Tatsache, dass manche Gläubige handeln, ohne die Lehren des Lehramtes zu befolgen, oder ein Verhalten zu Unrecht als sittlich richtig ansehen, das von ihren Hirten als dem Gesetz Gottes widersprechend erklärt worden ist, kann kein stichhaltiges Argument darstellen, um die Wahrheit der von der Kirche gelehrtten sittlichen Normen zurückzuweisen. Die Bestätigung der sittlichen Normen fällt nicht in die Zuständigkeit der empirisch-formalen Methoden. Ohne die Gültigkeit solcher Methoden zu verneinen, aber auch ohne ihre

⁵⁴ VS 111.

eigene Perspektive auf diese zu beschränken, betrachtet die Moraltheologie in Treue zum übernatürlichen Sinn des Glaubens vor allem die geistliche Dimension des menschlichen Herzens und seine Berufung zur göttlichen Liebe. Während die Humanwissenschaften nämlich wie alle experimentellen Wissenschaften ein empirisches und statistisches Konzept von «Normalität» entfalten, lehrt der Glaube, dass eine solche Normalität die Spuren eines Falles des Menschen aus der Höhe seines ursprünglichen Zustandes in sich trägt, dass sie also von der Sünde angegriffen ist. Einzig und allein der christliche Glaube weist dem Menschen den Weg der Rückkehr zum «Anfang» (vgl. Mt 19, 8), ein Weg, der häufig sehr verschieden ist von dem der empirischen Normalität. So können die Humanwissenschaften unbeschadet des großen Wertes der Erkenntnisse, die sie anbieten, nicht als die entscheidenden Wegweiser für das Aufstellen sittlicher Normen angesehen werden. Es ist das Evangelium, das die ganze Wahrheit über den Menschen und über den sittlichen Weg enthüllt und so die Sünder erleuchtet und ermahnt und ihnen von der Barmherzigkeit Gottes kündigt, der unablässig wirkt, um sie zu bewahren sowohl vor der Verzweiflung darüber, dass sie das göttliche Gesetz nicht erkennen und befolgen können, als auch vor der falschen Meinung, sich ohne Verdienst retten zu können. Es erinnert sie darüber hinaus an die Freude der Vergebung, die allein die Kraft dazu verleiht, im sittlichen Gesetz eine befreiende Wahrheit, eine Gnade zur Hoffnung, einen Lebensweg zu erkennen⁵⁵. Die integrale Behandlung der Quellen in der Moraltheologie bedeutet keinen irgendwie gearteten Eklektizismus. Die Vermeidung dieser Gefahr wird begünstigt durch die Vermittlung eines entsprechenden philosophischen Systems, das eine synthetisierende Erfassung der allgemeinen Quellen ermöglicht.

Bereits aus dem oben Gesagten ergibt sich, dass die sog. kulturellen Quellen für die Moraltheologie nur beschränkten Charakter haben, denn sie sind unvollständig und unvollkommen. Auch wenn sie sich beim Argumentieren zugunsten der Moralprinzipien gegenüber solchen Menschen als nützlich erweisen, die von der übernatürlichen Argumentation schwerlich zu überzeugen sind, darf gleichzeitig nicht vergessen werden, dass sie weder den wichtigsten noch den einzigen Maßstab für das sittlich Gute und Böse darstellen. Johannes Paul II. erinnert daran: „Darum wird die entscheidende Antwort auf jede Frage des Menschen, insbesondere auf seine religiösen und moralischen

⁵⁵ VS 112.

Fragen, von Jesus Christus gegeben, ja ist Jesus Christus selbst die Antwort”⁵⁶. Somit bieten die kulturellen Bedingungen keine vollständige Antwort auf die Frage nach dem Guten. „Darum muss sich der Mensch, der sich selbst bis in die Tiefe verstehen will – nicht nur nach unmittelbar zugänglichen, partiellen, oft oberflächlichen und sogar nur scheinbaren Kriterien und Maßstäben des eigenen Seins – mit seiner Unruhe, Unsicherheit und auch mit seiner Schwäche und Sündigkeit, mit seinem Leben und Tod Christus nahen. Er muss sozusagen mit seinem ganzen Selbst in ihn eintreten, muss sich die ganze Wirklichkeit der Menschwerdung und der Erlösung ‘aneignen’ und assimilieren, um sich selbst zu finden”⁵⁷. Die Antwort auf die Frage nach dem Guten ist also letztendlich nicht kultureller, sondern religiöser Natur⁵⁸.

Johannes Paul II. bemerkt, nach Ansicht mancher Theologen könne „der Mensch als vernunftbegabtes Wesen nicht nur, sondern *müsse* geradezu freien Sinn seines Verhaltens selbst bestimmen. Dieses «den Sinn bestimmen» werde natürlich die vielfältigen Grenzen des Menschen in seinem leiblichen und geschichtlichen Daseinszustand berücksichtigen müssen. Es werde außerdem die Verhaltensmodelle und die Bedeutungen, die diese in einer bestimmten Kultur annehmen, zu beachten haben. Und vor allem wird es das grundlegende Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe respektieren. Gott jedoch – so behauptet man dann – hat den Menschen als freies Vernunftwesen geschaffen, er hat ihn «der Macht der eigenen Entscheidung» überlassen und erwartet von ihm eine eigenständige, vernünftige Gestaltung seines Lebens. Die Liebe zum Nächsten würde vor allem und ausschließlich Achtung vor seiner freien Selbstentscheidung bedeuten. Die Mechanismen der dem Menschen eigentümlichen Verhaltensweisen sowie die sogenannten «natürlichen Neigungen» würden – wie es heißt – höchstens eine allgemeine Orientierung für richtiges Verhalten festlegen, sie könnten aber nicht über die sittliche Bewertung der einzelnen, hinsichtlich der jeweiligen Situation sehr komplexen menschlichen Handlungen entscheiden”⁵⁹. Der Mensch äußert sich nicht ganz in dieser Kultur. Im Menschen gibt es etwas, das alle Kultur transzendiert. Dieses „Etwas” ist eben die Natur des Menschen: Sie gerade ist das Maß der Kultur und die Voraussetzung dafür, dass der Mensch nicht zum Gefangenen irgendeiner seiner Kulturen wird, sondern seine Würde als Person

⁵⁶ VS 2. Vgl. GS 22.

⁵⁷ VS 8. Vgl. RH 10.

⁵⁸ Vgl. VS 9.

⁵⁹ VS 47.

dadurch behauptet, dass er in Übereinstimmung mit der tiefen Wahrheit seines Wesens lebt⁶⁰. Im Menschen gibt es somit bleibende konstitutive Strukturelemente und nicht nur sozial und kulturell bedingte.

Die Nutzung der einzelnen Quellen in der Moralthologie wird immer der Gesamtkonzeption der betriebenen Disziplin untergeordnet sein. Deshalb kann man sagen, dass der Ort, der den kulturellen Quellen zuerkannt wird, letzten Endes immer von der allgemeinen Sicht der Moralthologie abhängt. Aber auch umgekehrt: die Art, wie die kulturellen Quellen verstanden werden, trägt Früchte in Form einer gewissen Gesamtkonzeption der Moralthologie. Somit muss die Erfassung der Moralthologie im Geiste eines gewissen Biblizismus, dessen Wesen in einer Unterbewertung der menschlichen Vernunft sowie der natürlichen Ordnung besteht, zum Irrtum des Anachronismus führen, d.h. zu einer Nichtbeachtung der sozialen, historischen und kulturellen Bedingungen. Die Annahme einer solchen Konzeption der Moralthologie bewirkt, dass für die Berücksichtigung der allgemeinen Quellen kein Platz mehr bleibt. Das andere Extrem wäre der Versuch, die Moralthologie auf den Rang der sog. Wissenschaften vom Menschen zu reduzieren. Johannes Paul II. bemerkt, dass eine Reihe wissenschaftlicher Disziplinen, die unter dem Namen „Humanwissenschaften“ zusammengefasst werden, richtigerweise die Aufmerksamkeit auf die psychologischen und gesellschaftlichen Konditionierungen gelenkt haben, die die Ausübung der menschlichen Freiheit belasten. Die Kenntnis solcher Bedingtheiten und die ihnen geschenkte Aufmerksamkeit sind wichtige Errungenschaften, die in verschiedenen Daseinsbereichen, wie z.B. in der Pädagogik oder in der Rechtsprechung, Anwendung gefunden haben. Aber manche sind in Überschreitung der Schlussfolgerungen, die sich aus diesen Beobachtungen legitimerweise ziehen lassen, so weit gegangen, die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit selbst anzuzweifeln oder zu leugnen⁶¹. Mit einer solchen Sicht der Moralthologie gewinnen die allgemeinen Quellen den Rang der wichtigsten, manchmal sogar der einzigen Quelle.

Zwischen diesen Extremen gibt es eine ganze Reihe von Ansätzen, von denen die Erfassung der Ethik auf der Ebene des Ethos, d.h. der vorgefundenen Moral, unsere besondere Aufmerksamkeit verdient. Aus der Tatsache „wie es ist“ zieht die sogenannte beschreibende Ethik Schlussfolgerungen moralischer Natur: „so muss man handeln“. Die kulturellen Phänomene werden hier zum einzigen Maßstab des moralischen Urteils. Es existiert auch eine

⁶⁰ VS 53.

⁶¹ Vgl. VS 33.

irriges Interpretation des „Glaubenssinnes“, eines „Kirchensinnes“ (*sensus Ecclesiae*), der auf die Meinung der Mehrheit der Katholiken zu bestimmten moralischen Fragen zurückgeführt wird. Einer solchen Auffassung widersetzt sich die normative Ethik, die – in Distanz zu einem extremen Rationalismus – bemüht ist, ihren rationalen Charakter zu bewahren. Dies tut sie u.a. durch den Dialog mit der zeitgenössischen Kultur⁶².

Die Weise der Nutzung der Quellen in der Moraltheologie ist auch adäquat zur Sicht des Beginns und des Zieles des sittlichen Lebens. Wenn dieser Beginn und dieses Ziel bloß natürlichen Charakter besitzen, dann nehmen die kulturellen Quellen auch einen wichtigen Platz in der Argumentation ein. Wenn dagegen der übernatürliche Charakter dieser Quellen und Ziele anerkannt wird, dann gewinnen die kulturellen Quellen einen relativen, beschränkten Charakter. Wie Johannes Paul II. schreibt: „Da man jedoch das sittliche Leben in einem christlichen Rahmen erhalten wollte, wurde von einigen Moraltheologen eine scharfe, der katholischen Lehre widersprechende Unterscheidung eingeführt zwischen einer sittlichen Ordnung, die menschlichen Ursprungs sei und nur innerweltlichen Wert habe, und einer Heilsordnung, für die nur bestimmte Absichten und innere Haltungen im Hinblick auf Gott und den Nächsten Bedeutung hätten. Folglich gelangte man dahin, das Vorhandensein eines spezifischen und konkreten, universal gültigen und bleibenden sittlichen Gehaltes der göttlichen Offenbarung zu leugnen: Das heute bindende Wort Gottes würde sich darauf beschränken, eine Ermahnung, eine allgemeine «Paränese» anzubieten; sie mit wahrhaft «objektiven», d.h. an die konkrete geschichtliche Situation angepassten, normativen Bestimmungen aufzufüllen, wäre dann allein Aufgabe der autonomen Vernunft. Eine derart verstandene Autonomie führt natürlich auch dazu, dass eine spezifische Kompetenz der Kirche und ihres Lehramtes hinsichtlich bestimmter, das sogenannte «Humanum» betreffender sittlicher Normen geleugnet wird: Sie gehörten nicht zum eigentlichen Inhalt der Offenbarung und wären, als solche, im Hinblick auf das Heil nicht von Bedeutung“⁶³. Daher kann die Kultur nicht als ausschließliche Quelle des Moralgesetzes behandelt werden.

Der Ort, den die Moraltheologie den kulturellen Quellen zuerkennt, hängt auch von der angenommenen Methode ab. Die sogenannte positive Methode beschränkt sich auf die Interpretation der biblischen Angaben. Die kulturellen Quellen werden dabei höchstens als eine Art „Prolegomena“ behandelt. Ihre

⁶² Vgl. VS 36.

⁶³ VS 37.

meistens im Rahmen einer Einführung durchgeführte Analyse erlaubt ein besseres Verständnis der geoffenbarten Inhalte, welche dann allerdings bereits ohne Bezug auf die allgemeinen Quellen analysiert werden. Dagegen beruht die systematische Methode auf der Nutzung unterschiedlicher Voraussetzungen. Die kulturellen Quellen stellen dann ein zusätzliches kognitives Material dar, eine zusätzliche Prämisse, eine Illustration zu den auf die Offenbarung gestützten Ausführungen. Die Berufung auf solche Quellen ermöglicht zweifellos die Erweiterung und Vertiefung zumindest einiger Aspekte moraltheologischer Erkenntnis. Diese Quellen erlauben manchmal eine Konkretisierung der moraltheologischen Reflexionen, und manchmal dienen sie auch als eine gute Illustration für die auf die Offenbarung gegründeten Inhalte. Die Bezugnahme auf bestimmte kulturelle Phänomene in der Moraltheologie, zumindest aber das Bewusstsein von deren Existenz, kann bei der Vermittlung der Moralprinzipien sehr hilfreich sein. Deshalb spielen sie eine wichtige Rolle in einer mehr praktisch eingestellten Moraltheologie, die nicht nur auf die Entdeckung und Erklärung von Wahrheiten ausgerichtet ist, sondern auch auf deren Vermittlung. Eine solche moraltheologische Paränese ist gewiss viel effektiver, wenn sie vom Wissen um die kulturellen Bedingungen begleitet wird, in denen der Adressat der das sittliche Leben betreffenden Wahrheiten lebt. Die Berücksichtigung dieser Bedingungen erlaubt ein besseres Verständnis des Verhaltens des Menschen und seiner Motivationen. Eine wesentliche Rolle spielen hierbei die Ideale der christlichen Moral – als Heilige anerkannte Menschen, die dieses Ideal in einer konkreten kulturellen und historischen Situation verwirklicht haben. Die Nutzung kultureller Quellen in der Moraltheologie schafft auch eine gewisse Verständnisebene mit denen, die die Offenbarung nicht als Fundament der Moral anerkennen. Hier sei angemerkt, dass dies nicht nur die Haltung ungläubiger Menschen betrifft, sondern auch Christen, die den Säkularisierungsprozessen unterliegen.

Bereits das Zweite Vatikanische Konzil hat die Theologen aufgerufen, „unter Wahrung der der Theologie eigenen Methoden und Erfordernisse nach immer geeigneteren Weisen zu suchen, die Lehre des Glaubens den Menschen ihrer Zeit zu vermitteln. Denn die Glaubenshinterlage selbst, das heißt die Glaubenswahrheiten, darf nicht verwechselt werden mit ihrer Aussageweise, auch wenn diese immer denselben Sinn und Inhalt meint“⁶⁴. Damit sind – wie Johannes Paul II. bemerkt – weitere Aufforderungen des Konzils verbunden, die an alle Gläubigen gerichtet sind, auf besondere Weise aber auch an

⁶⁴ GS 62; VS 29.

die Theologen: „Die Gläubigen sollen also in engster Verbindung mit den anderen Menschen ihrer Zeit leben und sich bemühen, ihre Denk- und Urteilsweisen, die in der Geisteskultur zur Erscheinung kommen, vollkommen zu verstehen“⁶⁵.

*

Die Herausforderungen unserer Zeit stellen für den Christen einen persönlichen Ruf Jesu Christi dar. Denn die christliche Offenbarung, die sich in der Geschichte vollzog und in diesem Sinne eine historische Wirklichkeit ist, die auf den Seiten der Heiligen Schrift aufgezeichnet und in der lebendigen Tradition der Kirche weitergegeben wurde, gehört keineswegs nur der Vergangenheit an. Sie ist eine weiterhin lebendige und sich ständig vollziehende Wirklichkeit. Leider können komplizierte kulturelle Bedingungen das Wesen des in der Offenbarung enthaltenen göttlichen Rufes verdecken. Hier bekommt der Moraltheologe die Aufgabe, den von all diesen Schichten überlagerten Inhalt der moralischen Anforderungen zutagezufördern, die Gott hier und jetzt an den Menschen stellt. Sowohl der Einzelne als auch die Gemeinschaft finden nur dann eine stabile Grundlage für ihr persönliches und gemeinsames Leben, wenn eine fruchtbare Synthese der feststehenden Inhalte mit den zeitlich bedingten und sich daher verändernden Erfahrungen gelingt⁶⁶. Die Aufgabe der Moraltheologie besteht darin, die allgemein geltenden Prinzipien mit den situationsbedingten Erfahrungen zu konkreten Handlungsnormen zu verbinden. Die Nutzung kultureller Quellen ist zwar notwendig, bringt jedoch viele Gefahren mit sich. Deshalb darf die Nutzung dieser Quellen nicht unkritisch geschehen. Sie muss den oben genannten Prinzipien untergeordnet sein. Wir kommen in diesem Kontext nicht umhin, uns auf die Prinzipien der Nutzung der Einzelwissenschaften in der Moraltheologie zu berufen, wie sie Johannes Paul II. in der Enzyklika *Fides et ratio* formuliert hat, nämlich dass die Übertragung der Informationen durch Vermittlung einer entsprechenden Philosophie geschehen muss⁶⁷.

⁶⁵ GS 62; VS 29.

⁶⁶ Vgl. J. P i e g s a. *Człowiek – istota moralna*. Bd. 1: *Teologia moralna fundamentalna* S. 21.

⁶⁷ „Um diesen Auftrag erfüllen zu können, muss sich die Moraltheologie einer der Wahrheit des Guten zugewandten philosophischen Ethik bedienen; einer Ethik also, die weder subjektivistisch noch utilitaristisch ist. Die erforderliche Ethik impliziert und setzt eine philosophische Anthropologie und eine Metaphysik des Guten voraus“. Nr 98.

MIĘDZY OBJAWIENIEM A WSPÓŁCZESNĄ KULTURĄ
WYBRANE ZAGADNIENIA METODOLOGICZNE

S t r e s z c z e n i e

Jednym z tzw. źródeł ogólnych teologii moralnej są poglądy i przekonania ludzi związane z uwarunkowaniami kulturowymi ich egzystencji. U podstaw decyzji moralnych, postaw oraz konkretnych czynów można bowiem odnaleźć przyczyny w swej istocie „kulturowe”, to znaczy związane z aktualnie akceptowanymi i promowanymi wizjami człowieka, społeczeństwa i świata. Istniejąc w ramach określonej kultury, człowiek w pewnym stopniu przyjmuje i wyraża w swoim działaniu świadomość moralną własnej epoki. Podejmując refleksję nad człowiekiem i jego działaniem, teologia moralna nie może nie uwzględnić tych uwarunkowań. To jednak przysparza jej ciągle wielu problemów. Niedocenienie tzw. źródeł kulturowych prowadzi ją zazwyczaj do antyracjonalnego biblicyzmu, z kolei przesadne akcentowanie – w skrajnych przypadkach – do podważenia tradycyjnego nauczania Kościoła w takich zagadnieniach, jak: źródła moralności, czyny z natury złe, istnienie obiektywnych norm.

W praktyce wykorzystanie poszczególnych źródeł jest zawsze podporządkowane przyjętej wizji życia moralnego, jego źródeł i celu, oraz całościowej koncepcji teologii moralnej. Dlatego można powiedzieć, że miejsce, jakie przyzna się źródłom kulturowym, będzie zależało ostatecznie od ogólnych założeń metodologicznych. Ale też odwrotnie: sposób potraktowania źródeł kulturowych owocuje pewną całościową wizją prowadzonych refleksji. Ujęcie teologii moralnej w duchu biblicyzmu prowadzi więc do nieliczenia się z uwarunkowaniami społeczno-historyczno-kulturowymi. Wszelkie zaś próby sprowadzenia tej dziedziny do rzędu tzw. nauk o człowieku nadają źródłom ogólnym rangę najważniejszych, a niekiedy jedynych. Zjawiska kulturowe stają się też jedynym wyznacznikiem oceny moralnej we wszelkich ujęciach etyki wyłącznie na płaszczyźnie etosu, czyli zastanej moralności. Jeśli początek i cel życia moralnego będzie postrzegany na płaszczyźnie wyłącznie naturalnej, wówczas i źródła kulturowe refleksji zajmą istotne miejsce w argumentacji. Jeśli zaś uzna się nadprzyrodzony charakter początku i celu moralności, źródła te zyskają jedynie charakter względny, ograniczony. Miejsce, jakie teologia moralna przyzna źródłom kulturowym, zależy również od przyjętej metody. Tak zwana metoda pozytywna ogranicza się do interpretacji danych biblijnych. Źródła kulturowe traktowane są wówczas co najwyżej jako swoiste „prolegomena”. Ich analiza, prowadzona najczęściej w ramach wstępu, pozwala lepiej zrozumieć treści objawione, ale te są już analizowane bez odniesienia do źródeł ogólnych. Metoda systematyczna natomiast polega na wykorzystaniu różnych przesłanek. Źródła kulturowe stanowią wówczas dodatkowy materiał poznawczy, dodatkową przesłankę, ilustrację dla wywodów opartych na Objawieniu.

Zachowanie tożsamości katolickiej teologii moralnej domaga się integralnego ujęcia oraz hierarchizacji wszystkich źródeł. Tak zwane źródła kulturowe mają dla niej charakter ograniczony; są niepełne i niedoskonałe. Nie są one ani pierwszym, ani tym bardziej jedynym wyznacznikiem dobra i zła moralnego. Nie dają też one pełnej odpowiedzi na pytanie o dobro. Taką odpowiedź daje tylko Objawienie. Dlatego zadaniem teologa moralisty jest wydobywanie spod wszelkich nawarstwień treści wymagań moralnych, jakie Bóg kieruje do człowieka tu i teraz, a więc także w skomplikowanych uwarunkowaniach kulturowych, które mogą przesłonić istotę wezwania Bożego zawartego w Objawieniu.

Słowa kluczowe: metodologia teologii moralnej, źródła teologii moralnej, współczesna kultura.

BETWEEN THE REVELATION AND CONTEMPORARY CULTURE
SELECTED METHODOLOGICAL ISSUES

S u m m a r y

One of the so-called general sources in moral theology are the views and beliefs of people, which are in a close relation with the cultural conditions of their existence. Moral decisions, attitudes and factual acts always betray their underlying „cultural” roots, that is those related directly to the currently accepted and promoted visions of the human being, the society and the world. Living within the realm of their culture, humans accept it to some extent and through their acts, they express the moral awareness of the époque. When reflecting upon the human beings and their acts, moral theology cannot ignore these factors. However, moral theology seems to be troubled by these factors. Underestimating the so-called cultural determinants draws moral theology towards the position of anti-rationalist Biblicism. On the other hand, an excessive emphasis on the cultural factors leads - in extreme cases - towards the undermining of the traditional teaching of the Church on the following issues: the sources of morality, the acts which are immoral by nature and the existence of objective moral norms.

In practice, the use of the particular sources is always subjected to the holistic vision of moral life, its sources and aims, and to the holistic conception of moral theology. Hence, the role that one is likely to define for the cultural sources will ultimately depend on the more general methodological assumptions adopted by the researcher. Also the opposite is true: the way in which the cultural sources are dealt with imposes a specific meta-perspective on one’s research. Thus, the Biblicist approach to moral theology leads to a complete exclusion of the social, historical or cultural determinants. All attempts to classify this branch of knowledge within the so-called Human Sciences make the general sources supreme, and sometimes makes them *the* sources. Cultural phenomena become the only determinants of moral evaluation in all aspects of ethics, and only on the level of ethos, that is the current moral practice. If the sources and the aims of moral life are only seen on the natural plain, the cultural sources will naturally find its place in the argument. If the sources and the aims of moral life are believed to be supernatural, the cultural sources will only be of relative and limited use. Also, the position that moral theology defines for the cultural sources depends on the method it adopts. The so-called positive method confines itself to the interpretation of the Biblical data. The cultural sources only play the role of some kind of „prolegomena” to the real debate. Their analysis, usually presented in the introduction, helps better understand the Revelation, while the latter is analysed with no reference to the general sources. The systematic method, on the other hand, consists in relying on combined premises. Under this approach, the cultural sources constitute supplementary material – an auxiliary premise and an illustration for the argumentation based on the Revelation.

Retaining the coherent identity of the Catholic moral theology calls for an integral approach to, and the hierarchical organization of all sources. The so-called cultural sources are of limited use to it: they are incomplete and imperfect. They are not the primary, nor the only determinant of moral good or evil. They also fail to give the complete answer to the question of good. This answer only comes through the Revelation. This is why a moral theologian is obliged to unveil textually embedded moral obligations, which God imposes on the human being, here and now – thus, also in all the complex cultural circumstances of the actual life of each of us. This textual embedding may make it difficult for the readers to discern the vital aspects of the God’s moral message contained in the Revelation.

Translated by Konrad Klimkowski

Key words: methods of moral theology, sources in moral theology, contemporary culture.

KS. KRZYSZTOF ADAMSKI

TRANSHUMANIZM
– MIĘDZY UTOPIĄ, BIOTECHNOLOGIĄ A GNOZĄ

Nikogo nie trzeba w dzisiejszym świecie przekonywać, że dynamiczny rozwój nauki i techniki, wyrażający się w procesach coraz większej specjalizacji i indywidualizacji, wywiera zasadniczy wpływ na materialną oraz duchową egzystencję współczesnego człowieka i zarazem oddziałuje na społeczeństwo w jakim on żyje. Postęp naukowo-techniczny sam w sobie jest zjawiskiem ambiwalentnym, gdyż z jednej strony pomaga przezwyciężyć szereg trudności, jakie w dawnych stuleciach towarzyszyły człowiekowi, wydając się niepokonalnymi, ale z drugiej inspiruje człowieka do tworzenia i realizacji utopijnych wizji nowego człowieka, wolnego od trudności minionego czasu i żyjącego w przebudowanym do jego możliwości nowym „wspaniałym” świecie. Konkretyzacją tych wizji jest idea posthumanistyczna, głosząca nową jakość w egzystencji człowieka zespolonego ściśle z osiągnięciami nauki i techniki, różnego w swej naturze od człowieka epoki minionej. Najbardziej radykalnym nurtem posthumanizmu jest analizowany w niniejszym tekście transhumanizm, spajający w sobie odwieczną tęsknotę za nieśmiertelnością z naukową cybernetyką zakładającą jedność pracującego człowieka oraz maszyny umożliwiającej mu wykonywaną pracę. Refleksje zawarte w niniejszym artykule przedstawione są w perspektywie normy antropologicznej stawiającej w centrum, będącym punktem odniesienia, dobro człowieka jako wartość najwyższą. W pierwszym punkcie rozważań zostanie przedstawiona istota transhumanizmu w odniesieniu do eugeniki oraz innych coraz szerzej dziś stosowanych w medycynie praktyk biotechnologicznych. Drugi punkt rozważań ukazuje historię idei transhumanistycznej, począwszy od starożyt-

nych mitycznych tęsknot za osiągnięciem nieśmiertelności i doskonałości, do prezentacji poglądów „ojca” nowoczesnego transhumanizmu N. Fiodorowa. Trzeci punkt rozważań przedstawia transhumanistyczną wizję człowieka, natomiast czwarty kreśli panoramę najbardziej znanych luminarzy transhumanizmu zgromadzonych we wpływowych organizacjach lansujących ich poglądy. Piąty punkt rozważań ukazuje krytykę prezentowanego prądu ideowego na gruncie filozofii społecznej z wyeksponowaniem poglądów F. Fukujamy określającego go mianem najbardziej niebezpiecznej współczesnej idei. Ostatni szósty punkt niniejszych rozważań stanowi próbę krytyki transhumanizmu w perspektywie normy antropologicznej. Niniejszy tekst jedynie nakreśla stosunkowo nowy problem coraz popularniejszej w niektórych kręgach doktryny posthumanistycznej wykazując konieczność dalszych badań tegoż fenomenu na gruncie antropologii teologicznej.

I. CO TO JEST TRANSHUMANIZM I CZYM RÓŻNI SIĘ OD EUGENIKI ORAZ INNYCH PRAKTYK BIOTECHNOLOGICZNYCH?

Transhumanizm, to wspólne określenie konglomeratu różnych idei i poglądów filozoficznych związanych z poszukiwaniem nieśmiertelności. Najogólniej można mianem transhumanizmu¹ określić ideę postulującą użycie nauki i techniki do poprawy psychicznej oraz fizycznej kondycji² człowieka. Samo dążenie do poprawy jakości życia gatunku ludzkiego, poprzez zbiorowe ingerencje biomedyczne, nie wydaje się zbyt nowe, gdyż pod względem celu ściśle jest związane z eugeniką również mającą na celu „skonstruowanie” idealnego człowieka, wolnego od chorób oraz niedoskonałości umysłowych, mającego stworzyć nowe, zdrowe społeczeństwo³. Jednakże transhumanizmu nie można ściśle utożsamiać z eugeniką, kładącą nacisk na biomedycynę, gdyż prowadzi on do tworzenia nieśmiertelnych hybryd złożonych z człowieka i urządzeń elektronicznych (humanoidów czy cyborgów) nie odrzucając

¹ Samo określenie idei pochodzi od ang. *transistory human*, czyli „przejściowa forma człowieka”. Przez jej zwolenników transhumanizm oznaczany jest symbolami: „H+”, „h+” lub „>H”. Jako pierwszy terminu „transhumanizm” użył Julian Huxley w książce *New Bottles for New Wine* z 1957 r.

² Określenie „kondycja ludzka” jest używane przez transhumanistów zamiast pojęcia „natura ludzka”.

³ Por. B. Chyrowicz. *Eugenika*. W: A. Muszala (red.). *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*. Radom 2005 s. 148-153.

jednocześnie zaawansowanej biotechnologii, jeśli zmierzałaby ona do tego samego celu. Można uznać, że transhumanizm aspiruje do wyższej pozycji niż inżynieria biotechnologiczna, gdyż głosi zmianę natury ludzkiej na postludzką. Ma się zatem w tym przypadku do czynienia z nową jakością człowieka, a raczej postczłowieka⁴.

Pojęcie „transczłowiek” można rozumieć jako ogniwo pośrednie pomiędzy współczesnym człowiekiem a wspomnianym postczłowiekiem mającym stanowić końcową fazę cybernetyzacji człowieka, czyli zespolenie ciała ludzkiego z maszyną. Aby osiągnąć ten cel konieczne jest na początku tych starań uzyskanie tzw. wolności morfologicznej, umożliwiającej takie ukształtowanie ciała, aby osiągnęło ono w rezultacie zaplanowaną uprzednio formę. Ideałem ma stać się tym względzie „przepływ umysłu” (*mind uploading*), czyli przeniesienie umysłu z formy biologicznej do komputera i stworzenie w ten sposób pożądanego cyborga czy humanoida. Zdaniem entuzjastów transhumanizmu fizyczne oraz umysłowe możliwości „postczłowieka” dalece przewyższyłyby jakiegokolwiek najwybitniejszego („nieposzerzonego człowieka”), który byłby mądrzejszy od jakiegokolwiek ludzkiego geniusza i tym samym zdolny do łatwiejszego zapamiętywania różnych rzeczy. Jego ciało nie byłoby podatne na choroby i starzenie, dając mu nieograniczoną młodość oraz wigor. Jego zdolność do przeżywania uczuć, doświadczenia przyjemności, miłości lub piękna sztuki byłaby niewyobrażalnie rozszerzona. Postczłowiek nie musiałby już odczuwać ani zmęczenia, ani nudy, ani też irytacji z powodu niewiele znaczących drobiazgów⁵.

Narodziny postczłowieka ma poprzedzać tzw. osobliwość technologiczna (*technological singularity*) stanowiąca analogię do osobowości grawitacyjnej⁶. Mówiąc prościej, chodzi tu o moment powstania sztucznej inteligencji, która miałaby w rezultacie połączyć się z inteligencją przyrodzoną. Pojęcie *technological singularity* wprowadził w latach 80. XX wieku pisarz *sci-fi* Vernor Vinge (ur. 1944), a w roku 1993 stwierdził, że nastąpi ona prawdopodobnie w latach 2005-2030. Osobliwość technologiczna ma zatem przynieść światu nową sztuczną inteligencję, która może rozwijać się nieporównywalnie szybciej niż inteligencja ludzi, którzy ją stworzyli. Dynamika postępu tech-

⁴ Por. E. B e n d y k. *Utopia posthumanizmu*. W: P. Żuk (red.). *Spotkania z utopią w XX w.* Warszawa 2008 s. 107-108.

⁵ Por. N. B o s t r o m. *The Transhumanist FAQ. A general introduction version 2.1.* Oxford 2003 s. 5.

⁶ Mianem osobliwości grawitacyjnej określa się w astronomii obszar, w którym przyspieszenie grawitacyjne jest nieskończone.

nicznego ma radykalniej przewyższać ludzkie możliwości poznawcze, w związku z czym ma nastąpić kres ery ludzkości i nadejście „Robota Odkupiciela”⁷.

Dzisiejsze, powszechnie akceptowane, rozumienie transhumanizmu, wprowadził do obiegu naukowego Max More, twierdzący, że ambicją transhumanistów jest kontynuacja renesansowego humanizmu, czyli okazywanie szacunku dla rozumu i nauki oraz nacisk na postęp ludzkości i tym samym docenianie roli człowieczeństwa (czy też transcłowieczeństwa) w doczesnym życiu, a nie w nadnaturalnym „życiu po śmierci”. Od historycznego humanizmu kierunek ten różni się przyzwoleniem i oczekiwaniem na radykalne zmiany w naturze człowieka i możliwościach ludzkiego życia, oferowanych przez nowoczesne technologie (np. neurologia, neurofarmakologia, przedłużenie życia, nanotechnologia, sztuczna superinteligencja, zamieszkanie przestrzeni kosmicznej, w zestawieniu z racjonalną filozofią i systemem wartości)⁸.

Podstawowym założeniem transhumanizmu jest darwinowskie uznanie, że obecna ludzkość nie stanowi końca ewolucji, ale dopiero jej początek. Wynika z tego, iż ruch transhumanistyczny może być rozumiany dwojako. Po pierwsze, jako badanie konsekwencji, obietnic i potencjalnych zagrożeń wynikających z użycia nauki, techniki i innych środków twórczych mających na celu przewyżczenie podstawowych ludzkich ograniczeń, a po drugie, jako ruch intelektualno-kulturowy, pozytywnie odnoszący się do możliwości oraz potrzeby fundamentalnej zmiany ludzkiej kondycji, szczególnie przez wykorzystanie nowych technologii do wyeliminowania procesu starzenia się i do

⁷ Por. R. B a r b r o o k. *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*. Tł. J. Dzierżowski. Warszawa 2009 s. 21.

⁸ Dla przykładu czołowy transhumanista, N. Bostrom, definiuje tę ideę jako luźno ujmowany ruch promujący interdyscyplinarne podejście do zrozumienia oceny możliwości usprawnienia ludzkiego organizmu otwierającej się przed człowiekiem na skutek postępu technologicznego. Związany jest on ściśle z inżynierią genetyczną i technologiami informatycznymi oraz oczekiwanymi w przyszłości nowymi technologiami, takimi jak nanotechnologia molekularna oraz sztuczna inteligencja. Transhumanizm ma na celu aplikację usprawnień prowadzących do radykalnego przedłużenia trwałości ludzkiego życia, wytrzebiecie chorób i eliminację niepotrzebnego cierpienia, wzrost ludzkiej wydajności intelektualnej, fizycznej oraz emocjonalnej. Do wymiaru indywidualnego dochodzą jeszcze postulaty społeczne, takie jak: kolonizacja przestrzeni kosmicznej, stworzenie inteligentnych maszyn, tworzenie nowych modeli ekonomicznych, społecznych i instytucjonalnych, rozwój kultury, sztuki oraz technik psychologicznych. Por. N. B o s t r o m. *Wartości transhumanistyczne*. Tł. S. Szostak, E. Binswanger-Stefańska. W: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6014> (dostęp 1.12.2012); por. E. B e n d y k. *Zatruta studnia. Rzecz o władzy i wolności*. Warszawa 2002 s. 87.

ogromnego udoskonalenia intelektualnych, fizycznych i psychicznych możliwości człowieka⁹.

Z punktu widzenia nauk społecznych transhumanizmowi najbliższym jest do technokracji (idea rządów specjalistów), czy technokratyzmu (systemu społecznego zbudowanego na idei technokracji), zaś z perspektywy bioetycznej, co zostało pokazane wyżej, najbliższym mu do eugeniki. Jednakże tradycyjna eugenika, wywodząca się od F. Galtona, chciała ulepszać człowieka z pokolenia na pokolenie w oparciu o dziedziczny dobór genetyczny, co oznaczało w wymiarze negatywnym eliminację osobników mniej wartościowych. Transhumanizm od takiego rodzaju praktyk się odzęgnuje i woli nawiązywać do renesansowego humanizmu, stawiając w centrum zainteresowań człowieka, którego chce obdarzyć doskonałością. Można za to stwierdzić, że znacznie bliżej omawianej idei do neoeugeniki, powstałej w USA w latach 40. XX w., polegającej na propagowaniu postępu nauki i techniki w udoskonalaniu człowieka w celu stworzenia nowego doskonałego społeczeństwa składającego się z wyselekcjonowanych drogą genetycznego doboru elitarnych grup genialnych znakomitości i wybitnych fachowców reprezentujących wszystkie dziedziny życia zbiorowego¹⁰.

Można odnieść mylne wrażenie, że pojęcie transhumanizmu odnosi się jedynie do wyodrębnionej jednostki ludzkiej, bez uwzględnienia kontekstu społecznego, w jakim się znajduje. Trzeba jednak zauważyć, że transhumanizm stanowi podstawę dla tworzenia nowych, technokratycznych ideologii społecznych, takich jak: nanosocjalizm (czy też socjalizm transhumanistyczny, będący syntezą tradycyjnego socjalizmu i transhumanizmu); transhumanizm demokratyczny, propagowany przez J. Hughesa, będący typem filozofii politycznej zawierającej w sobie tradycyjną demokrację, demokrację liberalną, demokrację bezpośrednią oraz sam transhumanizm¹¹.

Wśród rozmaitych nurtów dzisiejszego transhumanizmu wyróżnić można ekstropianizm, czyli wczesny nurt transhumanizmu, kładący nacisk na wdraża-

⁹ Por. B o s t r o m. *The Transhumanist FAQ* s. 4.

¹⁰ Por. A. M u c h o w s k a. *Eugenika a transhumanizm. Nowe środki i stare cele*. W: R. Stefański, A. Zamojski (red.). *Współczesny człowiek w społeczeństwie informacyjnym. Egzystencja – ideologia – moralność*. Toruń–Kielce 2010 s. 361-362. Zdaniem autorki eugeniczny model „nowego społeczeństwa” zdradza wyraźnie rysy społeczeństwa opartego na zasadach rasistowskich. Zakładając stwarzanie pewnych grup o wyselekcjonowanych właściwościach, czyli elit tworzonych za pomocą technik biologicznych, co doprowadziłoby do dyskryminacji w postaci powstania społeczeństwa składającego się jedynie z elit i pospólstwa.

¹¹ J. H u g h e s. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigning Human of the Future*. New York 2004.

nie zasad ekstropii¹² jako symbolu ciągłego postępu oraz zaznaczyć znaczenie imperatywu hedonistycznego uznającego konieczność używania technologii do wyeliminowania cierpienia wszelkich świadomych istot żyjących. Posthumanizm, to nurt rozwijający w sobie wspomniany renesansowy humanizm tak, aby jego zasady przystawały bardziej do XXI w. Zamierza on „stracić człowieka z piedestału władcy wszelkiego stworzenia i architekta kończącego boskie dzieło”. Warto wyróżnić w tym kontekście nurt prometeistyczny, czyli religijną syntezę kosmoteizmu oraz transhumanizmu. Z kolei nurt zwany syngularytarianizmem stanowi wiarę w to, że technologiczna osobliwość jest możliwa do osiągnięcia i pożądana dla rozwoju ludzkości. Z nurtem transhumanistycznym związany jest także transutopianizm wiążący radykalny technoutopizm z transhumanizmem¹³.

Podsumowując, za A. Muchowską, idee transhumanistyczne można rozpatrywać na trzech płaszczyznach. Po pierwsze, w sensie neutralnym aksjologicznie, jako badanie konsekwencji, możliwości oraz potencjalnych zagrożeń wynikających z postępu nauki i techniki w przewyżnianiu ludzkich ograniczeń i ułomności. Po drugie, jako ruch intelektualno-kulturowy popierający zmiany ludzkiej kondycji (czyli wyeliminowanie procesu starzenia, powiększenie możliwości intelektualnych i fizycznych) poprzez wykorzystanie nowoczesnej techniki. Oraz po trzecie, jako wspomniane wyżej przedłużenie humanizmu, gdyż oba nurty (tradycyjny i progresywny) na pierwszym miejscu stawiają człowieka, jako jednostkę, którą można udoskonalać i starać się, aby było jej lepiej, uznając, że nowoczesne środki naukowo-techniczne pozwolą człowiekowi wznieść się ponad tradycyjnie rozumiane człowieczeństwo¹⁴.

II. HISTORIA IDEI TRANSHUMANISTYCZNEJ – W POSZUKIWANIU *HOMO PERFECTUS*

Poszukiwanie eliksiru życia, młodości i nieśmiertelności było przedmiotem dążeń ludzkości od jej zarania. Prehistoria ludzkiej cywilizacji pokazuje, że u jej najgłębszego fundamentu leży dążenie do nieśmiertelności, o czym

¹² Ekstropia [Extropia], to przeciwieństwo entropii, czyli termodynamicznej funkcji stanu określającej kierunek przebiegu procesów spontanicznych, czyli samorzutnych, w odosobnionym układzie termodynamicznym. Extropia uznaje, że ukierunkowany postęp w nauce i technologii w konsekwencji zaprowadzi człowieka do nieśmiertelności.

¹³ Por. <http://en.wikipedia.org/wiki/Transhumanism> (dostęp 1.12.2012).

¹⁴ Por. M u c h o w s k a, *Eugenika a transhumanizm* s. 362-363.

świadczą pochówki ludzkich szczątków. Gdyby nie fakt pochówku, co stwierdził w swoim czasie Giambattista Vico, to nie wiadomo byłoby czy ma się do czynienia z człowiekiem czy ze zwierzęciem, a skoro człowieka się grzebie, to oznacza, iż nie umiera on cały, a przez to zakłada się, że będzie on żył nadal w innym wymiarze czasoprzestrzennym¹⁵. A zatem trudno się dziwić, iż człowieka fascynowało przez wieki dążenie do uzyskania nieśmiertelności, aby żyć nadal w tym wymiarze, jaki zna. Taką właśnie interpretację chowania zmarłych da się wyczytać z dzieł ideowego twórcy transhumanizmu Nikołaja Fiodorowicza Fiodorowa (1829-1903), o którym szerzej w dalszym toku wywodu.

Najbardziej wyraźne przykłady takich dążeń w starożytności odnajduje się na kartach najstarszego dzieła literackiego na świecie, a mianowicie „Eposu o Gilgameszu”, w którym to dążenie do nieśmiertelności jest głównym motywem postępowania tytułowego Gilgamesza po śmierci jego przyjaciela Enkidu. Wątki dążenia do nieśmiertelności w wymiarze doczesnym można odczytać także z mitu o Prometeuszu, a w kręgach kabały żydowskiej choćby w legendzie o Golemie¹⁶.

Współczesny transhumanizm jest bezpośrednim dziedzictwem myśli oświeceniowej gloryfikującej zlaicyzowaną, chrześcijańską ideę postępu, co widać dla przykładu w empiryzmie Francisa Bacona, przedstawionym w jego głównym dziele *Novum Organum*. Inny nowożytny myśliciel, Giovanni Pico della Mirandola, mówił o „rzeźbieniu własnego pomnika”, zaś piewca idei postępu Nicolas de Condorcet postulował przedłużenie ludzkiego życia poprzez działania medyczne. Wątki dotyczące przedłużania życia odnaleźć można także u Beniamina Franklina. Jak już zostało uprzednio nadmienione, K. Darwin twierdził, w swej teorii ewolucji, że aktualny stan ludzkości nie oznacza jeszcze końca jej rozwoju, lecz dopiero jej początkową fazę¹⁷.

Dwudziestowieczne podejście do kwestii transhumanizmu nosi na sobie piętno poglądów Fryderyka Nietzschego (1844-1900), dla którego obecny człowiek to tylko ogniwo pośrednie między zwierzęciem a nadczłowiekiem (*übermenschem*). Naukowe dążenie do osiągnięcia nieśmiertelności daje się wyraźnie wyczytać z myśli jednego z przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, a zarazem głównego przedstawiciela rosyjskiego kosmizmu, twórcy filozofii supramoralizmu, czyli wspomnianego we wstępie

¹⁵ Por. R. A l b e r o n i. *Wygnać Chrystusa*. Tł. A. Żdzarska. Izabelin 2007 s. 46.

¹⁶ Por. N. B o s t r o m. *A History of Transhumanist Thought*. W: <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>, s. 1-2 (dostęp 1.12.2012).

¹⁷ Por. tamże s. 3.

Nikołaja F. Fiodorowa. Swoje poglądy rozwinął on na podstawie specyficznej interpretacji Apokalipsy według św. Jana twierdząc, że apokaliptyczne pro-roctwo zapowiadające Sąd Ostateczny, z podziałem na zbawionych i potępionych, odczytywać należy jednie jako przestrożę. Apokalipsa – według Fiodorowa – przynosi wizję katastrofy, jaka nastąpi wtedy, kiedy człowiek nie wypełni swojej dziejowej misji polegającej na wskrzeszaniu zmarłych.

Jeśli misja ta nie zostanie spełniona, to wówczas nie będzie ludzi zbawionych, gdyż źródłem cierpienia, dla tych, którzy unikną bezpośredniej kary, będzie świadomość potępienia wielu innych z racji ich beczynności. Narzędziem, za pomocą którego miało się dokonywać wskrzeszanie umarłych, miała stać się technika. Fiodorowowi chodziło o osiągnięcie takiego poziomu rozwoju technicznego, który umożliwiłby wskrzeszanie zmarłych, poczynając od tych, którzy zmarli całkiem niedawno, poprzez coraz starsze pokolenia, aż po wskrzeszenie wszystkich ludzi, którzy kiedykolwiek żyli na Ziemi¹⁸.

Wyraźnie widać w tych ideach, oryginalnego rosyjskiego myśliciela, wątki zarówno gnostyckie, pelagiańskie jak i prometejskie¹⁹. Dążenie do nieśmiertelności zauważalne jest u transhumanistów w zainteresowaniu kryptoniką, czyli różnymi technikami zamrażania zwłok używanymi w nadziei, że dalszy postęp techniki medycznej umożliwi nie tylko leczenie dzisiaj nieuleczalnych chorób, ale w konsekwencji także i nieśmiertelność. Wielu z pionierów transhumanizmu na własne życzenie zostało poddanych krioprezerwacji, czy też innym technikom zamrażania.

III. TRANSHUMANISTYCZNA WIZJA CZŁOWIEKA

Zwolennicy omawianej idei wychodzą z założenia, że rozpiętość myśli, uczuć oraz doświadczeń dostępnych ludziom żyjącym obecnie stanowi przy-

¹⁸ Por. S. M a z u r e k. *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*. Warszawa 2008 s. 48-51; Por. B e n d y k. *Utopia posthumanizmu* s. 113-114. Fiodorow, zwany także „moskiewskim Sokratesem”, łączył skrajny racjonalizm z mistycyzmem nie wątpiąc, że nauka z czasem rozwiąże wszystkie fizyczne problemy człowieka, przyczyniając się do likwidacji wszelkich chorób oraz samej śmierci. Jednakże wówczas, kiedy człowiek zyska już nieśmiertelność, to niedopuszczalnym egoizmem byłoby zapewnienie życia wiecznego tylko sobie, gdyż ludzkość czeka znacznie poważniejsze zadanie, a mianowicie wskrzeszanie zmarłych pokoleń, a warunkiem powodzenia tego projektu byłoby rozszerzenie granic ludzkości w Kosmos. Idee Fiodorowa wywarły ogromny wpływ na twórcę sowieckiej kosmonautyki Konstantego Ciołkowskiego oraz na twórcę pojęcia „inteligencja zbiorowa” Władimira Wiernadskiego.

¹⁹ Por. B e n d y k. *Zatruta studnia* s. 88-89.

puszczalnie niewielką część możliwości człowieka. Z tego powodu, twierdzą oni, nie ma sensu utrzymywać założenia, że biologiczna natura człowieka musi podlegać takim samym ograniczeniom jak w przypadku zwierząt. Ograniczone pole istnienia człowieka – określone długością życia – powoduje, że nie uświadamia on sobie jak wiele mógłby dokonać gdyby żył znacznie dłużej niż wynosi przeciętna długość życia. N. Bostrom przywołuje przykład Goethego czy Beethovena, którzy przy założeniu, iż mogliby długie lata cieszyć się witalnością doszliby, być może, do poziomu znacznie bardziej przekraczającego ten, do którego doszli za życia. Norweski posthumanista przypuszcza, że istnieją nieodkryte jeszcze ogromne pokłady ludzkich możliwości²⁰.

Innym kluczowym zakresem działania transhumanistów jest poszerzenie tzw. wydajności intelektualnej, poprzez którą ukazują oni niewystarczającą moc ludzkiego mózgu nie będącego w stanie przeczytać oraz zapamiętać wszystkich książek ze zbiorów biblioteki Kongresu USA. Co więcej mózg może nakładać na człowieka pewne ograniczenia, uniemożliwiające intuicyjne poznanie tego, jak żyje postczłowiek, co przypominać może skazanie człowieka na oglądanie samych cieni w platońskiej jaskini, bez możliwości poznania rzeczywistości²¹.

W zakresie poprawy funkcjonalności cielesnej człowieka wyznawcy transhumanizmu posuwają się znacznie dalej niż pozwalają na to możliwości tradycyjnej medycyny, a szczególnie immunologii. Postulują oni wspomniany wyżej „przelew umysłu do komputera”. Jak twierdzi norweski wyznawca transhumanizmu, ów przelew umysłu mógłby umożliwiać tworzenie „kopii zapasowych siebie” oraz umiejętności „transmitowania siebie” z prędkością światła, co prowadziłoby do możliwości sterowania „z umysłu” swoim „robotem pełnomocnikiem”.

Kolejny punkt rozważań zwolenników ulepszania człowieka stanowi problem niewystarczających ludzkich zmysłów czy też tzw. modalności sensorycznych. Ich zdaniem nie ma żadnej fundamentalnej blokady by człowiek mógł, oprócz tychże modalności sensorycznych posiadanych przez zwierzęta (np. orientacja magnetyczna, sonar, czy sensory wyczuwające wibracje), posiadać także widzenie w podczerwieni, odbieranie sygnałów radiowych poprzez sztuczną telepatię istniejącą dzięki nadbudowie na mózgu²².

²⁰ Por. B o s t r o m. *Wartości transhumanistyczne* s. 2-3.

²¹ Por. tamże s. 3.

²² Por. tamże s. 4.

Do zainteresowań transhumanistów należą także nastrój człowieka, jego energia oraz samokontrola. Chcą oni przezwyciężyć genetyczne determinanty ludzkiego temperamentu oraz walczyć, poprzez integrację człowieka z maszyną i powstanie postczłowieka, z ludzkimi słabościami, nałogami i złymi nawykami. Nie sposób nie dostrzec, że postczłowiek pozbawiony byłby elementarnych cech wolności, a wszystko zostałoby w nim podporządkowane utilitarnej celowi. Podsumowując wypada zatem stwierdzić, że obecny człowiek jest niewystarczającym ogniwem na drodze do cielesnej i intelektualnej doskonałości.

IV. WSPÓŁCZEŚNI NAJBARDZIEJ ZNANI PRZEDSTAWICIELE TRANSHUMANIZMU I GRUPUJĄCE ICH GLOBALNE ORGANIZACJE TRANSHUMANISTYCZNE²³

Powojenny transhumanizm związany jest z postacią Fereidouna M. Esfandiary'ego (1930-2000), który zapragnął stać się pierwszym na świecie postczłowiekiem, w związku z czym w latach 70. XX w. zmienił swoje nazwisko na FM-2030, gdyż wierzył, że dożyje swoich setnych urodzin w 2030 r. Ponadto chciał zerwać z tradycyjnymi konwencjami dotyczącymi imion i nazwisk, które uznał za relikwety przeszłości plemiennej. Twierdził, że dynamika nowoczesnej globalnej cywilizacji przyniesie z sobą całkowite przewartościowanie etyczne będące – w jego mniemaniu – nieodwracalnymi. Przez całe życie był wegetarianinem twierdzącym, że nigdy „nie zje niczego, co miało matkę”. Wbrew nadziei, wyrażonej w swoim nowym nazwisku, zmarł na raka trzustki i został na własne życzenie poddany krioprezerwacji²⁴.

²³ Wśród innych liczących się postaci związanych ze współczesnym ruchem transhumanistycznym można wyróżnić między innymi: Beniamina (Bena) Besta – prezesa *Cyronics Institute*; Davida Brina (ur. 1950) pisarza Sci-fi, Riccardo Campa (ur. 1967), Mike'a Darwina (Fedorowicza) (ur. 1955), Kima Erica Drexlera (ur. 1955), George'a Dvorsky'ego (ur. 1970), Gregora M. Fahy'ego, Roberta Freitas, Patri'ego Friedmana (ur. 1976), Davida Gobela (ur. 1952), Bena Goertzela (ur. 1966), Aubrey'a de Greya (ur. 1963), Curtisa Hendersona (1926-2009), Saula Kenta, Jerry'ego Leafa (1941-1991), Ralphi Merkle (ur. 1952), Rameza Naama, Davida Pearce'a, Charlesa Platta (ur. 1945), Giulio Prisco (ur. 1957), Andersa Sandberga (ur. 1972), Jasona Silve (ur. 1982), Petera Thiela (ur. 1967), Eliezera Yudkowsky'ego (ur. 1979), Nataszę Vita-More, Shannona Vyffa (ur. 1975), Roya Walforda (1925-2004) i Briana Wowka.

²⁴ Najbardziej znane dzieło FM-2030 to: *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World* [Czy jesteś transhumanistą? Monitorowanie i stymulacja twojego osobistego tempa wzrostu w szybko zmieniającym się świecie], New York 1989.

Kolejnym autorem, który również zmienił swoje nazwisko, jest wspomniany wyżej Max More [Więcej] (ur. 1964), pierwotnie nazywał się Max T. O'Connor. Żyjący obecnie More jest filozofem oraz futurologiem udzielającym konsultacji dotyczących podejmowania decyzji w dziedzinie nowych technologii oraz krioprezerwacji²⁵.

Inny znany transhumanista, to Marvin Lee Minsky (ur. 1927), amerykański naukowiec, zajmujący się głównie problemem sztucznej inteligencji (AI), będący współzałożycielem laboratorium AI w *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), który w 1951 roku zbudował pierwszą sztuczną sieć neuronową²⁶. Był też konsultantem podczas kręcenia filmu „Odyseja kosmiczna 2001”²⁷.

Popularnym dziś na Zachodzie transhumanistą jest Ray (Raymond) Kurzweil (ur. 1948), amerykański naukowiec, pisarz, futurolog oraz pionier w dziedzinie techniki OCR²⁸, ale też konstruktor elektronicznych instrumentów muzycznych. W 1982 r. założył firmę *Kurzweil Music Systems*. Jest autorem książek na temat zdrowia, sztucznej inteligencji, technologicznej osobliwości i transhumanizmu. Organizuje coroczne konferencje *Singularity Summit*, mające na celu propagowanie możliwości nowych technologii. W 2009 r. wraz z NASA oraz Google stworzył wydział futurologii na *Singularity University* w Dolinie Krzemowej, który cechuje interdyscyplinarność kształcenia oraz ma na celu przygotowanie ludzkości na pojawienie się osobliwości technologicznej. To właśnie Kurzweil zapowiada²⁹, mniej więcej na połowę XXI

²⁵ Jego doktorat dotyczył kluczowych kwestii nurtujących transhumanistów, czyli natury śmierci oraz kwestii, dlaczego jednostki wciąż trwają mimo istotnych zmian w ciągu upływającego czasu. More jest twórcą *Extropy Institute* i autorem wielu artykułów dotyczących transhumanizmu i extropii, a jego główny manifest, to *Zasady extropii*, które są na bieżąco aktualizowane: *Principles of Extropy* (Version 3.11): *An evolving framework of values and standards for continuously improving the human condition*, Extropy Institute w: <http://www.extropy.org/principles.htm> (dostęp 1.12.2012).

²⁶ Sieć neuronowa to ogólna nazwa struktur matematycznych i ich programowych lub sprzętowych modeli, realizujących obliczenia lub przetwarzanie sygnałów poprzez rzędy elementów zwanych sztucznymi neuronami. Transhumaniści uważają, że korzystanie z sieci neuronowych powoduje, że nie byłoby potrzebne programowanie superinteligencji, gdyż uczyłaby się ona sama z doświadczenia dokładnie jak robi to dziecko.

²⁷ Film „2001: Odyseja kosmiczna” z 1968 r. w reżyserii S. Cubricka, według scenariusza futurologa Arthura C. Clarka (1917-2008), pokazuje jak bliska jest granica między fantastyką a rzeczywistą realizacją pomysłów artystycznych (np. stacje kosmiczne).

²⁸ OCR (od ang. *Optical Character Recognition*), czyli technika syntezy mowy i pisma oraz ich rozpoznawania.

²⁹ Swe poglądy zawarł on w trylogii: *The Age of Intelligent Machines* (1990), *The Age of Spiritual Machines* (1998), *The Singularity is Near* (2005).

wieku, możliwość zmiany przez człowieka swojego nośnika informacji z mózgu biologicznego na sztuczny. Jego zdaniem, będzie to kres gatunku *homo sapiens*, gdyż rozpocznie się era sztucznej inteligencji, prowadząca bezpośrednio do ery duchowych maszyn, których możliwości obecnie żyjący człowiek nie jest sobie w stanie wyobrazić³⁰.

Inny amerykański naukowiec Robert C. W. Ettinger (1918-2011), to fizyk, autor wydanej w 1962 r. książki *Perspektywa nieśmiertelności*³¹, uważany za „ojca krioniki”. Miano pioniera transhumanizmu zyskał po wydaniu w 1972 r. publikacji *Człowiek zorientowany na nadludzkość*³². Ettinger założył *Cryonics Institute* [Instytut Krioniki] oraz związane z nim *Immortalist Society* [Stowarzyszenie Nieśmiertelnych], do 2003 będąc ich prezesem. Po śmierci został na własne życzenie poddany krioprezerwacji, podobnie jak jego pierwsza i druga żona oraz matka.

Cytowany uprzednio Nick (Niklas) Bostrom [Boström] (ur. 1973), to szwedzki filozof, kierownik *Future of Humanity Institute* w Oxfordzie znany z publikacji dotyczących zasady antropicznej³³, który zajmuje się również popularyzacją tematów związanych z transhumanizmem, takich jak klonowanie, sztuczna inteligencja, krionika i nanotechnologia. W 1998 r. współzałożył *World Transhumanist Association* (WTA), które następnie zmieniło nazwę na *Humanity+*. Bostrom jest zwolennikiem samoulepszenia i udoskonalania ludzi poprzez etyczne zastosowanie nauki i krytykuje etyków sprzeciwiających się modyfikacjom ludzkiego organizmu. Jednym z tematów, podejmowanych przez Bostroma, są zagrożenia dla przetrwania ludzkości³⁴.

³⁰ Por. B. W i e c z o r e k. *Transhumanizm utopia cyborgizacji człowieka*. „Fronda” 40:2006 s. 27; por. B e n d y k. *Utopia posthumanizmu* s. 113.

³¹ *The Prospect of Immortality* (wyd. 1964).

³² *Man Into Superman* (wyd. 1972).

³³ Por. M. H e l l e r. *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego*. Kraków 1994 s. 239. Zasada antropiczna, to koncepcja kosmologiczna, zgodnie, z którą fundamentalne stałe fizyczne, takie jak dla przykładu stała Plancka, prędkość światła, stała grawitacji, mają dokładnie takie wartości, aby umożliwić powstanie życia, a w szczególności doprowadzić do pojawienia się istoty myślącej na Ziemi. Jest ona próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego prawa fizyki są takie, jakie są. Sugeruje ona odpowiedź, że gdyby prawa fizyki były inne, nikt nie mógłby ich poznać, ponieważ pojawienie się inteligentnego obserwatora nie byłoby możliwe.

³⁴ Bostrom argumentuje, że z utilitarnego punktu widzenia zagłada ludzkości oznaczać będzie utratę wszystkich przyszłych ludzkich istnień i w związku z tym nawet niewielkie ryzyko takiej zagłady ma kosmiczne znaczenie etyczne. Norweski posthumanista jest również autorem współczesnej wersji hipotezy symulacji, która mówi, że rzeczywistość, którą postrzegamy, jest jedynie symulacją, której nie jesteśmy świadomi. Zasugerował, że jeśli możliwe jest stworzenie wiernej symulacji całej cywilizacji, albo nawet całego Wszechświata, za pomocą

Hans Moravec (ur. 1948), to kanadyjski futurolog pochodzenia austriackiego. Profesor, prowadzący badania w Instytucie Robotyki na Uniwersytecie *Carnegie Mellon* w Pittsburghu, zajmuje się teorią rozwoju technologii oraz futurologią, w ramach której przewiduje, że około roku 2040, dzięki stale wzrastającej mocy obliczeniowej komputerów, roboty będą w stanie odczuwać i wyrażać emocje, co przyspieszy znacznie dalszą ewolucję myślących maszyn. Z jego osobą jest związane odkrycie tzw. *paradoksu Moraveca* mówiącego, że wbrew tradycyjnym przeświadczeniom „wysokopoziomowe” rozumowanie wymaga niewielkiej mocy obliczeniowej, natomiast „niskopoziomowa” percepcja i zdolności motoryczne wymagają paradoksalnie olbrzymiej mocy obliczeniowej. Według tegoż transhumanisty superkomputery ok. 2030-2040 r. mają osiągnąć wydajność mózgu człowieka.

James J. Hughes, to z kolei socjolog oraz bioetyk, wykładowca polityki zdrowotnej w *Trinity College* w Hartford w amerykańskim stanie Connecticut. Otrzymał doktorat z socjologii na *University of Chicago*, gdzie pracował jako asystent dyrektora ds. badań w *MacLean Center for Clinical Medical Ethics*. Przed studiami, w 1984 r., był mnichem buddyjskim pracując jako wolontariusz organizacji *Sarvodaya* w Sri Lance. W latach 2004-2006 był dyrektorem wykonawczym WTA (dziś *Humanity+*), a obecnie jest dyrektorem w *Institute for Ethics and Emerging Technologies*, który założył wraz z N. Bostromem. Wspomniana na wstępie książka Hughesa *Citizen Cyborg*, to najbardziej jego znane dzieło, w którym odrzuca on zarówno ekstremalny biokonserwatyzm jak i libertariański transhumanizm, będąc zwolennikiem trzeciego rozwiązania, jakim jest „demokratyczny transhumanizm”, czyli radykalna forma technoprogresywizmu, stojąca na stanowisku, że najlepsza możliwa posthumanistyczna przyszłość jest osiągalna tylko przy zapewnieniu, że technologie, mające ulepszyć człowieka, są bezpieczne, dostępne dla każdego i szanują prawo jednostki do kontroli nad swoim ciałem (tzw. *wolność morfologiczna*). Wolność morfologiczna ma zredukować tzw. ucisk cielesny (*body-based oppressions*), to znaczy umożliwić każdemu stanie się tym, kim on zechce (zakładając zmianę płci, cech rasowych czy fizyczne rozmiary). Ludzie – jego zdaniem – będą szczęśliwi, jeśli przejmą racjonalną kontrolę nad społecznymi i naturalnymi siłami, które decydują o ich życiu. Hughes zakłada przede wszystkim, że powstające technologie i radykalna demokracja pomogą obywatelom przezwyciężyć niektóre z takich „źródłowych przyczyn” nierówności

wystarczająco potężnego komputera, a symulowani ludzie mogą doświadczać świadomości, to duża liczba takich symulacji stworzonych przez zaawansowane cywilizacje sprawia, że jest bardzo prawdopodobne, że my żyjemy w jednej z nich (jest to tzw. *simulation argument*).

władzy. Ponadto twierdzi, iż postępujący rozwój technologii wykorzystywanej do doskonalenia ciała ludzkiego doprowadzi do zmiany tradycyjnego pojęcia osobowości. Demokratyczny transhumanizm Hughesa opiera się na jedenastu punktach mówiących między innymi o potrzebie zapewnienia morfologicznej wolności i autonomii cielesnej, obronie wolności badań naukowych oraz przymierzu z wszelkimi kulturowymi i biologicznymi mniejszościami (np. wsparciu wielkich małp, delfinów i wielorybów) oraz umocnieniu demokratycznego rządu światowego³⁵.

Z kolei najbardziej znanym rosyjskim transhumanistą jest Daniła A. Miedwiediew (ur. 1980 r.), będący futurologiem specjalizującym się w nauce i przyszłości Rosji, będący także politykiem i członkiem rady koordynacyjnej Rosyjskiego Ruchu Transhumanistycznego (*Российское трансгуманистическое движение*). Miedwiediew jest też jednym z założycieli i dyrektorem generalnym *KrioRus*, pierwszej firmy krionicznej funkcjonującej poza USA. Inną znaną przedstawicielką rosyjskiego transhumanizmu, bliską współpracownicą Miedwiediewa, jest Valerija Pride (ur. 1960, właśc. nazwisko Walerija W. Udałowa)³⁶.

Podsumowując, skrótową z konieczności, prezentację luminarzy współczesnego transhumanizmu wypada zauważyć związek nauki i techniki z ruchem kontrkulturowym lat 60. XX w. i ich związki ze wspomnianą na początku niniejszych rozważań nowoczesną gnozą techniczną. Na początku lat 70. nieformalna grupa dysydencka informatyków i radykalnych programistów, którzy wypadli uprzednio z uczelnianego głównego nurtu, zdała sobie sprawę z możliwości użycia komputerów, stosowanych do tej pory jedynie w wojsku i biznesie, do stworzenia alternatywy dla oficjalnego przekazu medialnego stanowiącego podporę dla tradycyjnego, konserwatywnego społeczeństwa mieszczańskiego³⁷. Z kolei rozwój rosyjskich ruchów transhumanistycznych, czerpiących z dziedzictwa rosyjskiego kosmizmu, wynika częściowo z resentymentu działań imitacyjnych w stosunku do Ameryki stanowiących dziedzictwo zimnowojennej rywalizacji.

³⁵ Por. W i e c z o r e k, *Transhumanizm* s. 22-23.

³⁶ Por. W. E m i l i a n i e n k o. *Nadchodzą postludzie [Постчеловеки идут]*. W: http://www.profile.ru/items_23833 (dostęp 1.12.2012).

³⁷ Por. B e n d y k. *Zatruta studnia* s. 74.

V. FILOZOFICZNO-SPOŁECZNA KRYTYKA UTOPII TRANSHUMANISTYCZNEJ

Filozoficzno-społeczna krytyka idei posthumanistycznych w niniejszym opracowaniu będzie przebiegać w czterech etapach. Na wstępie zostanie przeprowadzona krytyka fizycznej możliwości powstania sztucznej inteligencji w ogóle, kolejnym etapem będą próby interpretacji technicznych starań stworzenia sztucznej inteligencji w oparciu o ideologię zimnowojenną, które następnie poprowadzą czytelnika w stronę poglądów F. Fukujamy. Zwieńczeniem wywodu będą interpretacje zaliczające transhumanizm do rodzaju współczesnej gnozy, a konkretnie „utopijnej techgnozy”.

Wiara transhumanistów w stworzenie perfekcyjnego, nieśmiertelnego, wolnego od ograniczeń ludzkiego organizmu, cyborga czy humanoida jest uwarunkowana wiarą w stworzenie sztucznej inteligencji³⁸. Zdaniem zwolenników posthumanizmu jej narodziny będą stanowić cios dla światopoglądów przyznających centralną pozycję człowiekowi. Wiąże się z tym niebezpieczeństwo, iż będzie to ostatni ludzki wynalazek, gdyż stworzone uprzednio sztuczne inteligencje będą mogły same prowadzić dalszy naukowy postęp, i to znacznie wydajniej niż mogliby czynić to ludzie. Tym samym rodzaj ludzki przestanie być najmądrzejszą żyjącą formą we wszechświecie³⁹.

We współczesnej informatyce istnieje wiele technik określanых mianem sztucznej inteligencji, dla przykładu mogą to być techniki odczytywania mowy czy pisma, jednakże z punktu widzenia niniejszego studium ważniejsze jest rozumienie sztucznej inteligencji jako „świadomości maszyny” zbliżonej, a nawet tożsamej ze świadomością ludzką. Dla Francisa Fukujamy (ur. 1952) świadomość, to subiektywne stany umysłu. Nie chodzi mu tylko o myśli czy obrazy ukazujące się podczas rozważań, ale o uczucia i emocje doznawane w życiu codziennym. Uważa on, że sztuczna inteligencja, rozumiana jako wynik „Testu Turinga”⁴⁰, nigdy nie będzie oznaczać, że maszyna jest w stanie wykrzesać z siebie odczucia odnoszące się do realizowanych przez nią

³⁸ Termin „sztuczna inteligencja (AI *Artificial Intelligence*)” ma dwa podstawowe znaczenia. W pierwszym znaczeniu jest to hipotetyczna inteligencja realizowana w procesie inżyneryjnym, zaś w drugim jest to nazwa technologii i dziedzina badań naukowych informatyki na styku z neurologią, psychologią i kognitywistyką, a nawet z współczesną filozofią. W niniejszym tekście zasadniczą wagę przykłada się do pierwszego znaczenia.

³⁹ Por. B o s t r o m. *The Transhumanist FAQ* s. 12-14.

⁴⁰ Test Turinga (od Alana M. Turinga [1912-1954] angielskiego kryptologa i matematyka), to sposób określania zdolności maszyny do posługiwania się językiem naturalnym i pośrednio mającym dowodzić opanowania przez nią umiejętności myślenia w sposób podobny do ludzkiego.

działań, jednakże czołowi transhumaniści, tacy jak R. Kurzweil czy H. Moravec, obstają kurczowo przy swoim stanowisku, że maszyny, kiedy tylko osiągną określony stopień złożoności, zdobędą również takie cechy ludzkie, jak świadomość⁴¹.

Wielu innych myślicieli uznaje jednak, że stworzenie tak rozumianej sztucznej inteligencji oraz osobliwości technologicznej nie nastąpi nigdy. Podają oni różne argumenty natury filozoficznej. Najbardziej znanym krytykiem powstania sztucznej inteligencji jest amerykański zwolennik fenomenologii, w wydaniu M. Heideggera, Hubert Dreyfus (ur. 1929) twierdzący, że ludzki proces myślenia nie może zostać odtworzony w odłączonym od ciała aparacie myślącym. Co prawda od lat 80. XX w. poszukuje się sztucznej inteligencji w oparciu o tzw. sieci neuronowe mające być odwzorowaniem przybliżonego układu neuronów w ludzkim mózgu, jednakże Dreyfus pozostaje sceptyczny także co do takich rozwiązań, wątpiąc w to, że w ogóle da się zbudować maszynę o inteligencji ludzkiej, a co więcej posiadającą ludzką świadomość⁴².

Lewicujący brytyjski krytyk społeczeństwa informacyjnego, Richard Barbrook, ujmuje spór o sztuczną inteligencję w kontekście walki politycznej w czasie zimnej wojny. Pokazuje on, że w czasie II wojny światowej razem ze sobą współpracowali dwaj główni twórcy cybernetyki⁴³, Norbert Wiener (1894-1964) oraz John von Neumann (1903-1957), mając we wspólnym celu pokonanie nazizmu. Wraz z nastaniem zimnej wojny drogi tych dwóch uczonych się rozeszły. Wiener przeszedł na stronę lewicy twierdząc, że sztuczna inteligencja oznacza najwyższe stadium technologicznej dominacji nad człowiekiem, a J. von Neumann kontynuował pracę naukową na rzecz armii amerykańskiej. Miała ona na celu doskonalenie komputerów w celu uzyskania sztucznej inteligencji mającej w konsekwencji stworzyć samoregenerującego się sztucznego żołnierza zdolnego przetrwać atak atomowy⁴⁴. Z czasem odprężenia w stosunkach międzynarodowych oraz upowszechnienia się, a co za

⁴¹ Por. F. F u k u j a m a. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Tł. B. Pietrzyk. Kraków 2008 s. 219-221; por. A. N a s t e r n a k. *Biotechnologia jako problem społeczeństwa informacyjnego, na przykładzie koncepcji „końca człowieka” Francisa Fukujamy*. W: R. Stefański, A. Zamojski (red.). *Współczesny człowiek w społeczeństwie informacyjnym: egzystencja – ideologia – moralność*. Toruń–Kielce 2010 s. 350-356.

⁴² Por. V. D u s e k. *Wprowadzenie do filozofii techniki*. Tł. Z. Kasprzyk. Kraków 2011 s. 88-92.

⁴³ Cybernetyka (od gr. κυβερνήτης „sternik”) ogólna teoria sterowania, autorstwa Norberta Wienera, związana z przetwarzaniem i przekazywaniem informacji.

⁴⁴ Por. B a r b r o o k, *Przyszłości wyobrażone* s. 62-70.

tym idzie także „ucywilnienia” się komputerów, stały się one narzędziem w rękach biurokratów, managerów i innych „białych kołnierzyków”, a tym samym powszechne marzenia o sztucznej inteligencji należało odłożyć na bok, gdyż stały się one domeną jedynie utopijnych transhumanistów. Dla przykładu Theodor Nelson (ur. 1937) zauważył, że sztuczna inteligencja nieustannie się od człowieka oddala, gdyż im lepiej rozumie się technologię, tym „głupsze” są budowane przez człowieka urządzenia⁴⁵. Przyznać trzeba, że kluczową kwestią dla wyłonienia się idei transhumanizmu oraz posthumanizmu jest powstanie oraz popularność wspomnianej wyżej cybernetyki. N. Wiener pracując nad kwestiami ulepszania broni stwierdził, że sterowanie systemami złożonymi z działania ludzi i zwierząt można sprowadzić do zbioru uniwersalnych reguł. Dla Wienera człowiek nie różnił się od maszyny, gdyż dla przykładu pilot w samolocie nie stanowi odrębnego od samolotu podmiotu, lecz zlewa się z samolotem w jedność. Taka integracja jest możliwa, bo wszystkie rodzaje bytu – według twórcy cybernetyki – integruje zasada matematyczności świata, zgodnie z którą wszystkie działania, włącznie z myśleniem i aktami woli, są efektem rachunku, którego reguły nie można wyabstrahować i oderwać od konkretnego ucieleśnienia⁴⁶.

Biorąc całościową ocenę idei transhumanistycznych, trzeba przyznać, że najbardziej ostrym krytykiem ich jest wspomniany już F. Fukujama, który w swoim artykule, opublikowanym w 2004 r. w „Foreign Policy”, określił transhumanizm jako „najbardziej niebezpieczną ideę na świecie”⁴⁷. W swojej kluczowej książce dotyczącej biotechnologii zatytułowanej *Koniec człowieka* amerykański politolog, pochodzenia japońskiego, wychodząc od wizji A. Huxleya z *Nowego Wspaniałego Świata*, twierdzi, że podstawą człowieczeństwa jest posiadanie przez wszystkich ludzi jednej wspólnej natury. Fukujama twierdzi, że: „największa groźba współczesnej biotechnologii wynika z faktu, iż może ona zmienić naturę ludzką i w związku z tym przenieść nas w *post-człowieczy* etap historii. [...] [Wbrew krytykom stwierdzić trzeba, że] istnieje coś takiego jak natura ludzka i jest to pojęcie znaczące, tej naturze zresztą zawdzięczamy, jako gatunek, ciągłość naszego istnienia. Wspólnie z religią definiuje ona nasze podstawowe wartości. Natura ludzka kształtuje i ogranicza wszelkie rodzaje ustrojów politycznych, tak więc technika zdolna nas zmienić

⁴⁵ Por. tamże s. 74-75.

⁴⁶ Por. B e n d y k. *Utopia posthumanizmu* s. 108.

⁴⁷ Por. F u k u y a m a. *Transhumanism*. W: <http://www.foreignpolicy.com/articles/2004/09/01/transhumanism> (dostęp 1.12.2012).

może mieć złowrogie konsekwencje zarówno dla demokracji liberalnej, jak i dla samej istoty polityki”⁴⁸.

Nie brakuje także bardziej metafizycznych interpretacji transhumanizmu rozumianego jako współczesna gnoza, czy też „techgnoza”, wywodząca się z refleksji Erika Davisa (ur. 1967)⁴⁹. Pojęcie to oznacza, że technocentryczna wizja świata, zakładająca przejście od ludzkiego ciała do bytowania w rzeczywistości wirtualnej, jest nową utopią będącą pokłosiem starożytnej gnozy opartej na przeciwstawieniu świata materialnego i duchowego. Gnostycka idea ciała świetlistego odpowiada posthumanistycznej fikcji symulacji ciała ludzkiego w cyberprzestrzeni, co znajduje potwierdzenie w tym, że najbardziej znani protagoniści ruchu „H+”, tacy jak H. Moravec i M. Minsky, są w istocie gnostykami dążącymi do pokonania świata materii i cielesności pozostawiając tylko czystą sferę umysłu. Z kolei wspomniany *simulation argument* N. Bostroma, to czysto gnostyckie przekonanie, że świat, w którym obecnie żyje człowiek, nie jest światem realnym, z czego płynie wniosek, że świat, w którym żyje dzisiejszy człowiek, jest jedynie symulacją wymodelowaną przez jakąś postludzką cywilizację, czy nawet samych ludzi⁵⁰.

Z filozoficznego punktu widzenia bezsprzecznie można określić transhumanizm mianem utopii w rozumieniu Ernsta Blocha, pamiętając, że w świetle arystotelesowsko-tomistycznej filozofii realistycznej wszelka utopijność zakłada budowę cywilizacji charakteryzującej się aprioryzmem, czyli modelowaniem życia społecznego w oderwaniu od realnej rzeczywistości, mechanizmem zakładającym, iż życie obywateli jest ściśle zaplanowaną, zamkniętością, czyli izolacją względem innych, co powoduje w rezultacie, że taka cywilizacja jest apersonalistyczna, czyli redukująca człowieka do roli narzędzia czy anonimowej jednostki pośród wielu innych. W konsekwencji przyznać należy, że utopizm, posiadający swoje korzenie w idealizmie, powoduje totalitarne konsekwencje cywilizacyjne, czego przejawem jest monizm kulturowy i co za tym idzie degradacja bytu osobowego⁵¹.

⁴⁸ F u k u j a m a. *Koniec człowieka* s. 20.

⁴⁹ Zawarta w dziele: *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*. Tł. J. Kierul. Poznań 2002.

⁵⁰ Por. W i e c z o r e k, *Transhumanizm* s. 25.

⁵¹ Por. Ł. S t e f a n i a k. *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*. Lublin 2011 s. 10-11. W świetle współczesnego propagatora pojęcia „utopia” E. Blocha za utopię uważa się rezultat marzenia o tym, że lepszy świat jest możliwy. Jednakże nie chodzi w tym miejscu o puste fantazjowanie, lecz o wykorzystanie antycypacji rzeczywistości, która powszechnie nie jest uświadomiona.

VI. MORALNA OCENA TRANSHUMANIZMU W ŚWIETLE NORMY ANTROPOLOGICZNEJ

Zarówno tradycyjna galtonowska eugenika, neoeugenika oraz transhumanizm w swych założeniach i celach są bardzo podobne, różnią się jedynie drogą do ich osiągnięcia. Twórcom tych idei zależy na udoskonalaniu zarówno jednostki ludzkiej jak i całej ludzkości poprzez zwiększenie osobistych zdolności psychicznych oraz fizycznych, a także na poprawie kontroli nad własnym życiem. Z czysto humanistycznego punktu widzenia, w każdym z tych dążeń cel wydaje się być szczytnym, jednakże w perspektywie etyki katolickiej należy koniecznie zauważyć, że wszystkie te idee traktują obecnie egzystującego człowieka jedynie jako środek do osiągnięcia pewnego celu, jakim jest nowy – w domyśle lepszy – humanoid⁵².

Posthumanizm i jego najradykałniejszy nurt, czyli transhumanizm, to swoista mozaika rozmaitych idei oraz poglądów, nie zawsze ze sobą spójnych, które łączy chęć stworzenia perfekcyjnego człowieka w oparciu o jego ścisłą symbiozę z osiągnięciami techniki oraz biotechnologii. W związku z niedookreślonością ruchu „H+” nie istnieje, jak na razie, żadna oficjalna wypowiedź Magisterium Kościoła dotycząca transhumanizmu jako całości. Istnieje natomiast wiele wypowiedzi dotyczących biotechnologii, stanowiącej znaczący fragment omawianych idei. W świetle podstawowych zasad etyki chrześcijańskiej na czoło wysuwa się zasada prymatu etyki przed techniką. Kościół, wbrew laickim stereotypom, nie sprzeciwiał się nigdy postępowi technicznemu, co więcej sam położył niepodważalne zasługi w rozwoju matematyki, stanowiącej podstawę nowoczesnej techniki obliczeniowej⁵³. Doświadczenie dwudziestowiecznych totalitaryzmów, zarówno na gruncie chrześcijańskim jak i humanistycznym, zrodziło przekonanie, że pytanie o istotę techniki jest jednoczesnym pytaniem o istotę człowieka, gdyż zachodzi ścisły związek między techniką a antropologią filozoficzną, gdyż nie można zrozumieć roli techniki w życiu człowieka bez uwzględnienia faktu, że to człowiek jest jej całkowitym twórcą, wobec czego nie istnieje dalszy rozwój techniki bez twórczego działania człowieka. To właśnie człowiek jest tym punktem, w którym przewaga umysłu nad materią musi objawić się zarówno w wymiarze poznania jak i działania. Z jednej strony nauka i technologia

⁵² Por. M u c h o w s k a, *Eugenika a transhumanizm* s. 364.

⁵³ Por. T. E. W o o d s Jr. *Jak Kościół katolicki zbudował Zachodnią Cywilizację*. Tł. G. Kucharczyk. Kraków 2006 s. 84-124; por. T. H a l í k. *Wzywany czy niewzywany Bóg tutaj się zjawi*. Tł. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 57.

całkowicie tkwią w sferze bytu człowieka, czyniąc go pełniejszym i są koniecznymi czynnikami w jego stopniowej „humanizacji”. Z drugiej jednak strony, czego najlepszym przykładem są omawiane w tym tekście idee, istnieją uzasadnione obawy, że nauka i technologia mogą doprowadzić do „dehumanizacji” człowieka podporządkowanego deterministycznym poczynaniom porządku technicznego, w którym człowiek tworzy coś, nad czym nie jest w stanie dłużej panować, gdyż zamiast władać porządkiem technicznym, dostał się pod jego władzę⁵⁴.

Transhumanizm jawi się zatem jako skrajna forma determinizmu technicznego ostro sprzeciwiająca się zarówno chrześcijańskiej wizji godności osoby ludzkiej, jak i tradycyjnej etyce zakładającej fakt, iż osoba ludzka jest ze swej natury istotą wolną i rozumną. Pełna, integralna wizja humanizmu chrześcijańskiego zakłada rozwój całego człowieka, a nie tylko wyjętej spośród innych sfer życia nieokreślonej do końca „kondycji ludzkiej” z pominięciem otwarcia człowieka na Absolut nadający życiu ludzkiemu prawdziwy sens. Z tej perspektywy można stwierdzić, że idea transhumanistyczna jawi się jako skrajnie materialistyczna i ateistyczna namiastka zbawienia polegająca na samozbawieniu człowieka poprzez technikę. Transhumanizm, mimo iż jest prądem stosunkowo nowym, to w istocie opiera się na takich poglądach filozoficznych, jak monizm teoriopoznawczy, pragmatyzm, immanentyzm nauki i techniki oraz utylitaryzm. W konsekwencji zostaje zagubiony transcendentny wymiar człowieka, czego nie zmienia nawet gnostycka atmosfera wytwarzana wokół tych idei. Nowość, zmiana i postęp, to podstawowe kryteria transhumanistów. Rewolucyjne osiągnięcia biotechnologiczne i nanotechnologiczne, w mniemaniu wyznawców tej idei, idą w kierunku zmiany funkcji organizmu człowieka, a więc zmiany całej natury ludzkiej, na co wskazał F. Fukujama. Wszystkie wymienione wyżej błędy i zagrożenia pochodzą jednak od samego człowieka, który absolutyzuje naukę i związaną z nią ściśle technikę, co pociąga za sobą dalekosiężne zmiany mające charakter sekularystyczny, a w konsekwencji także ateistyczny. W takim „nowym wspaniałym świecie” człowiek zostaje zamknięty w swojej perspektywie bez Boga, co doprowadza do powstania nowych zastępczych „religii bez Boga”, z których jedną z istotniejszych staje się omawiany transhumanizm⁵⁵.

⁵⁴ Por. A. G. van M e l s e n. *Nauka i technologia a kultura*. Tł. S. Zalewski. Warszawa 1969 s. 10.

⁵⁵ Por. T. C z e r n i k. *Proces technicyzacji kultury i jej społeczne implikacje*. „Świdnickie Studia Teologiczne” 6:2009 s. 79.

Jak naucza w swej programowej encyklice Jan Paweł II: „Istnieje bowiem bardzo realne i wyczuwalne już niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępowaniem w opanowaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek gubi istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, sam staje się przedmiotem wielorakiej – czasem bezpośrednio nieuchwytniej – manipulacji poprzez całą organizację życia zbiorowego, poprzez system produkcji, poprzez nacisk środków przekazu społecznego. [...] Nie chodzi tu tylko o abstrakcyjną odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, ale o cały dynamizm życia i cywilizacji, o sens różnych poczynań życia codziennego, a równocześnie założeń wielu programów cywilizacyjnych, politycznych, ekonomicznych, społecznych, ustrojowych i wielu innych”⁵⁶.

Najbardziej radykalną wersję idei posthumanistycznej można również oceniać jako odległe dziedzictwo oświeceniowego i pozytywistycznego scjentyzmu. Ojciec Święty Jan Paweł II wskazuje, że niezaprzeczalne osiągnięcia nauki oraz współczesnej techniki przyczyniły się do rozpowszechnienia mentalności scjentyistycznej, a jej oddziaływanie wydaje się niczym nieograniczone, gdyż widać jak przeniknęła ona do różnych kultur, wywołując w nich radykalne przemiany zaliczające wszystko, co dotyczy pytania o sens życia, do sfery irracjonalnej lub do domeny wyobraźni. Prowadzi to w konsekwencji do zubożenia ludzkiej refleksji poprzez usunięcie z jej zasięgu fundamentalnych pytań, które człowiek myślący od początku swego życia na ziemi nieustannie sobie zadawał. Uporawszy się w ten sposób z krytyką opartą na wartościowaniu etycznym mentalność scjentyistyczna zdołała wpoić wielu ludziom pogląd, iż wszystko to, co technicznie wykonalne, staje się tym samym także dopuszczalne moralnie⁵⁷. Największe pole starcia między perspektywą personalistyczną a scjentyistyczną ujawnia się na polu bioetyki, dlatego też Kościół pyta w tym kontekście o granice i godziwość stosowanych środków technicznych w przypadku ich ingerencji w ludzki organizm, a zatem musi ze strony Kościoła paść zastrzeżenie, że postęp techniczny, a szczególnie biotechnologiczny nie może sprzeciwiać się godności człowieka, a przez to ma prawdziwie mu służyć. Nie sposób nie zauważyć, że współczesnemu postępowi technicznemu towarzyszy mentalność techniczna, która charakteryzuje się z jednej strony przecenianiem możliwości technicznych, z drugiej zaś niedocenianiem etyczno-moralnych aspektów wykorzystania

⁵⁶ J a n P a w e ł II. Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979 nr 16.

⁵⁷ Por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Fides et ratio*. Watykan 1998 nr 88.

tychże możliwości. Niebezpieczeństwo złego wykorzystania techniki jest tym większe i groźniejsze dla człowieka, im bardziej dotyczy struktury osobowej człowieka. W świetle tych niebezpieczeństw Magisterium Kościoła głosi potrzebę proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki, co staje w sprzeczności z nastawieniem technokratycznym, które charakteryzuje się zarówno ślepą wiarą w tenże postęp, ale i brakiem odniesienia do zasadniczych zagadnień koncepcji człowieka i wartości życia ludzkiego⁵⁸.

Biorąc za fundament integralną koncepcję człowieka, nauka katolicka uznaje za nieporozumienie postulat moralnej neutralności wobec nauki i techniki. Działania twórcze oraz wytwórcze, dotyczące człowieka rozumianego jako osoba, domagają się respektowania kryteriów etycznych. Poprzez czyny człowiek wyraża sam siebie, ale jest to najpierw akt wewnętrzny wymagający posłuszeństwa sumieniu. Tak problem przedstawia współczesne personalistyczne nauczanie Magisterium, postulując budowę „cywilizacji miłości”, przeciwstawiając się tym samym „cywilizacji śmierci”, której znaczącym fragmentem wydają się być utopie transhumanistyczne. Idąc dalej należy zauważyć, że zadanie nauki jest dwojakie, wobec czego i relacje między nauką, techniką i etyką są dwustronne. Nauka, będąc przejawem ludzkiej aktywności, nie tylko podlega wpływowi wartości, ale i sama pełni funkcję wartościotwórczą, ułatwiając lub też utrudniając akceptację wartości humanistycznych. Ze względu więc na niejednoznaczność wzajemnego związku nauki i techniki, uczoney musi podejmować refleksję etyczną, a następnie poczuwać się do odpowiedzialności za swoje działania. W tym też celu należy formułować postulat wobec twórców techniki (w znaczeniu pierwotnym sztuki czy umiejętności), aby przywrócili jej właściwy cel, jakim jest piękno⁵⁹. Próbą wyjścia naprzeciw powyższym wyzwaniom etycznym jest roboetyka, pojmowana z jednej strony jako refleksja moralna na temat problemów wiążących się z rozwojem możliwości technologicznych modyfikacji ciała ludzkiego, zaś z drugiej jako poszukiwanie norm etycznych w samej technologii, co jest dopuszczalne, a co nie, w przypadku gwałtownych ingerencji technologicznych w organizm ludzki⁶⁰.

⁵⁸ Por. K. J e ż y n a, *Prymat etyki nad techniką w cywilizacji miłości*. W: J. Nagórny, P. Kieniewicz (red.) *Geny – wolność zapisana? Przestanie moralne Kościoła*, Lublin 2005, s. 107-108.

⁵⁹ Por. tamże s. 117.

⁶⁰ Por. R. S a r k a. *Svedomie, roboetika a transhumanizmus [Sumienie, roboetyka i transhumanizm]*. W: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2009-4/Svedomie-roboetika-a-transhumanizmus.html> (dostęp 1.12.2012).

Wczytując się w manifesty transhumanistyczne można zauważyć zarówno analogie jak i sprzeczności w odniesieniu do wizji „Nowego Wspaniałego Świata” A. Huxleya⁶¹, w którym chrześcijaństwo, to jedynie odległe wspomnienie. Nie można wszak transhumanizmu w pełni utożsamiać z wizją Huxleya. Transhumaniści zaznaczają, że nie są hurraoptymistami, jeżeli chodzi o świadomość wszystkich niebezpieczeństw związanych z tą doktryną, jednak zasadnicza różnica między wizją huxleyowską a wizją „H+” tkwi w tym, że w „Nowym Wspaniałym Świecie” wszelkiego rodzaju uczucia i ludzkie emocje miały być wytłumione przez *some* (narkotyk), zaś totalnym ulepszaczom człowieka chodzi o pełną indywidualną realizację człowieka także w zakresie emocji. Jednakże nie wszystko w tych manifestach jest jasne i precyzyjne⁶².

W świetle katolickiej teologii moralnej można wysnuć jeden możliwy wniosek, mówiący, iż należy odnieść się krytycznie do zamiaru bezgranicznego ulepszania rodzaju ludzkiego, który nie bierze pod uwagę kosztów, ryzyka i szkodliwości działań technicznych dla perspektyw życia ludzkiego na ziemi. Zagrożenia związane z postępowaniem biotechnologicznym są źródłem lęków i obaw, które powinny skłaniać człowieka w stronę odpowiedzialności, która oprócz cnoty chrześcijańskiej nadziei zakłada także i strach stanowiący reakcję obronną przed wstępowaniem na niebezpieczną drogę zmiany tożsamości człowieka.

BIBLIOGRAFIA

I. Dokumenty Kościoła

J a n P a w e ł II: Encyklika *Fides et ratio*. Watykan 1998.

J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.

II. Literatura

A l b e r o n i R.: Wygnąć Chrystusa. Tł. A. Żdźarska. Izabelin 2007.

B a r b r o o k R.: Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski. Tł. J. Dzierzgowski. Warszawa 2009.

B e n d y k E.: Utopia posthumanizmu. W: P. Żuk (red.). Spotkania z utopią w XX w. Warszawa 2008 s. 103-114.

B e n d y k E.: Zatruta studnia. Rzecz o władzy i wolności. Warszawa 2002.

⁶¹ Por. A. H u x l e y. *Nowy wspaniały świat*. Tł. B. Baran. Warszawa 2010.

⁶² Por. N a s t e r n a k. *Biotechnologia* s. 351.

- B o s t r o m N.: A History of Transhumanist Thought. W: <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf> (dostęp 1.12.2012).
- B o s t r o m N.: The Transhumanist FAQ. A general introduction version 2.1. Oxford 2003.
- B o s t r o m N.: Wartości transhumanistyczne. Tł. S. Szostak, E. Binswanger-Stefańska. W: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6014> (dostęp 1.12.2012).
- C h y r o w i c z B.: Eugenika. W: A. Muszala (red.). Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła. Radom 2005 s. 148-153.
- C z e r n i k T.: Proces technicyzacji kultury i jej społeczne implikacje. „Świdnickie Studia Teologiczne” 6:2009 s. 69-82.
- D a v i s E.: TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji. Tł. J. Kierul. Poznań 2002.
- D u s e k V.: Wprowadzenie do filozofii techniki. Tł. Z. Kasprzyk. Kraków 2011.
- E m i l i a n e n k o W. [Е М Е Л Ъ Я Н Е Н К О В.]: Постчеловеки идут. W: http://www.profile.ru/items_23833 (dostęp 1.12.2012).
- F u k u j a m a F.: Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej. Tł. B. Pietrzyk. Kraków 2008.
- F u k u j a m a F.: Transhumanism. W: <http://www.foreignpolicy.com/articles/2004/09/01/transhumanism> (dostęp 1.12.2012).
- H a l i k T.: Wzywany czy niewzywany Bóg tutaj się zjawi. Tł. A. Babuchowski. Kraków 2006.
- H e l l e r M.: Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego. Kraków 1994.
- H u g h e s J.: Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future. New York 2004.
- H u x l e y A.: Nowy wspaniały świat. Tł. B. Baran. Warszawa 2010.
- J e ż y n a K.: Prymat etyki nad techniką w cywilizacji miłości. W: J. Nagórny, P. Kieniewicz (red.). Geny – wolność zapisana? Przesłanie moralne Kościoła. Lublin 2005 s. 105-118.
- M a z u r e k S.: Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy. Warszawa 2008.
- M u c h o w s k a A.: Eugenika a transhumanizm. Nowe środki i stare cele. W: R. Stefański, A. Zamojski (red.). Współczesny człowiek w społeczeństwie informacyjnym. Egzystencja – ideologia – moralność. Toruń–Kielce 2010 s. 357-364.
- N a s t e r n a k A.: Biotechnologia jako problem społeczeństwa informacyjnego, na przykładzie koncepcji „końca człowieka” Francisa Fukujamy. W: R. Stefański, A. Zamojski (red.). Współczesny człowiek w społeczeństwie informacyjnym: egzystencja – ideologia – moralność. Toruń–Kielce 2010 s. 350-356.
- S a r k a R.: Svedomie, roboetika a transhumanizm. W: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2009-4/Svedomie-roboetika-a-transhumanizm.html> (dostęp 1.12.2012).
- S t e f a n i a k Ł.: Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne. Lublin 2011.
- V a n M e l s e n A. G.: Nauka i technologia a kultura. Tł. S. Zalewski. Warszawa 1969.
- W i e c z o r e k B.: Transhumanizm utopia cyborgizacji człowieka. „Frona” 40:2006 s. 14-28.
- W o o d s T. E.: Jak Kościół katolicki zbudował Zachodnią Cywilizację. Tł. G. Kucharczyk. Kraków 2006.

III. Witryny internetowe

<http://en.wikipedia.org/wiki/Transhumanism> (dostęp 1.12.2012).

TRANSHUMANISM
– BETWEEN UTOPIA, BIOTECHNOLOGY AND GNOSIS

S u m m a r y

Transhumanism is a relatively new trend of thought, combining philosophical anthropology and science fiction. Bioethically speaking, this stance bears a clear semblance of eugenics. The transhumanist idea occurred in the Western world about two decades ago. This text attempts to survey the transhumanist ideas in the perspective of the anthropological norm. It tries to explain the basic concepts in the transhumanist realm and to show a wider context in which these concepts are postulated. The historical outline of transhumanism functions as an introduction to the presentation of a new vision of the human being. Its goal is also to acquaint the reader with the most prominent figures representing this doctrine. Presenting the proponents of the contemporary idea of *homo perfectus* is to help the author evaluate morally the doctrine on the grounds of social philosophy and the Catholic moral anthropology.

Translated by Konrad Klimkowski

Słowa kluczowe: transhumanizm, osobliwość technologiczna, sztuczna inteligencja, biotechnologia, transczłowiek, postczłowiek.

Key words: transhumanism, technological singularity, artificial intelligence, biotechnology, transhuman, posthuman.

MICHAŁ KOSCHE
MAGDALENA M. KOSCHE

OSOBA CZY INFORMACJA
– PERSONALISTYCZNA POLEMIKA
Z PARADYGMATEM SPOŁECZEŃSTWA INFORMACYJNEGO

Problematyka społeczna była obecna w historii myśli ludzkiej od niepamiętnych czasów. Najbardziej rozwinięte kultury starożytności stawiały tę kwestię w centrum swoich refleksji. Już antyczni myśliciele zdawali sobie sprawę, że namysł nad społecznością jest ściśle związany z namysłem nad człowiekiem zarówno jako indywiduum, jak też jako jednostką zanurzoną w większej społeczności.

Postmodernizm – z licznych powodów – nie zawsze zdaje się podzielać starożytną koncepcję integralnej myśli nad człowiekiem, toteż sprawy społeczeństwa, jako grupy ludzi, zasadniczo pozostawia się do badania samej tylko socjologii. Konsekwencjami takiego ustawienia problematyki jest brak antropologicznych podstaw namysłu nad *człowiekiem społecznym*. Badania socjologiczne często *cierpią* na *ślepotę prozopoiczną*, polegającą na braku filozoficzno-personalistycznych podstaw.

Poniższy artykuł będzie próbą pokazania owej *prozopoicznej ślepoty* na podstawie analizy teorii społeczeństwa informacyjnego. Aby tego dokonać autorzy w pierwszej kolejności przedstawiają pokrótce koncepcję człowieka jako osoby, wypracowaną przez myślicieli związanych z lubelskim personalizmem (Lubelską Szkołą Personalizmu). Następnie na tym tle zostaną przedstawione skutki *prozopoicznej ślepoty*, polegające na degradacji człowieka jako bytu osobowego, co *niewidzący* osiągają poprzez absolutyzację czy

Mgr MICHAŁ KOSCHE – doktorant w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL.
Mgr MAGDALENA M. KOSCHE – doktorantka w Instytucie Teologii Moralnej KUL; adres do korespondencji: e-mail: magdalena.kosche@gmail.com

wręcz *diwinizację* informacji (relatywnie dostępu do informacji) oraz przewartościowanie sposobów komunikacji ponad osobowe spełnienie interlokutorów, które powinno być zawsze głównym celem dialogu.

I. OSOBA JAKO CENTRUM URZĄDZEŃ SPOŁECZNYCH

Dwudziestowieczny personalizm bardzo mocno postawił kwestię człowieka jako bytu społecznego. Ten obecny był także w dekretach Soboru Watykańskiego II. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* można przeczytać: „Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego” (nr 25). Ojcowie soborowi ogłosili zatem zdanie, które jest istotą personalizmu na płaszczyźnie społecznej. Cały postęp, jakiego dokonuje świat, ma jeden cel – osobę ludzką i jej dobro. Wszystko to, co człowiek jako *homo socialis* czyni, winno zmierzać do tego, aby jednostka ludzka stawała się coraz bardziej osobą. Sobór jasno wskazuje kierunek rozwoju społecznego: „Porządek zatem społeczny i jego rozwój winien być nastawiony nieustannie na dobro osób, ponieważ od ich porządku winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót” (nr 26). Celem więc społeczeństwa nie może być budowanie dobra wspólnego, które realizuje się kosztem spełnienia osobowego, bądź choćby takiego dobra, które nie zmierza do pełnej realizacji człowieczeństwa. Społeczność ma jedno zadanie – doprowadzić do aktualizacji wszystkich potencjalności prawdziwie osobowych swoich obywateli. Aby jednak mogło do tego dojść, trzeba wpieryw zapytać – co to znaczy być osobą oraz jakie akty i dobra mogą prowadzić do spełnienia osoby?

1. *Osoba i społeczność*

Pierwsza próba odpowiedzi na powyższe pytania zostanie dokonana w oparciu o personalizm tomistyczny, którego przedstawicielem jest Mieczysław Albert Krąpiec. Osoba w tym ujęciu posiada doświadczenie *swojego Ja*, doświadczenie bycia sobą oraz doświadczenie spełniania czynności *moich*. Nie jest to doświadczenie bezpośrednie, lecz pośrednie – jakby filozoficzne – wywiedzione na podstawie analizy aktów własnego *Ja*. To, jaką jestem osobą, determinują *moje* czyny. Tak oto o człowieku stanowi obok natury także działanie, które charakteryzuje się wolnością rozumianą jako brak zewnętrznych determinacji. Wolność osoby przejawia się w samodeterminacji. Polega ona na wyborze sądu praktycznego, który powstaje poprzez przyporządkowa-

nie do określonego dobra, jakie człowiek poznaje. Akt decyzji staje się więc centrum osobotwórczym. Na tej płaszczyźnie można mówić o równości wszystkich ludzi. Nawet kiedy człowiek nie podejmuje decyzji (postanawia brak działania, zdaje się na innych), zachodzi spełnianie się ludzkiej wolności. Bezwiedne przyjmowanie tego, co człowiek ma zrobić, jest jednak ograniczeniem własnej wolności, które to ograniczenie doprowadza do niezaktualizowania swojego osobowego *Ja*. Aby człowiek mógł wybierać w sposób wolny – a przez to, aby mógł stawać się coraz bardziej spełnioną osobą – musi posiadać intelektualne poznanie (i rozumienie) świata oraz siebie, a także musi uświadamiać sobie cel swojego działania – czyli naturę dobra, do którego zmierza. W filozofii tomistycznej dobrem ostatecznym jest sam Absolut (Bóg), zatem ostatecznie pełna wolność polega na pełnieniu takich aktów, których celem jest wybór Boga jako *Spełniacza* osobowego¹.

Obok wolności i intelektualnego poznania osobę ludzką – zdaniem Krapca – charakteryzuje jeszcze miłość. Istnienie ludzkie, nakierowane na osobowe spełnienie w miłości w stosunku do innych *Ja*, musi być władne do poznania innego *Ja* oraz do wyboru tegoż *Ja* jako dobra dla mnie. Wolność, intelektualne poznanie i miłość prowadzą osobę w stronę transcendencji przyrody. Transcendencja człowieka jest najdonioślejszym wskazaniem na osobowy charakter bytu ludzkiego. Pozwala ona człowiekowi na samodeterminację w działaniu, co skutkuje autokształtowaniem swojego osobowego *Ja* na tle przyrody i społeczności².

Tak rozumiana osoba nie dochodzi jednak do spełnienia osobowego sama w sobie, czy też tylko na linii *Ja*–Dobro najwyższe. Droga do samorealizacji człowieka wiedzie przez życie społeczne. Istnienie ludzkie nie jest oddzielną od innych monadą – bezwzględnie autonomiczną – lecz bytem, który w społeczeństwie, w kulturze aktualizuje swoje poznanie i konkretyzuje swoją miłość. Społeczeństwo zatem dostarcza mu niezbędnych impulsów na drodze ku spełnieniu osobowemu³.

Krapiec mocno podkreśla, że osoba ma niekwestionowany prymat nad społecznością. Ów prymat wyraża się klasycznie w trzech cechach: podmiotowości wobec prawa, zupełności bytowej i godności. Osoba ludzka nie jest bowiem ani jakimś *momentem* społeczeństwa, ani czynnikiem składowym jakiejś wyższej od siebie całości, jak to miało miejsce w stoicyzmie czy

¹ Por. M. A. K r a p i e c. *Człowiek jako byt osobowy*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 27-29.

² Por. t e n ż e. *Ja – człowiek*. Lublin 2005 s. 410 n.

³ Por. t e n ż e. *Człowiek jako byt osobowy* s. 30-31.

marksizmie. Człowiek, na mocy swojej godności, nie może być tłumaczony poprzez rzeczowe odniesienie do przyrody czy społeczności. Osoba ludzka bowiem swoje ostateczne wytłumaczenie znajduje tylko w relacji do Absolutu. „Jest więc osoba ponad materią i wszelkimi społecznościami, których istnienie bywa jednak konieczne dla dobra osoby. Tym lepsza jest społeczność – ustrój różnorodnych relacji międzyosobowych – im bardziej umożliwia ona osobowy rozwój człowieka. Redukowanie człowieka jako bytu osobowego do jego właściwości, absolutyzacja tych właściwości, prowadzi do alienacji człowieka”⁴.

Lubelski Uczony dostrzega wielkie napięcia pomiędzy bytem osobowym a społecznością we współczesnej dyskusji o człowieku. Zdaje sobie mocno sprawę z tego, że odrzucenie personalistycznej wizji człowieka prowadzi do rozumienia bytu ludzkiego jako ewolutu sił przyrody i emanatu społeczności. Jeśli człowiek nie jest osobą – powiada Krapiec – „to, rzecz jasna, człowiek nie jest bytem otwartym [...] nie ma celu sam w sobie, lecz może być tylko częścią większej całości a społeczeństwo wytwarzając ducha ludzkiego panuje nad nim i może być jego suwerenem”⁵. Zarazem jednak taki *egzemplarz* ludzki staje się coraz bardziej doskonałym narzędziem, trybikiem w wielkiej maszynie. Stając się tym samym niewolnikiem, kimś, kto nigdy nie odgadnąwszy tego kim jest, pozwala na traktowanie się li tylko jako środek, zachowując dla siebie jedynie pozór wolności, która doprowadzić może tylko do niespełnienia osobowego i alienacji.

2. Osoba społeczna

Inną próbą odpowiedzi na postawione we wstępie pytania jest propozycja *personalizmu integralnego* Czesława Stanisława Bartnika. Profesor konstatuje, że często wśród naukowców, zajmujących się fenomenem osoby, zauważa się eksplikację tylko jednostkowej strony osoby, a pomija się jej stronę społeczną. Ważnym krokiem w historii na drodze *od-indywidualizowania* osoby były koncepcje osoby moralnej czy prawnej. Jednak na skutek ujmowania osoby zasadniczo jako substancji – co ma miejsce zdaniem Profesora w tomizmie – społeczność musi jawić się jedynie jako zbiór jednostek, powiązanych ze sobą tylko aktami psychicznymi (poznania, miłości) poprzez kulturę. Kiedy pojmiemy osobę li tylko jako substancję, to nie można stworzyć prawdziwego społeczeństwa w sensie bytowym, ontycznym. Taki zabieg jest możliwy tylko

⁴ Tamże s. 35.

⁵ T e n ż e. *Człowiek w kulturze*. Dzieła T. XIX. Lublin 1999 s. 101.

w przypadku pojęcia osoby jako *relacji w sobie* – czyli relacjonistycznie. Relacja w stosunku do osób nie stanowi bowiem tylko przypadłości (czyli dodatku do substancji, który jest w gruncie rzeczy niekonieczny do pełni bytowej), co prowadzioby do uznania społeczności za jakąś formę tożsamości natur. Rzecz jasna, kiedy przeakcentujemy relacyjność osoby i zapomnimy o podstawie substancjalnej, także dojdziemy do nieprawidłowych koncepcji osoby, w których nie będzie realistycznego podłoża owych relacji. Wtedy osoba stanie się *bezontyczna*, a co za tym idzie, werdykt o byciu lub niebyciu bytem osobowym będzie przedmiotem oceny innych, ale nie konstytutywną cechą każdego człowieka⁶.

Bardzo ważnym postulatem Bartnika jest to, aby przewyciężyć arystotelesowskie rozumienie relacji na rzecz trynitarnego rozumienia relacji jako subsystemy. Lubelski Myśliciel podąża tu śladami Augustyna i Tomasza, którzy wypracowali na gruncie rozumienia Trójcy Świętej podobne koncepcje (relacji, która jest zarazem istnieniem). Nowością Bartnika jest przeszczepienie tych konkluzji na „grunt” osoby ludzkiej. Oczywiście istnienie ludzkie nie posiada relacji subsystemnych w takim stopniu jak każda z Osób Trójcy, bowiem człowiek jest osobą jedynie analogicznie (czy też bardziej trafnie katalogicznie) w stosunku do Trójcy⁷. Tym niemniej osoba jest zarówno substancją, jak i relacją, a co więcej „osoba indywidualna i społeczność są to dwie ogniskowe tej samej elipsy”⁸.

Wszystko to prowadzi Personalistę do ciekawej i oryginalnej konkluzji: „W rezultacie zbliżamy się do pojęcia osoby społecznej, wymaga to jednak przekroczenia ram filozofii klasycznej”⁹. Bartnik zauważa, że nie wystarczy operować pojęciem osoby o zabarwieniu czysto antropologicznym¹⁰, lecz należy śmiało mówić o *osobie społecznej*. Śmiałość Profesora wypływa m.in. z tego, że w teologii już Augustyn mówił o Kościele jako o *Osobie mistycznej*, a w XX wieku tezę tę uroczyście powtórzył Pius XII w Encyklice *Mystici Corporis Christi* (nr 67). O ciele społecznym pisał także Teilhard de Chardin. Traktował on społeczność jako żywy organizm, posiadający także swoją fizjologię. Bartnik rozwinął tę myśl i zauważył w społeczeństwie takie proce-

⁶ Por. Cz. S. B a r t n i k. *Osoba ludzka – jej wymiar społeczny i transcendentny*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 45-46.

⁷ Por. t e n ż e. *Personalizm*. Lublin 2008 s. 73-77.

⁸ T e n ż e. *Osoba ludzka* s. 47.

⁹ Tamże s. 47.

¹⁰ Personalizm Bartnika idzie znacznie szerzej i formułuje ontologię prozopoiczną. Por. B a r t n i k. *Personalizm* s. 363-422.

sy, jak: nowa energia zbiorowa; krwioobieg społecznego myślenia; ciśnienie psychospołeczne; termodynamika społeczna; czy kształtowanie się nowych zmysłów społecznych. Co więcej w *organizmie ludzkości* następują kolejne fale antropogenetyczne, które zmierzają ku jak największemu rozwojowi człowieka jako osoby oraz ku stworzeniu przez cywilizację nowej socjofery, będącej ogólnoludzkim wysiłkiem zmierzającym ku rozwojowi technicznemu z poszanowaniem natury¹¹.

W społeczności można zatem wyróżnić, analogicznie jak w człowieku, wymiar natury i ducha. Podobnie jak w bycie ludzkim, wymiar ducha bierze górę nad naturą (materią). Można także mówić o wspólnej woli społecznej, świadomości czy życiu. Realność życia społecznego jest zatem tak samo istotna dla człowieka, jak realność życia biologicznego¹². Osoba społeczna jest konsekwencją i następstwem osób indywidualnych. Stanowi środowisko wzrastania i życia człowieka, jest koniecznym korelatem człowieka jako indywidualium-substancji. Osoba społeczna, choć jest *prozopoiczna* tylko analogicznie w stosunku do osoby indywidualnej, to nie jest rozumiana przypadłościowo czy akcydentalnie. Osoba indywidualna bowiem staje się w pełni sobą (jako substancja i relacja jednocześnie) kiedy znajduje się w *ko-relacji* względem innych osób¹³. Zatem osoba społeczna jest ontycznie wtórna i podporządkowana osobie indywidualnej oraz nie istnieje bez niej. Jej celem jest stworzenie możliwości autentycznego i pełnego rozwoju człowiekowi jako osobie. Można zatem i u Bartnika mówić o pierwszeństwie osoby przed społecznością.

3. Doświadczenie i uczestnictwo u podstaw wspólnoty

Ostatnim z analizowanych personalistów jest Karol Wojtyła. Myśliciel podjął bardzo ciekawą próbę analizy osoby w korelacji z jej czynem oraz osoby jako doświadczającej siebie i innych. Drugiego człowieka można poznać przede wszystkim za pomocą jego ciała, bowiem ciało jest ściśle związane z poznaniem przedmiotowym. Ciało jednak nie skupia na sobie, ale pozwala dojść do psychiki, świadomości drugiego człowieka. Dlatego też szybko można zauważyć, że drugi człowiek to nie jakiś zwykły przedmiot, którego można sklasyfikować na podstawie prostej obserwacji jego powłoki materialnej (ciała), lecz jest to nade wszystko drugie *Ja* dysponujące unikatowym i autonomicznym wobec swojego

¹¹ Por. tamże s. 191-196.

¹² Por. t e n ż e. *Osoba ludzka* s. 48.

¹³ Por. t e n ż e. *Personalizm* s. 207.

światem¹⁴. Taki stan rzeczy suponuje uznanie owego drugiego *Ja* za równe w prawach i godności. Jak podkreślają komentatorzy Wojtyły, uznanie praw drugiego *Ja* staje się momentem uznania prawdy o sobie samym. Dzieje się tak wtedy, kiedy zaczynam doświadczać inne *Ja* jako podmiot, podobnie jak siebie samego doświadczam jako podmiot¹⁵.

W odkryciu równości podmiotowej innego *Ja* względem siebie, człowiek staje się władny do uczestnictwa w człowieczeństwie drugiego *Ja*, szerzej do uczestnictwa w człowieczeństwie innych *Ja* (*My*). Tym samym człowiek spostrzega, że drugie *Ja* jest mu niezbędne do tego, aby mógł on wyrazić swoją komunijność, czyli potrzebę kontaktu z kimś równym sobie w celu złożenia bezinteresownego daru z siebie, a w społeczeństwie w celu budowania wspólnego dobra. Jak zatem nietrudno dostrzec, podstawą prawdziwego uczestnictwa jest doświadczenie (autentyczne i bezpośrednie) drugiego *Ja* jako równego w prawach mojemu *Ja* oraz jako potencjalnego członka wspólnej komunii osobowej (*communio personarum*)¹⁶.

Kategoria uczestnictwa w rozważaniach Wojtyły nie jest jednak tożsama z prostym działaniem wspólnie z innymi. Jest to bowiem sięgnięcie do osobowej transcendencji osoby w czynie na kanwie wspólnoty z innymi ludźmi. Uczestnictwo zatem, to takie działanie wspólnie z innymi, które „zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie – przez to właśnie – urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu”¹⁷. Wartość personalistyczna czynu polega na tym, że w akcie osoba aktualizuje siebie samą posiadając siebie oraz panując nad sobą (czyli transcendując naturę). Wartość personalistyczna jest ściśle związana z wartością etyczną, jednakże nie utożsamia się z nią do reszty, ale także stanowi wartość *auto-aksjologiczną* – samospełnienie się osoby jest zatem samo w sobie wartością¹⁸. Na płaszczyźnie społecznej od strony negatywnej oznacza to, że istnieje takie współdziałanie między podmiotami, które nie ma waloru uczestnictwa. Takie współdziałanie nie posiada także wartości personalistycznej, czyli nie powoduje spełnienia osoby poprzez działanie w społeczeństwie. W takich przypadkach z filozoficznego punktu widzenia mamy do czynienia

¹⁴ Por. K. W o j t y ł a. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń. Lublin 2000 s. 448-457.

¹⁵ Por. K. K r a j e w s k i. *Osobowa podmiotowość i wspólnota a społeczeństwo informacyjne*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 57.

¹⁶ Por. W o j t y ł a. *Osoba i czyn* s. 396-402.

¹⁷ Tamże s. 309.

¹⁸ Por. tamże s. 306.

już nie z działaniem (*actio*), ale z doznawaniem (*passio*) – czyli dzianiem się czegoś w sposób niekontrolowany. Celem społeczeństwa nie może być zatem wychowywanie swoich członków do *passio*, choć jest to prostsze i wygodniejsze, lecz do *actio* – rozumianego jako uczestnictwo, którego celem jest spełnienie osoby poprzez urzeczywistnienie personalistycznej miary swojego aktu. Aby działać ku spełnieniu osobowemu, aksjologia społeczeństwa musi być zorientowana na prawdę i dobro oraz na aplikację tych wartości w każdej osobie ludzkiej.

Actio społeczne najlepiej oddaje miłość drugiego jako chęć przeżycia innego człowieka – drugiego *Ja*. Jak podkreśla Wojtyła, impuls do miłości społecznej powinien nieustannie rozbrzmiewać w społeczeństwie, pomimo tego, że prawdziwa miłość może pochodzić tylko od wewnątrz osoby. Za Schelerem należy przyznać ważną rolę w aktualizacji/budzeniu tego impulsu ludzkiej spontaniczności, lecz zasadniczo aktualizacja zależy od aktu woli. Akt wolitywny jest w tym przypadku specyficzny, polega na utożsamieniu *jednego z innych* jako drugiego *Ja*¹⁹.

Zanegowanie uczestnictwa w sferze społecznej prowadzi do alienacji osoby. Dzieje się tak, gdy zostaje osłabiona bądź zanegowana możliwość rozpoznania i wybrania innego człowieka jako drugiego *Ja*. Owa nieumiejętność przeżycia drugiego rodzi się w społeczeństwie, kiedy dobra, do którego owo społeczeństwo dąży, odbiegają od dóbr personalistycznych (np. kiedy celem pracy czy komunikacji jest tylko załatwienie interesu, wymiana informacji itp.). Prymat interesu i techniki nieuchronnie zmierza w kierunku alienacji człowieka. Arena społeczna jest nieustannym zmaganiem pomiędzy uczestnictwem a alienacją, pomiędzy interesem a chęcią przeżycia drugiego, pomiędzy informacją a osobą. Warto w tym miejscu przypomnieć słowa Wojtyły: „Każdy z nas bowiem przeżywa swoje własne człowieczeństwo w proporcji do tego, jak zdolny jest uczestniczyć w człowieczeństwie drugich, przeżywać ich jako «drugie Ja»”²⁰. Prawdziwe dobro wspólne danego społeczeństwa jak jakby sumą osobowego wkładu jej członków, wzywa ono do patrzenia na drugiego człowieka jako na największy dar i wartość, ale także jako na zadanie, polegające na szukaniu z bliźnim wspólnoty rozumianej jako uczestnictwo.

Systemy personalizmu społecznego, ukazane wyżej, bardzo wyraźnie i jednoznacznie stawiają osobę jako centrum życia społecznego. Osoba tworzy społeczeństwo, jest wobec niego nadrzędna, lecz także od społeczności czer-

¹⁹ Por. tamże s. 455.

²⁰ Tamże s. 457.

pie warunki życiowe niezbędne do własnego prawidłowego rozwoju. Każdy z wyżej opisanych myślicieli uwypukla na swój sposób kluczową rolę osoby na horyzoncie zagadnień społecznych. Wszyscy wymienieni tu personalisci podkreślają wspólnotę ludzką jako nakierowaną ku spełnieniu osobowemu ich członków. Alarmują także, iż jeśli osoba ludzka nie stanie w centrum życia społecznego, dojdzie *de facto* do alienacji.

II. INFORMACJA JAKO FUNDAMENT SPOŁECZEŃSTWA XXI WIEKU

W 1979 roku Jan Paweł II opublikował swoją pierwszą papieską encyklikę *Redemptor hominis*. Już wówczas zauważył, iż wraz z końcem drugiego tysiąclecia istnieje niebezpieczeństwo zagubienia człowieka wśród ogromu postępu technologicznego, tak iż zamiast panować nad światem rzeczy, na różne sposoby podporządkowuje on im swoje człowieczeństwo, sam stając się przedmiotem wielorakiej manipulacji²¹. Wobec tych rozważań Papieża, należy zapytać: czy społeczeństwo, którego podstawą jest informacja, stawia człowieka na pierwszym miejscu, czy też redukuje go jedynie do jej przekaziciela?

Czy współcześni socjologowie także postrzegają osobę jako centrum swoich dociekań? A może w nowym społeczeństwie jakaś inna wartość zajmuje centralne położenie?

1. Fenomen społeczeństwa informacyjnego

Nazwa „społeczeństwo informacyjne” (*informational society*) wskazuje na „atrybut specyficznej formy społecznej organizacji, w której wytwarzanie, przetwarzanie i transmisja informacji staje się fundamentalnym źródłem produktywności i władzy ze względu na nowe techniczne warunki wyłaniające się w tym historycznym okresie”²². Aby głębiej zrozumieć istotę społeczeństwa przełomu tysiącleci, warto oprzeć się na fundamencie, którym jest techno-ekonomiczny paradygmat²³. Oznacza on przejście od techniki opartej głównie na tanich wkładach energii do takiej, gdzie to właśnie wkład informacji rzutuje na postęp w mikroelektronice i technologii telekomunikacyjnej. Według pierwszej z cech tego paradygmatu, informacja stanowi podstawowy

²¹ Por. RH 16.

²² M. C a s t e l l s. *Społeczeństwo sieci*. Tł. M. Marody, K. Pawluś i in. Warszawa 2008 s. 36.

²³ Tamże s. 78. Na tym właśnie paradygmacie Castells opiera swą teorię.

surowiec. Ma ona szczególnie doniosłą wartość dla społeczeństwa informacyjnego. Jednak z czasem staje się ważniejsza lub nawet niezależna od innych wartości²⁴.

Termin „społeczeństwo informacyjne” dotyczy pewnego modelu społeczeństwa, który należy realizować. W społeczeństwie tym kontakty z innymi ludźmi oraz twórcze posługiwanie się informacją stają się źródłem dobrobytu. To właśnie dwa zasadnicze elementy cechują społeczeństwo informacyjne: status informacji jako *głównego bogactwa* i towaru oraz wszechobecność nowoczesnych technik i urządzeń przetwarzania tejże informacji. W tej perspektywie widać, iż informacja staje się podstawowym czynnikiem decydującym o rozwoju nowoczesnych struktur społecznych. Stanowi ona „całokształt wiedzy niezbędnej do funkcjonowania różnych dziedzin życia, i jest dobrem bez którego społeczeństwa nie mogą działać sprawnie i celowo, ani też podejmować optymalnych decyzji”²⁵.

Jednak obywatel tegoż społeczeństwa został *złapany w sieć*²⁶. Wraz z upowszechnieniem dóbr technologicznych, służących do przetwarzania informacji, ludzie usłyszeli: zbawienie jest w twoich rękach, chcesz się wyzwolić – to kup kolejny produkt zaawansowanej technologii, on da ci wolność²⁷. Podobnie każda informacja, tak cenna w nowym społeczeństwie, stała się dobrem o charakterze ekonomicznym: można ją sprzedać, kupić czy też posiadać²⁸.

Informacja stała się podstawą rozwoju wiedzy. Sama jednak informacja (w odróżnieniu od wiedzy) dotyczy ulotnych faktów, jest przemijająca oraz istotna tylko w pewnym okresie (po czym zostaje wyparta przez inną informację)²⁹. Zgodnie z modelem społeczeństwa informacyjnego, każdy z jego

²⁴ Por. Ch. F r e e m a n. *Technical Change and Economic Theory*. London 1988. Za: *Społeczeństwo sieci* s. 78. Por. także M. J ę d r a s z e w s k i. *Społeczeństwo informacji społeczeństwem spotkania osób?* „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 132.

²⁵ K. K r z y s z t o f e k. *Szanse społeczeństw przedinformacyjnych*. W: *Społeczeństwo informacyjne. Aspekty techniczne, społeczne i polityczne*. Lublin–Warszawa 1992 s. 257; J. M i k u ł o w s k i P o m o r s k i. *Kultura wobec społeczeństwa sieci*. W: *Społeczeństwo informatyczne: szansa czy zagrożenie?* Red. B. Chyrowicz. Lublin 2003 s. 41; Z. Z a l e w s k i. *Dlaczego nie powinniśmy się obawiać społeczeństwa informacyjnego?* W: *Społeczeństwo informatyczne* s. 105; M. K o s z o w y. *Informacja – prawda – społeczeństwo. Próba uporządkowania problematyki*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 65.

²⁶ E. B e n d y k. *Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci*. Warszawa 2004 s. 10.

²⁷ J ę d r a s z e w s k i. *Społeczeństwo informacji* s. 154.

²⁸ Por. A. L e k k a - K o w a l i k, R. L i z u t. *Aksjologiczny fundament społeczeństwa informacyjnego*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 257.

²⁹ Por. J. G o ć k o w s k i, K. M. M a c h o w s k a. *Społeczeństwo wiedzy a społeczeństwo*

członków ma łatwy dostęp do informacji, czy jednak potrafi ją właściwie zinterpretować, a więc zrozumieć?³⁰ Przy bliższym rozpoznaniu okazuje się, że nie jest to społeczeństwo poinformowane, bo w równym, jeśli nie większym stopniu jest to społeczeństwo źle poinformowane, czy wręcz dezinformowane³¹. Widać tu pewien paradoks: oto ogrom informacji powiększa ogólną ignorancję!³²

2. Rola informacji w teorii Manuela Castellsa

W tekstach socjologa, Manuela Castellsa³³, namysł nad informacją jako podstawą społeczeństwa jest daleko posunięty. Nie jest to „czysta” informacja, lecz przetworzona, bowiem to jest ważniejsze dla rozwoju technologicznego. Warto zwrócić uwagę, że wiedza, jako umiejętność praktycznego zastosowania informacji, skupia się jedynie wokół fragmentu rzeczywistości społecznej – jest to wiedza techniczna, która dotyczy materii, a nie człowieka. W takim społeczeństwie w „krwioobieg” kulturalnym uczestniczą tylko te jednostki, które w jakiejś mierze przyczyniają się do przetworzenia informacji.

Poniżej omówione zostaną cztery warstwy tworzące – według Castellsa – kulturę Internetu. Pierwsza z nich to *technoelity*, składające się z ludzi wyrastających z akademickich środowisk naukowców wierzących, iż „w postępie naukowo-technicznym, który jest niezwykle ważnym elementem rozwoju ludzkości, jest dobro”³⁴. Nie można zaprzeczyć, że rozwój technologiczny może wiązać się z urzeczywistnianiem dobra przez konkretne osoby, lecz w przypadku kultury technomerytokratycznej to odkrycie techniczne jest najważniejszą wartością (nie dobro człowieka). Liczy się specjalistyczna wiedza, oparta na informacji, zastosowana w celu ulepszenia wytworu technicznego, równość (choć o zostaniu członkiem społeczności decydują indywidualne zasługi), reputacja i autorytet (te z kolei zdobywa się ze względu na swoją wiedzę techniczną i swoiście rozumiane etyczne postępowanie)³⁵. Płaszczyz-

czeństwo informatyczne. W: *Spółeczeństwo informatyczne* s. 141.

³⁰ J e d r a s z e w s k i. *Spółeczeństwo informacji* s. 143.

³¹ M. I l o w i e c k i. *Człowiek na smyczy. Manipulacje osobą ludzką w społeczeństwie informacyjnym*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 122.

³² Tamże s. 132.

³³ Manuel Castells, hiszpański socjolog, swą teorię „społeczeństwa sieci” zawarł w trylogii *Wiek informacji: ekonomia, społeczeństwo i kultura*, w skład którego wchodzi: *Spółeczeństwo sieci* (tł. K. Pawluś i in. Warszawa 2008); *Siła tożsamości* (tł. S. Szymański. Warszawa 2009); *Koniec tysiąclecia* (tł. J. Stawiński i in. Warszawa 2009).

³⁴ M. C a s t e l l s. *Galaktyka Internetu*. Tł. T. Hornowski. Poznań 2003 s. 49.

³⁵ Por. tamże s. 50.

ną oceny zachowań jest wyłącznie aktywność w sieci. Członków *technoelity* nie zajmuje życie innych osób, a jedynie to, co odkryli dla ulepszenia systemu. „Kamieniem węgielnym całego procesu jest otwarte przekazywanie oprogramowania, jak również usprawnień dokonanych dzięki współpracy w ramach sieci”³⁶. Udoskonalenie i przetwarzanie informacji jest rozumiane jako dobro wspólne społeczności odkrywców.

Drugą grupą, mającą znaczący wkład w kulturę Internetu, są *hakerzy*. Pojęcie to mija się jednak z powszechnym jego rozumieniem w mass mediach. „To nie bezmyślni maniacy komputerowi, którym zależy na łamaniu zabezpieczeń, nielegalnym penetrowaniu systemów czy zakłócaniu ruchu w sieci”³⁷ (tymi są *crackerzy*). Kultura zaś *hakerów* odnosi się do zbioru wartości i norm, które zostały ukształtowane w grupie programistów komputerowych współpracujących ze sobą za pośrednictwem sieci przy realizacji projektów³⁸. W tej grupie zdaje się panować powszechnie ideologia wolności (libertyńska). „Dla większości hakerów wolność nie jest może najwyższą wartością (najważniejszym celem jest innowacja techniczna, ważniejsza niż wolność bywa nawet osobista satysfakcja z twórczej pracy), lecz z pewnością stanowi istotny składnik ich światopoglądu i wpływa na postępowanie”³⁹. Należy jednak za nauczaniem Kościoła podkreślić, iż wolność nie jest dowolnością działania, a godność człowieka wymaga, aby działał w sposób osobowy – świadomie i dokonując wolnego wyboru. Wolność nie polega jedynie na wyborze działania. Człowiek, dokonując wyboru, decyduje zarazem o sobie samym, opowiadając się swoim życiem za Dobrem i Prawdą lub przeciw nim, a ostatecznie za lub przeciw Bogu⁴⁰.

Castells kontynuując swoje rozważania twierdzi, że „wolność wiąże się ze współpracą przez praktykowanie kultury daru, która z kolei prowadzi do ekonomii daru. Haker udostępni swój program w sieci, jeśli ma nadzieję, na rewanż”⁴¹. W każdym człowieku istnieje pragnienie akceptacji, wydaje się

³⁶ Tamże s. 51.

³⁷ Tamże s. 52.

³⁸ Por. tamże s. 53.

³⁹ Tamże s. 59.

⁴⁰ Por. RH 21. Por. także VS 65; KDK 17.

⁴¹ M. C a s t e l l s. *Galaktyka Internetu* s. 59. Kategoria daru, przywoływana powyżej, odsyła do znanego tekstu Soboru Watykańskiego II: „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24). W przypadku teorii sieci, pod kategorią kultury daru obecna jest zwykła sprawiedliwość rozdzielcza: daję, aby coś otrzymać w zamian.

jednak, iż prestiż, dobra reputacja i szacunek dotyczą czegoś więcej niż tylko działalności w sieci. A jednak „uznanie zdobywa się nie tylko dlatego, że się coś podarowało, ale i dlatego, że się stworzyło coś cennego (nowatorski program)”⁴². Z kolei ten, kto nie programuje, nie ma do zaoferowania wartościowych informacji, bądź nie ma w ogóle dostępu do sieci, zdaje się nie mieć w oczach hakerów żadnej wartości⁴³.

Korzystanie z Internetu doprowadziło do powstania trzeciej warstwy – sieciowych społeczności, które tworzą kulturę *wirtualną-komunitariańską*. Społeczności te opierają się na dwóch wartościach: poziomej, swobodnej komunikacji oraz usieciowieniu skierowanym na *Ja*, chodzi więc o „zdolność do znalezienia sobie własnego miejsca w sieci, a jeśli się go nie znajdzie, do stworzenia i umieszczenia w niej własnych informacji i w ten sposób organizowania sieci wokół siebie”⁴⁴. Człowiek nie znajdując osób podzielających jego poglądy i zainteresowania, sam zaczyna tworzyć nową witrynę z atrakcyjnymi dla niego informacjami. „Powstaje swoista instytucja „wymiennych przyjaciół”, czyli wiele układów i związków komunikacyjnych z różnymi ludźmi, którzy są w stanie zrozumiale komunikować się z sobą w zakresie wąskiej tematyki, nie tworząc przy tym trwałych grup czy kręgów stycznościowych”⁴⁵. Indywidualizm takich samozwrotnych⁴⁶ poczynań nie koreluje z rozwojem więzi i działań, które można by było zaliczyć do wspólnototwórczych.

Ostatnią grupą, dopełniającą obraz kultury Internetu w ujęciu Castellsa, są przedsiębiorcy. Ich strategia polega na „zmianie świata dzięki nowej technologii, aby w nagrodę zyskać pieniądze i władzę, wykorzystując w tym celu rynki finansowe. Podstawą tej kultury przedsiębiorczości jest zdolność do przekształcania znajomości technologii i pomysłu na biznes w wartość finansową, a następnie spieniężając część tej wartości, by urzeczywistnić tę

⁴² Tamże s. 59.

⁴³ Castells w swoich rozważaniach szeroko omawia problem wykluczenia społecznego i cyfrowego podziału na tych, którzy mają i tych, którzy nie mają dostępu do sieci i jej tajników. Por. *Galaktyka Internetu* s. 275-304; *Koniec Tysiąclecia*. Tł. J. Stawiński, S. Szymański. Warszawa 2009 s. 112-148.

⁴⁴ C a s t e l l s. *Galaktyka Internetu* s. 68. Czy jednak komunikacja międzyludzka nie powinna być zrealizowana w horyzoncie prawdy i dobra? W innym bowiem wypadku może stać się narzędziem kłamstwa i zła. Por. J ę d r a s z e w s k i. *Społeczeństwo informacji* s. 153.

⁴⁵ M i k u ł o w s k i P o m o r s k i. *Kultura wobec społeczeństwa* s. 53.

⁴⁶ Por. A. G i s s e n s. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tł. A. Szulżycka. Warszawa 2002 s. 111.

wizję”⁴⁷. Wszystko więc (technologia, wiedza, informacja czy innowacja) ma w ostatecznym rachunku przekładać się na pieniądze. Inwestorzy wspomagają finansowo technologicznych odkrywców w nadziei, że na tym zarobią, by potem znów móc ulokować część zysku w innowacyjne projekty. Z jednej strony wydaje się, iż dobrobyt bogatych, którzy chcą inwestować w nowe technologie, sprzyja rozwojowi nauki i jest dobrą inicjatywą. Warto jednak zastanowić się, jaką podbudowę etyczną przyjmują członkowie tego sieciowego łańcucha. Co jest tam największymi wartościami: informacja, pieniądz, technologia, własne szczęście? Czy za terminami „biznes” oraz „innowacja” kryje się jeszcze dobro drugiego człowieka? A może jest to marzenie o rozwoju ludzkiej populacji? Jednak do osiągnięcia swoich celów, człowiek zmusza się do jakiejś formy kompromisu⁴⁸. Zanika wtedy wszelkie odniesienie do wspólnych wartości, w tym do prawdy obiektywnej, a społeczeństwo staje przed pokusą całkowitego relatywizmu. „Wszystko staje się wówczas przedmiotem umowy i negocjacji”⁴⁹.

W społeczeństwie, opartym na paradygmacie informacyjnym, wartości personalistyczne nie są brane pod uwagę. Do miana spełniacza osobowego zamiast prawdy i dobra, czy też miłości, pretenduje informacja i możliwość jej przetwarzania.

III. DEPERSONALIZACJA W ERZE INFORMACJI

W obliczu zmian, dokonanych na przełomie tysiącleci, informacja stała się jakby nową kategorią antropologiczną. W związku z tym Bartnik zauważa, że współczesne społeczeństwo można określać nie tylko mianem informatycznego, lecz można mówić także o swego rodzaju *informacyjnej osobie społecznej*. Dane stają się bowiem w stosunku do człowieka imperatywem formującym (in-formacją). Jednakże twierdzenie, że byt ludzki jest produktem informacji, czy też uczynienie z informacji kategorii fundamentalnej dla rozumienia osoby, jest zawężeniem nie do przyjęcia. Osoba jest bowiem transcendentna w stosunku do informacji. Nie można powrócić do pitagorejskiego

⁴⁷ C a s t e l l s. *Galaktyka Internetu* s. 71.

⁴⁸ Warto przytoczyć tu słowa papieża Jana Pawła II: „W ten sposób społeczeństwo staje się zbiorowością jednostek żyjących obok siebie, ale niepołączonych wzajemnymi więzami: każdy pragnie zrealizować swoje cele niezależnie od innych czy wręcz dąży do własnych korzyści kosztem innych” (EV 20).

⁴⁹ EV 20.

rozumienia bytu ludzkiego jako kategorii liczbowej czy matematycznej⁵⁰. Zatem pierwszym rodzajem depersonalizacji osoby jest postrzeganie bytu ludzkiego jako li tylko bytu informacyjnego, którego celem jest przetwarzanie informacji.

W nowym społeczeństwie, jak zauważa Iłowiecki, informacja staje się swego rodzaju idolem. Podstawową rolą mediów nie jest już działanie osobotwórcze, czy służba prawdzie i wolności rozumianej jako wolność do czynu prawego. Media mają jeden cel – jest nim po prostu przekazanie informacji⁵¹. Nieważne, że nieodpowiednio dopasowana informacja może trafić do nieodpowiedniego odbiorcy (np. epatowanie scenami mordów czy gwałtów w *wiadomościach*, które oglądają dzieci), nieważne że większość tzw. *szumu medialnego*, to suma niepotrzebnych informacji, w których trudno odnaleźć coś naprawdę istotnego. Paradygmat informacji jako celu nadrzędnego prowadzi do drugiego rodzaju depersonalizacji – czyli do braku odpowiedzialności za podaną informację w imię rzekomej wolności dostępu do niej.

Jędraszewski zauważa inny rodzaj depersonalizacji płynący z paradygmatu społeczeństwa informacyjnego. Jest nim wykluczenie społeczne wielu osób, które powstaje wskutek elitaryzmu społeczeństwa będącego mocno stechnicyzowanym. Starsze pokolenia nie umieją odnaleźć się w *technicznej dżungli* XXI wieku. Na naszych oczach tworzy się zatem bardzo ostra dychotomia społeczna: na tych którzy potrafią używać narzędzi informatycznych oraz na tych, którzy tego nie potrafią. Jędraszewski widzi tu powrót niemalże do czasów niewolnictwa. Tyle, że niegdyś niewolnik był potrzebny swojemu panu do pracy, a dziś ci, którzy nie potrafią obsługiwać komputerów, zostają wykluczeni⁵². Rzecz jasna problemem głównym nie jest w tym przypadku sama technika. Jeśli bowiem *nowa elita* społeczeństwa informacyjnego zdawałaby sobie sprawę z tego, że to człowiek jako osoba jest najważniejszy w społeczeństwie (a do tego potrzeba personalistycznych koncepcji społeczeństwa, nie zaś li tylko socjologiczno-informacyjnych), wówczas wykluczenie dałoby się przezwyciężyć, choćby poprzez międzyludzką pomoc. Problem jednak polega na tym, że człowiek doby informacji mierzy człowieczeństwo swoje i innych nie w kontekście personalistycznym, lecz miarą przyswojonych informacji. Trzeci zatem rodzaj depersonalizacji, jaki niesie ze sobą społeczeństwo zorientowane na informację, to wykluczenie.

⁵⁰ B a r t n i k. *Osoba ludzka* s. 48-49.

⁵¹ Por. I ł o w i e c k i. *Człowiek na smyczy* s. 130.

⁵² Por. J ę d r a s z e w s k i. *Spółeczeństwo informacji* s. 145-150.

Bardzo często zwolennicy nowych technologii przetwarzania i przesyłania informacji powołują się na nowe możliwości komunikacji, jakie powstają na skutek rozwoju społeczeństwa, widząc w nich podstawowy środek osobotwórczy. Personalistyczna myśl zasadniczo zgadza się z tym paradygmatem. Aby jednak komunikacja była osobotwórcza, musi opierać się na realnym doświadczeniu interlokutora. Musi bazować na przeżyciu drugiego *Ja* jako równego w godności mojemu, co dokonuje się w doświadczeniu prawdy o drugim. Kiedy jednak komunikacja jest zapośredniczona przez środki masowego przekazu, realność – jako środowisko mediacji – ustępuje wirtualności. Społeczeństwo informatyczne w swojej komunikacji posługuje się zatem nie doświadczeniem realnym osoby – lecz jej wirtualnym przedstawieniem. Można powiedzieć zatem, że przedmiotem mojego doświadczenia jako człowieka nie jest inny człowiek, ale jego wirtualny obraz⁵³. Rzecz jasna kiedy poznanie pośrednie jest tylko pomocnicze doświadczeniu bezpośredniemu (tzn. kiedy mamy realny obraz danej osoby, a niekiedy kontaktujemy się medialnie, z uwagi na różne przeszkody), komunikacja medialna ułatwia życie i pomaga podtrzymać więzi. Jeśli jednak – jak ma to miejsce w społeczeństwie informatycznym – jest to główny, bądź czasem jedyny sposób budowania relacji, dochodzi do kolejnej depersonalizacji. Ponadto często w społeczności wirtualnej dochodzi do kreowania swojego tzw. drugiego życia (*second life*), które w skrajnych przypadkach jest zbiorem nieprawdziwych, wyimaginowanych cech i doświadczeń swojego wirtualnego *alter ego* (*awatar*). Do jakich depersonalizacji może prowadzić taka postawa? Odpowiedź na to pytanie pozostaje otwarta.

Na koniec bodaj najważniejsza z depersonalizacji – eliminacja prawdy z aksjologii społeczeństwa nabudowanego na paradygmacie informacji. Podstawowymi wartościami stają się bowiem łatwość i szybkość dostępu do informacji oraz ich ilość. Chodzi o to, aby zgromadzić jak największą liczbę danych, tak by uniknąć informatycznego niebytu – *entropii danych*. Etyka informacji – jak można wywnioskować z badań Floridiego – nie zawiera w sobie żadnego odniesienia do prawdy (ani do osoby!). Liczy się tylko *infosfera* oraz zachodzenie procesów inflacyjnych zmierzających ku eliminacji entropii danych⁵⁴.

⁵³ Por. A. B. S t ę p i e ń. *Studia i szkice filozoficzne*. T. 1. Lublin 1999 s. 157 n.

⁵⁴ Por. L. F l o r i d i. *Zagadnienie moralności informacji. O filozoficznym ugruntowaniu etyki komputerowej*. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 282-292. Floridi podaje 4 podstawowe prawa etyki informacji zorientowanej na podmiot. Są to: 1) zakaz powodowania entropii informacji; 2) zakaz dopuszczenia do powodowania entropii; 3) nakaz usuwania entropii; 4) nakaz posze-

Nawet gdyby wypracowano system filtrujący informację w aspekcie jej zgodności z rzeczywistością – jak definiuje prawdę klasyczna metafizyka – to sposób jej dostarczania i specyfika informacji (jako zbioru jakiejś wiedzy teoretycznej, będącej poza bezpośrednim doświadczeniem mojego *Ja*) sprawia, że niemożliwe jest dojście do prawdy personalistycznej, tzn. takiej, która czyni byt ludzki lepszym człowiekiem, poprzez doświadczenie drugiego *Ja* w sposób autentyczny. Dochodzi zatem w tym momencie do totalnej deprecjacji społecznej strony bytu ludzkiego poprzez alienację (brak relacji komuniotwórczych z innymi ludźmi). Jakie są skutki alienacji – wiadomo aż za dobrze. Prowadzi ona do egoizmu bytowego, a ten – jak pokazuje Wojtyła – do indywidualizmu i totalitaryzmu⁵⁵.

*

Teoria społeczeństwa opartego tylko na paradygmacie informacyjnym jest koncepcją redukcijną, w której informacja (technologia) stoi wyżej niż osoba ludzka. Jednak „człowiek jest przedmiotowo «kimś» – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko «czymś»”⁵⁶. To podstawowe rozróżnienie wskazuje na przepaść, jaka istnieje pomiędzy światem osób a informacją. Zadaniem więc człowieka jest to, by starał się żyć tak, aby nie tyle *więcej mieć*, ile *bardziej być*⁵⁷. Wydaje się, że pomimo tak wielu uchybień w teoriach nowoczesnego społeczeństwa, droga do rozwoju ludzkości wiedzie w sposób nieunikniony przez coraz szersze wykorzystanie informacji. *Spółeczeństwo jutra* stoi przed szansą stania się miejscem prawdziwego spotkania i wspólnoty osób, jeśli cyfryzacja i informatyzacja staną się jedynie środkiem do celu, jakim jest osobowy wzrost człowieka. W centrum zatem nowego społeczeństwa powinna znajdować się osoba, która będzie wezwana do aktywnego uczestnictwa w budowaniu dobra wspólnego także przy użyciu nowoczesnej techniki. Aby tak się stało, niezbędne jest stworzenie takiej teorii nowoczesnego społeczeństwa, która będzie brała pod uwagę zdobycze techniczne współczesnego świata, możliwości ekonomiczne i komunikacyjne, płynące z przetwarzania informacji i swobod-

rzenia zasobów informatycznych. Por. tamże s. 289.

⁵⁵ Por. W o j t y ł a. *Osoba i czyn* s. 312-315.

⁵⁶ T e n ż e. *Miłość i odpowiedzialność*. Red. T. Styczeń. Lublin 2001 s. 24.

⁵⁷ Por. RH 16; KDK 35.

nego do niej dostępu oraz nade wszystko personalistyczną wizję osoby ludzkiej, jako centrum życia społecznego.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Poznań 2002 s. 526-606.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan 1993.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.
- B a r t n i k Cz. S.: Osoba ludzka – jej wymiar społeczny i transcendentny. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 41-49.
- B a r t n i k Cz. S.: Personalizm. Lublin 2008.
- B e n d y k E.: Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci. Warszawa 2004.
- C a s t e l l s M.: Galaktyka Internetu. Tł. T. Hornowski. Poznań 2003.
- C a s t e l l s M.: Siła tożsamości. Tł. S. Szymański. Warszawa 2009.
- C a s t e l l s M.: Społeczeństwo sieci. Tł. M. Marody, K. Pawluś i in. Warszawa 2008.
- C a s t e l l s M.: Koniec Tysiąclecia. Tł. J. Stawiński, S. Szymański. Warszawa 2009.
- F l o r i d i L.: Zagadnienie moralności informacji. O filozoficznym ugruntowaniu etyki komputerowej. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 269-307.
- F r e e m a n Ch.: Technical Change and Economic Theory. London 1988.
- G i s s e n s A.: Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności. Tł. A. Szulżycka. Warszawa 2002.
- I ł o w i e c k i M.: Człowiek na smyczy. Manipulacje osobą ludzką w społeczeństwie informacyjnym. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 117-134.
- J ę d r a s z e w s k i M.: Społeczeństwo informacji społeczeństwem spotkania osób? „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 143-162.
- K o s z o w y M.: Informacja – prawda – społeczeństwo. Próba uporządkowania problematyki. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 65-76.
- K r a j e w s k i K.: Osobowa podmiotowość i wspólnota a społeczeństwo informacyjne. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 50-62.
- K r ą p i e c M. A.: Człowiek jako byt osobowy. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 23-35.
- K r ą p i e c M. A.: Człowiek w kulturze. Dzieła T. XIX. Lublin 1999.
- K r ą p i e c M. A.: Ja – człowiek. Lublin 2005.
- K r z y s z t o f e k K.: Szanse społeczeństw przedinformacyjnych. W: Społeczeństwo informacyjne. Aspekty techniczne, społeczne i polityczne. Lublin–Warszawa 1992 s. 257-277.
- L e k k a - K o w a l i k A., L i z u t R.: Aksjologiczny fundament społeczeństwa informacyjnego. „Ethos” 18:2005 nr 1-2 s. 255-268.
- M i k u ł o w s k i P o m o r s k i J.: Kultura wobec społeczeństwa sieci. W: Społeczeństwo informatyczne: szansa czy zagrożenie? Red. B. Chyrowicz. Lublin 2003 s. 37-70.
- S t ę p i e ń A. B.: Studia i szkice filozoficzne. T. 1. Lublin 1999.
- W o j t y ł a K.: Miłość i odpowiedzialność. Red. T. Styczeń. Lublin 2001.
- W o j t y ł a K.: Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. Red. T. Styczeń. Lublin 2000.

Z a l e w s k i Z.: Dlaczego nie powinniśmy się obawiać społeczeństwa informacyjnego? W: Społeczeństwo informatyczne: szansa czy zagrożenie? Red. B. Chyrowicz. Lublin 2003 s. 103-114.

THE PERSON OR THE INFORMATION
– A PERSONALISTIC POLEMICS WITH THE PARADIGM
OF INFORMATION-BASED SOCIETY

S u m m a r y

For numerous reasons, postmodernism does not uphold the classical holistic conception of reflecting upon the human being. Thus, the problems related to the social realm – as the ones that concern groups of people – are entirely delegated to the domain of sociological studies. In consequence, this approach is devoid of the anthropological foundations of the reflection on the *social human being*. Sociological research often suffers from *prosopoc blindness*: the failure to anchor its research in philosophical and personalistic grounds.

The present paper attempts to illustrate this *prosopoc blindness* through the analysis of the theory of information-based society. To do that, the authors start with presenting the conception of the human being as a person, developed by the thinkers related to the Lublin School of Personalism. Next, the effects of the above-mentioned prosopoc blindness are presented. The first is the degradation of the human being as a personal being by granting the absolute ontological status – if not divine, in fact – to information (or, alternatively, to the access to information). Modes of communication become more important than the personal self-realization of the interlocutors – which should always be seen as the major objective of human dialogue.

Translated by Konrad Klimkowski

Słowa kluczowe: osoba, informacja, społeczeństwo, sieć, personalizm, Manuel Castells.

Key words: person, information, society, Internet, personalism, Manuel Castells.

KS. MARIAN POKRYWKA

RODZINA „SZKOŁĄ CNÓT SPOŁECZNYCH”

Integralna koncepcja człowieka domaga się, aby był on postrzegany „w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem «wspólnotowego», i zarazem «społecznego» – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tyłu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu [...], w obrębie całej ludzkości”¹. Człowiek z głębi swej natury jest istotą społeczną. Prawda o społecznej naturze człowieka wyraża się najpełniej we wzajemnie dopełniających się zdolnościach: do daru z siebie i do przyjęcia daru od drugiego. Niemniej jednak zdolność do wejścia w relacje o charakterze osobowym nie jest w człowieku czymś gotowym, ale domaga się nieustannej formacji.

Spośród wielu środowisk wychowawczych szczególne zadanie i odpowiedzialność w tym względzie spoczywa na rodzinie. Rodzina jest bowiem naturalną wspólnotą życia i miłości i jako taka stanowi najbardziej odpowiednie środowisko wychowania. Obowiązek wychowania potomstwa jest ściśle związany z samym przekazywaniem życia ludzkiego. Rodzicielstwo i wychowanie stanowią dwa dopełniające się aspekty przekazywania życia. To pierwsze jest przekazaniem życia fizycznego, natomiast drugie jest przekazywaniem życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego.

W niniejszej refleksji rodzina zostanie ukazana jako „szkoła cnót społecznych”. Wychowanie nie może obejść się bez odpowiednich założeń antropologicznych. Trzeba bowiem pamiętać, że dopiero wówczas, gdy dobrze rozumie się, kim jest człowiek oraz jaki jest ostateczny cel ludzkiego życia, można – poprzez wychowanie – prowadzić człowieka do osiągnięcia osobistego celu.

Ks. dr hab. MARIAN POKRYWKA – kierownik Katedry Teologii Moralnej Ogólnej KUL; adres do korespondencji: ul. Kiwerskiego 3/3, 20-240 Lublin; e-mail: marian.pokrywka@kul.pl

¹ RH 14.

Stąd najpierw uwaga zostanie zwrócona na integralnie rozumiane wychowanie personalistyczne. W tym kontekście będzie można pełniej odczytać wychowanie społeczne, które powinno prowadzić do zdobycia cnót społecznych. Szczególnym miejscem kształtowania cnót społecznych – jak przyjdzie to szerzej rozważyć – jest rodzina.

I. WYCHOWANIE PERSONALISTYCZNE – WYCHOWANIEM INTEGRALNYM

Wychowanie – zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II – winno dążyć do „kształtowania osoby ludzkiej, mając na uwadze jej cel ostateczny i jednocześnie dobro społeczeństw, których członkiem jest człowiek i w których obowiązkach będzie on uczestniczył, gdy dorośnie. Wykorzystując postęp nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych, należy więc pomagać dzieciom i młodzieży w harmonijnym rozwijaniu wrodzonych zalet fizycznych, moralnych i intelektualnych [...]. Ponadto tak należy ich przygotować do udziału w życiu społecznym, aby dzięki odpowiedniemu i niezbędnemu wykształceniu potrafili włączać się czynnie w różne zespoły ludzkiej społeczności oraz aby byli otwarci na dialog z innymi i chętnie zabiegali o wspólne dobro”².

W soborowym określeniu wychowania chrześcijańskiego zawiera się kilka istotnych elementów. Na pierwszym miejscu znajduje się doskonalenie człowieka jako osoby. Oznacza to, że w centrum procesu wychowawczego stoi człowiek jako osoba, a więc istota rozumna, wolna i odpowiedzialna. Dzięki godności – która nie jest człowiekowi nadana, ale z którą przychodzi na świat – jest on ujmowany jako podmiot w odróżnieniu od świata rzeczy, świata przedmiotów. Prawda o godności osoby ludzkiej musi stać u fundamentu wszelkiego wychowania, albowiem wychowanek jako osoba nie jest własnością ani rodziny, ani państwa, ani innych podmiotów wychowawczych. Respektowanie tej prawdy sprawia, że wychowanie staje się służbą dla pełnego rozwoju człowieka.

Drugi istotny element, na który zwraca uwagę *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, to tzw. kierunek, ku któremu powinno zmierzać wychowanie. J. Majka, interpretując soborową wypowiedź, stwierdza: „Jeżeli zatem wychowanie określimy jako kształtowanie osoby, to zmierza ono z natury rzeczy do

² DWCH 1.

realizowania tych zadań osoby, przez które staje się ona coraz pełniej i doskonalej osobowa i ludzka zarazem, przez które osiąga swoje ludzkie cele. Cele te zamykają się, rzecz jasna, w granicach dobra, dlatego też i cele wychowania muszą zamykać się w granicach dobra i to na każdym jego etapie i w każdym jego elemencie realizacyjnym”³. Cel wychowawczy nie może skupiać się na jakimś częściowym wymiarze, ale powinien zawsze uwzględniać całego człowieka, jego naturę i powołanie. Oznacza to, że cel wychowania musi być podporządkowany racji dobra osobowego człowieka, niesprzeczny z podstawowymi celami ludzkimi, z ludzką naturą, a w ostatecznej konsekwencji z celem ostatecznym człowieka. Choć cel ostateczny nie jest jedynie ideałem normatywnym, ale również realnym celem, do którego człowiek zdąża, to jednak nie osiąga się go bezpośrednio przez wychowanie. Do jego realizacji, oprócz wysiłku człowieka, potrzebna jest łaska. Wychowawca nie tworzy celu ostatecznego człowieka, ale musi być jego świadom. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II, pisząc: „Wychowawca [...] powinien mieć wyraźną świadomość celu ostatecznego, ponieważ w sztuce wychowania cele pełnią funkcję decydującą. Ich widzenie niepełne lub błędne bądź też zapomnianie o nich jest dowodem niekompetencji i staje się przyczyną jednostronności i wypaczeń”⁴.

Doskonalenie człowieka winno przebiegać we wszystkich płaszczyznach i dziedzinach, albowiem osoba domaga się całościowego i integralnego rozwoju. Wiąże się to z koniecznością systematycznej pracy wychowawczej w różnych sferach ludzkiego życia: cielesnej, psychicznej, moralnej, duchowej i religijnej. W wychowaniu należy zwrócić szczególną uwagę na te wymiary, które jakby słabiej same z siebie dochodzą w człowieku do głosu. Mówił o tym do młodzieży Jan Paweł II: „Zbyt mało byłoby wzrastać tylko ciałem (to zresztą sprawa samej natury); trzeba wzrastać szczególnie w duchu, a to osiąga się przez ćwiczenie tych władz, które Pan – wśród innych swoich darów – w was złożył: rozumu, woli, skłonności do miłowania Boga i bliźniego”⁵. Trzeba przy tym pamiętać, że postulat harmonijnego wychowania zawiera w sobie nie tylko samo kształtowanie osobowości człowieka, ale również integralność treści przekazywanych w procesie wychowawczym. Całościowe ujmowanie człowieka, a w związku z tym i procesu wychowaw-

³ *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*. W: *Wychowanie personalistyczne*. Red. F. Adamski. Kraków 2005 s. 158-159.

⁴ *List apostolski w 100. rocznicę śmierci św. Jana Bosko „Juvenum patris”* nr 16.

⁵ *Przemówienie „Szkoła i parafia – dwa «warsztaty» pracy”* (Watykan, 5.03.1980). W: *Nauczenie papieskie 1980*. T. 3 cz. 1. Red. E. Weron, A. Jaroch. Poznań–Warszawa 1985 s. 216.

czego, jest obecnie szczególnie ważne, albowiem w dobie ponowoczesności wiele obszarów wychowawczych bywa zaniedbywanych bądź też traktowanych w sposób powierzchowny⁶.

Realizacja celu ostatecznego dokonuje się poprzez udział człowieka w konkretnej rzeczywistości społecznej. Stąd w soborowej definicji wychowania mówi się o kształtowaniu osoby ludzkiej dla dobra społeczności, w których żyje i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział. „W nurcie personalizmu realistycznego – stwierdza J. Gocko – człowiek jest bytem całym w sobie, a jednocześnie cały jest bytem społecznym. Człowiek indywidualny z konieczności jest ograniczony i skończony, dlatego poszukuje spotkania z innymi ludźmi, upatrując w tym fakcie możliwości swego ubogacenia. Jednostka zawsze dąży do swego dopełnienia, które znajduje w środowisku społecznym. Bytowa odrębność i niepowtarzalna indywidualność osoby ludzkiej nie tylko nie wykluczają komunikacji ze światem zewnętrznym, ale – co więcej – domagają się podjęcia życia społecznego. To właśnie w społeczności człowiek znajduje swe naturalne zwińczenie”⁷. Widać zatem wyraźnie, że w chrześcijańskim rozumieniu wychowania, którego ostatecznym celem jest człowiek jako osoba, nie może zabraknąć perspektywy społecznej. „Wychowanie personalistyczne – podkreśla Majka – jest [...] zarazem wychowaniem społecznym i każde wychowanie społeczne [...] powinno być wychowaniem personalistycznym”⁸.

II. WYCHOWANIE SPOŁECZNE

Mówiąc o wychowaniu społecznym, należy uwzględnić jego dwa zasadnicze aspekty. Pierwszy wyraża prawdę, że każde wychowanie dokonuje się w społeczeństwie dzięki dorobkowi kulturalnemu i społecznym zachowaniom się ludzi oraz powołanych w tym celu instytucji społecznych. Stąd mówi się o tzw. społeczeństwie wychowującym. Drugi aspekt wychowania społecznego

⁶ Zdaniem Majki „w szczególności może tu zachodzić kolizja między tym, co nazywamy rozwojem ludzkim, a więc pełnym uczestnictwem w szerokim wachlarzu dóbr kultury duchowej (intelektualnej, moralnej, estetycznej, religijnej), a tendencją do specjalizacji czy kształcenia zawodowego, wysuwającą na pierwszy plan kulturę techniczną i sprawność produkcyjną”. *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym* s. 165. Por. M. P o k r y w k a. *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*. Lublin 2011² s. 289-291.

⁷ *Rozwój społeczny człowieka*. W: *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*. Red. M. Kalinowski. Lublin 2005 s. 39.

⁸ *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym* s. 162.

zwraca uwagę, iż jest ono kształtowaniem takich postaw wychowanka, które czynią go aktywnym i pożytecznym członkiem społeczeństwa, przyczyniającym się do realizacji dobra wspólnego określonej grupy społecznej⁹. Trzeba przy tym pamiętać, że kategoria dobra wspólnego nie może być utożsamiana z sumą dóbr materialnych, posiadaną przez określoną społeczność, ale powinna być odczytywana w perspektywie personalistycznej. Dlatego prawdziwym dobrem wspólnym może być tylko takie dobro realizowane w życiu społecznym, które jednocześnie bierze pod uwagę dobro całego człowieka. Oznacza to, że wychowanie w wymiarze społecznym powinno uwzględniać zarówno dobro wspólne społeczności, w których osoba wychowywana żyje i działa, jak i dobro samej osoby. Co więcej, dobro wspólne jakiegokolwiek społeczności nie może być rozpatrywane bez uwzględnienia dobra osoby. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II, pisząc: „Osoba i społeczeństwo pozostają ze sobą w relacji współzależności i wzajemności. Wszystko, cokolwiek się czyni na rzecz osoby, jest także dobrem wyświadczonym społeczeństwu, wszystko zaś, co się czyni na rzecz społeczeństwa, obraca się na pożytek osoby”¹⁰. Tak ujęta relacja pomiędzy osobą i społecznością powinna znaleźć swe odzwierciedlenie w perspektywie wychowawczej.

W wychowaniu do życia społecznego szczególną rolę odgrywa kategoria uczestnictwa¹¹. K. Wojtyła zwrócił uwagę na dwojakie znaczenie tego pojęcia: po pierwsze jest to zdolność do nadawania personalistycznego wymiaru swemu działaniu i bytowaniu wraz z innymi ludźmi, a po drugie jest to pozytywna relacja do człowieczeństwa innych ludzi, które nie jest rozumiane jako abstrakcyjna idea człowieka, ale jako osobowe „ja” za każdym razem jedyne i niepowtarzalne. Uczestnictwo nie oznacza więc jedynie zewnętrznych relacji, ale zostaje wyprowadzone z wewnętrznej struktury osoby¹². Dlatego jest ono czymś więcej niż tylko pewnym typem działania, poprzez które realizuje się współpraca z innymi; jest taką właściwością osoby, dzięki której człowiek bytując i działając wspólnie z innymi, spełnia siebie. Kategoria uczestnictwa

⁹ Por. tamże s. 161.

¹⁰ ChL 40.

¹¹ Kategoria uczestnictwa w jej kształcie filozoficzno-etycznym została opracowana przez Jana Pawła II jeszcze w okresie sprzed pontyfikatu, a następnie w nauczaniu papieskim została pogłębiona o wymiar teologiczny. Szersze opracowanie tego nauczania por.: M. P o k r y w k a. *Osoba – uczestnictwo – wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*. Lublin 2000.

¹² Por. *Osoba i czyn*. W: t e n ż e. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń i in. Lublin 1994 s. 310.

nie może być także odczytywana jedynie przez pryzmat wkładu, jaki człowiek wnosi do poszczególnych wspólnot i struktur społecznych. Chodzi w niej bowiem nade wszystko o to, kim dany człowiek jest i kim się staje poprzez swój udział w życiu społecznym. Trzeba tu mieć na względzie uczestnictwo na miarę osoby z pełnym poszanowaniem podmiotowości człowieka. Podmiotowość ta winna być interpretowana w duchu personalistycznym. Personalizm – którego etos jest altruistyczny – postrzega życie społeczne „nie jako zagrożenie osoby ludzkiej, ale jako przestrzeń jej zaangażowania, która ją równocześnie dopełnia i zapewnia możliwość rozwoju”¹³. Z tego względu w wychowaniu społecznym, które – jak to już było wspomniane – powinno być zarazem wychowaniem personalistycznym, tak ważne jest odrzucenie pokusy fałszywego indywidualizmu bądź też ucieczki w prywatność.

Budowa sprawiedliwego i szanującego godność osoby społeczeństwa nie jest możliwa bez wychowania i promocji postaw prospołecznych. M. Machinek słusznie zauważa, że „zdezawuowanie pojęcia cnoty w kulturze euroatlantyckiej szło w parze z przerostem indywidualizmu. Spowodował on erozję wspólnych fundamentów, na których opiera się sprawnie działająca demokracja, gdy podstawowe zasady moralne stały się na równi z partykularnymi preferencjami przedmiotem społecznych negocjacji. [...] Cnota, która koncentruje uwagę na dobru moralnym, może przyczynić się do przewyciężenia antagonizmu między interesem jednostki a interesem społeczności”¹⁴. Z tego względu konieczne jest dowartościowanie cnót w procesie wychowawczym.

III. CNOTY SPOŁECZNE

Wychowanie powinno prowadzić do stałości postaw, które wypływają z wewnętrznego przekonania osoby oraz umiejętności krytycznej oceny wzorców kulturowych. Trwałe nastawienie i dążenie do dobra, które charakteryzuje prawego człowieka, jest określane mianem cnoty. Jan Paweł II, nawiązując do nauczania św. Tomasza, wyjaśnia, że „cnotą (czyli sprawnością moralną) nazywamy to, przez co człowiek staje się dobry jako człowiek”¹⁵. Cnota ma charakter świadomego działania, przez które człowiek ujawnia swą wolność i zdolność do samostanowienia. Zgodnie z nauczaniem *Katechizmu*, cnota

¹³ G o c k o. *Rozwój społeczny człowieka* s. 43.

¹⁴ *Renesans nauki o cnotach we współczesnej teologii moralnej?* TiM 4:2009 t. 6 s. 38.

¹⁵ LE 9.

ludzka jest trwałą postawą, stałą dyspozycją oraz habitualnym przymiotem umysłu i woli, która reguluje czyny, porządkuje uczucia i kieruje postępowaniem zgodnie z rozumem i wiarą¹⁶.

Tradycyjne ujęcie cnoty wiązało ją z jedną sferą człowieka: z umysłem (św. Tomasz) bądź z wolą (św. Bonawentura), przez co cnota jawiła się jako coś dodanego, zewnętrznego w stosunku do osoby. Współczesne podejście do aretologii ma charakter personalistyczny. To „osoba jest podmiotem cnoty dzięki władzom pozwalającym jej działać w sposób wolny, czyli rozumowi i woli, którym towarzyszą uczucia. Każda sprawność należy do podmiotu, który działa, a cnoty są jakościami predysponującymi osobę do czynienia dobra”¹⁷. W tym kontekście mówi się o cnotach nie tylko jako przymiotach człowieka, ale o osobie cnotliwej. Oznacza to, że cnoty nie można traktować tylko jako ontycznego wyposażenia człowieka do właściwego działania, ale konieczne jest przeniesienie akcentu w pojmowaniu zapodmiotowania wartości moralnych ze sprawności na osobę¹⁸.

Człowiek jest istotą dynamiczną, podlegającą nieustannemu rozwojowi. Rozwój ten zależy od wielu czynników: od konkretnej sytuacji, w której człowiek żyje, od otaczającego środowiska, a zwłaszcza od warunków życia społecznego. Również cnota, będąc osobowym wyposażeniem człowieka, które umożliwia urzeczywistnienie możliwości zapisanych w naturze osoby, ma charakter dynamiczny¹⁹. W świetle ukazanych wcześniej wzajemnych relacji osoby i społeczności widać wyraźnie, że cnota nie może być pojmowana jako coś, co doskonali człowieka jedynie w wymiarze indywidualnym, niezależnie od zewnętrznych uwarunkowań. Dopiero personalistycznie zorientowana aretologia jest w stanie oddać bogactwo życia chrześcijańskiego, dowartościowując wymiar eklezjalny i społeczny. Chociaż prawdą jest, że „każda cnota ma swój wymiar społeczny, przez fakt oddziaływania zachowania osoby na kształt życia społecznego, to istnieją takie cnoty, które ze względu na ich zakres oddziaływania można nazwać społecznymi”²⁰. Do

¹⁶ Por. KKK 1804.

¹⁷ E. C. M e r i n o, R. G. de H a r o. *Teologia moralna fundamentalna*. Tł. A. Liduchowska. Kraków 2004 s. 399.

¹⁸ Por. F. G r e n i u k. *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*. Lublin 1993 s. 172-173.

¹⁹ Por. A. D e r d z i u k. *Cnoty*. W: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005 s. 117.

²⁰ A. D e r d z i u k. *Cnoty społeczne*. W: *Leksykon obywatela*. Red. S. Serafin, B. Szmulik. Warszawa 2008 s. 1. Por. S. E. D o b r z a n o w s k i. *Cnoty społeczne*. W: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*. Red. A. Zwoliński. Radom 2003 s. 68-76.

katalogu cnót społecznych zalicza się między innymi: miłość, sprawiedliwość i solidarność. Wynikają z nich inne szczegółowe postawy, jak: wierność, prawdomówność, uczciwość.

Fundamentalną cnotą, która winna charakteryzować chrześcijanina w ramach życia społecznego, jest miłość. Zdaniem H. Skorowskiego jest „to w pierwszej kolejności relacja do drugiego człowieka jako jednostki, w której to relacji odczytuje się drugiego człowieka jako wartość, otwiera się na niego, afirmuje poprzez afirmację jego dóbr i wartości, a konsekwentnie dalej aktywnie współuczestniczy w jego życiu, upewniając go w jego godności. Postawa miłości, w ujęciu chrześcijańskim, dotyczy jednak nie tylko odniesienia do drugiego człowieka jako jednostki, ale także odniesienia do człowieka jako wspólnoty osób. Jest to tzw. miłość społeczna”²¹. Widać zatem wyraźnie, że rozumienie miłości nie może być zawężane jedynie do obszaru relacji bliskości, bądź też ograniczane jedynie do subiektywnych aspektów działania. Należy ją postrzegać na nowo, „w jej najgłębszym, autentycznym sensie, jako najwyższe i uniwersalne kryterium całej etyki społecznej”²².

Kolejną cnotą społeczną, regulującą odniesienie do drugiego człowieka i wspólnoty, jest sprawiedliwość. Sprawiedliwość ochrania i umacnia godność człowieka oraz troszczy się o dobro wspólne, jest „bowiem strażniczką więzi między ludźmi i narodami”²³. Według *Katechizmu* „sprawiedliwość jest cnotą moralną, która polega na stałej i trwałej woli oddawania Bogu i bliźniemu tego, co im się należy. Sprawiedliwość w stosunku do Boga nazywana jest «cnotą religijności». W stosunku do ludzi uzdalnia ona do poszanowania praw każdego i do wprowadzania w stosunkach ludzkich harmonii, która sprzyja bezstronności względem osób i dobra wspólnego”²⁴. W oddawaniu każdemu tego, co mu się należy, chodzi zarówno o dobra natury materialnej, jak i o dobre imię, poważanie i szacunek. Cnota sprawiedliwości, odczytywana w personalistycznie pojętej moralności chrześcijańskiej, nie sprowadza się jedynie do – wąsko rozumianego – obowiązku prawnego, ale opiera się na obowiązku moralnym. Z tego względu sprawiedliwość nie jest zwykłą ludzką

²¹ *Wychowanie do postaw etycznych w społeczeństwie demokratycznym*. „Seminare” 10: 1994 s. 125.

²² KNSK 204.

²³ Por. Jan Paweł II. *Oroędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju „Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich (1.01.1998)*. W: DzZ T. 4 s. 800.

²⁴ KKK 1807. Por. M. C o z z o l i. *Giustizia*. W: NDTM s. 498-516.

konwencją, albowiem to, co jest „sprawiedliwe”, nie jest pierwotnie określone przez prawo, lecz wypływa z transcendentnej godności człowieka²⁵.

Pełne odczytanie sprawiedliwości społecznej jest możliwe jedynie w ścisłym powiązaniu z miłością. „Jeżeli prawdą jest – zauważa Jan Paweł II – że sprawiedliwość musi przygotować grunt dla miłości – to jeszcze głębszą prawdą jest, że tylko miłość może zabezpieczyć sprawiedliwość”²⁶. W podobnym duchu wypowiada się Benedykt XVI, stwierdzając, że „człowiek poza sprawiedliwością, potrzebuje i zawsze będzie potrzebował miłości”²⁷. Sprawiedliwość, która nie jest ożywiana miłością, łatwo ulega deprawacji i wykrzywieniu w myśl zasady: *summum ius, summa iniuria*. Wychowanie do sprawiedliwości przygotowuje „do podejmowania prawych i słusznych decyzji w sprawach prywatnych oraz do poszukiwania zdrowych i słusznych rozwiązań w życiu społecznym i publicznym, bo wszystkie te sfery decydują ostatecznie o obliczu społeczeństwa i o tym, jak w nim jest realizowana sprawiedliwość społeczna”²⁸. Oznacza to, że wychowanie do sprawiedliwości musi uwzględniać zarówno osobistą formację moralną, czyli ukształtowanie prawego sumienia, jak i troskę o odpowiedni porządek prawny, który jest jednym z istotnych elementów demokratycznego ładu społecznego. Już w tym miejscu trzeba podkreślić, że najważniejszym miejscem – gdzie człowiek od samego początku może uczyć się relacji międzyosobowych opartych na sprawiedliwości i miłości – jest rodzina.

Szczególny rodzaj więzi międzyludzkiej w ramach życia społecznego stanowi solidarność. Zdaniem Jana Pawła II cnota ta „nie jest [...] tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wiele osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”²⁹. W papieskim nauczaniu solidarność jest to przede wszystkim jedność ludzi w godności własnego człowieczeństwa. Daje temu wyraz papież, gdy stwierdza: „solidarność wewnątrz każdego społeczeństwa posiada wartość wtedy, gdy jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby”³⁰. W takim najgłębszym rozumieniu dobra wspólnego fundamentem solidarności

²⁵ Por. KNSK 202; KKK 1929.

²⁶ *Homilia w czasie nabożeństwa maryjnego (Katowice, 20.06.1983)*. W: DZZ T. 9 s. 247.

²⁷ DCE 29.

²⁸ J. M a j k a. *Etyka społeczna i polityczna*. Warszawa 1993 s. 57.

²⁹ SRS 38.

³⁰ SRS 39.

jest osoba ludzka. Cnota solidarności obejmuje odniesienia do różnych wspólnot: zawodowej, lokalnej, narodowej, ale również – zwłaszcza w kontekście globalizacji – konieczne jest zwrócenie uwagi na solidarność z całą wspólnotą ludzką. „Oznacza to – pisze Jan Paweł II – że odrzucamy taki sposób myślenia, który prowadzi do podziałów i wyzysku. Oznacza to, że poświęcamy się nowej solidarności, solidarności rodziny ludzkiej. [...] Ta solidarność społeczna stawia uczciwie czoło istniejącej przepaści, ale nie godzi się na żaden ekonomiczny determinizm”³¹. Trzeba jednocześnie pamiętać, że sam fakt powiązań naturalnych ludzi między sobą nie buduje automatycznie wspólnoty, ale domaga się kształtowania jej w taki sposób, aby prowadziło to do rozwoju osoby ludzkiej i prawdziwego rozwoju społeczności³². Dlatego wciąż aktualne pozostają dla rodziców i innych wychowawców słowa Pawła VI, w których stwierdza, że „bez wychowania na nowo do solidarności – owa, tak nieraz nadmiernie akcentowana równość wobec prawa, może sprzyjać stylowi życia zbyt egoistycznego, w którym każdy upomina się jedynie o swoje prawa, mniej zważając na dobro wspólne”³³. Benedykt XVI, wskazując na przykład wolontariuszy, którzy pracują w różnych częściach świata nie dla siebie, lecz dla innych, stwierdza, że ich zaangażowanie jest dowodem, iż możliwe jest wychowanie do solidarności i że ma ono fundamentalne znaczenie dla przyszłości³⁴.

Cnoty społeczne są niezbędne dla właściwego rozwoju życia gospodarczego. Syntetycznie ujmuje to *Katechizm*: „W dziedzinie gospodarczej poszanowanie godności ludzkiej domaga się praktykowania cnoty *umiarkowania*, by panować nad przywiązaniem do dóbr tego świata, cnoty *sprawiedliwości*, by zabezpieczyć prawa bliźniego i dać mu to, co mu się należy, oraz *solidarności*, według «złotej zasady» i szczodrości Pana, który «będąc bogaty, dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić» (2 Kor 8, 9)”³⁵. Cnoty społeczne, zawsze ważne i aktualne, nabierają szczególnego znaczenia w dobie globalizacji oraz w obliczu kryzysu ekonomiczno-finansowego. Nie

³¹ Orędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju „Pokój jest wartością, która nie zna podziałów na Północ–Południe, Wschód–Zachód: jest tylko jeden pokój (1.01.1986). W: DzZ T. 4 s. 725.

³² Por. T. G o f f i. *Solidarietà* [I-II]. W: NDTM s. 1263-1265.

³³ OA 23. Por. J. K o n d z i e l a. *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*. Katowice 1987 s. 49.

³⁴ Por. *Spotkanie z dziennikarzami „Niczym ziarno padające na żyzną ziemię” (18.08.2011)*. OsRomPol 32:2011 nr 10-11 s. 6.

³⁵ KKK 2407.

ulega wątpliwości, że u podstaw obecnego globalnego kryzysu ekonomicznego stoi kryzys etyczny³⁶.

Chociaż cnoty społeczne należą do porządku moralnego, a nie ściśle prawnego, to jednak w istotny sposób wspierają życie społeczne, stając się podstawą współdziałania obywateli, jako podmiotów życia społecznego. Stąd słusznie zauważa Derdziuk, iż „tam, gdzie brakuje sprawności indywidualnych w postaci cnót, potrzeba coraz większego zaangażowania służb państwa w egzekwowanie prawa. Gdzie zamiera sumienie, tym bardziej rozszerza się działanie prawa, które zastępuje wewnętrzny wybór dobra przez jednostkę zobowiązaniem podjęcia określonego zachowania wymuszonego przez prawo. W istocie zwolnienie się z kierowania się sumieniem działającym przez nabyte sprawności moralne, owocuje uszczegółowieniem prawa regulującym nawet najdrobniejsze dziedziny ludzkiego postępowania”³⁷.

Wzrastanie w cnotach jest powinnością każdego człowieka. W adhortacji *Christifideles laici* Jan Paweł II zwraca uwagę, że zadaniem świeckich jest rozwijanie „cnót odnoszących się do życia społecznego, jak: uczciwość, poczucie sprawiedliwości, szczerłość, uprzejmość, siłę ducha, bez których nie może się utrzymać życie prawdziwie chrześcijańskie”³⁸. Wzrastanie w cnotach wiąże się z trudem i jest wynikiem własnej pracy oraz współpracy z łaską Bożą³⁹. Nie wystarczy samo poznanie dobra ani pragnienie posiadania cnót, ale konieczne jest praktykowanie czynów właściwych cnotcie. Rzecz jasna nie chodzi tu o zwykłe powtarzanie aktów zewnętrznych, z nimi bowiem musi być związana odpowiednia dyspozycja serca⁴⁰. Nie umniejszając w niczym roli osobistego wysiłku w zdobywaniu cnót, należy pamiętać o posłannictwie wychowawców. Spośród środowisk wychowawczych szczególnie odpowiedzialność za kształtowanie cnót u dzieci i młodzieży przypada rodzinie. Rodzina jest dla człowieka, u progu jego życia, najlepszym środo-

³⁶ Por. B e n e d y k t XVI. *Przemówienie „Kryzys może i powinien pobudzać do refleksji (9.01.2012)*. OsRomPol 33:2012 nr 2 s. 40-43.

³⁷ *Cnoty* s. 1.

³⁸ ChL 60. „Ludzie świeccy powinni wspólnymi siłami tak uzdrawiać istniejące w świecie obyczaje i stosunki, jeśli skłaniają gdzieś do grzechu, aby to wszystko stosowało się do norm sprawiedliwości i raczej sprzyjało praktykowaniu cnót, niż mu przeszkadzało. Tak postępując, przepoją kulturę i dzieła ludzkie wartościami moralnymi”. KK 36.

³⁹ „Wobec rozlicznych trudności czy też w najzwyklejszych okolicznościach wymagających wierności łądowi moralnemu, chrześcijanin jest wezwany, z pomocą łaski Bożej wyproszonej na modlitwie, do heroicznego nieraz zaangażowania, wspierany przez cnotę męstwa”. VS 76.

⁴⁰ Por. M e r i n o, de H a r o. *Teologia moralna fundamentalna* s. 423.

wiskiem dla powstania i ugruntowania się cnót, które później będą podlegały dalszemu rozwojowi.

IV. KSZTAŁTOWANIE CNÓT SPOŁECZNYCH W RODZINIE

Szczególnym miejscem uczenia się uczestnictwa w życiu społecznym jest rodzina. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II, gdy pisze: „Rodzina jest społecznością osób, dla których właściwym sposobem bytowania – wspólnego bytowania – jest «komunia»: *communio personarum*. [...] Rodzina jako wspólnota osób jest równocześnie pierwszą ludzką «społecznością»”⁴¹. Komunia małżeńska i rodzinna są fundamentem i modelem dla wszystkich innych wspólnot. Stąd podstawowym zadaniem rodziny, a zarazem celem wychowania społecznego, jest tworzenie wspólnoty osób. Rodzina jest podstawowym i najważniejszym środowiskiem, w którym komunijność – znajdująca się u podstaw każdej społeczności i wspólnoty – jest w sposób naturalny odkrywana i urzeczywistniana. W tym kontekście Jan Paweł II zwraca uwagę, że „rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą uspołecznienia: w niej jako we wspólnocie miłości, uczynienie z siebie daru jest prawem, nadającym kierunek i wzrost. Dar z siebie, który ożywia wzajemną miłość małżonków, staje się wzorem i zasadą składania daru z siebie [...]. Tak komunია, jak uczestnictwo codziennie przeżywane w domu, w chwilach radości i w trudnościach, jest najbardziej konkretną i skuteczną pedagogią dla czynnego, odpowiedzialnego i owocnego włączenia się dzieci w życie społeczne o szerszym zasięgu”⁴². Życie rodzinne pozwala odkryć głębię bezinteresownej miłości, ale również uczy odpowiedzialności za innych w imię wspólnego dobra. Dokonuje się to na drodze formacji do – omówionych wcześniej – cnót społecznych. Zadania wychowawcze rodziców syntetycznie ukazuje soborowa *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*: „Do rodziców należy bowiem stworzenie takiej atmosfery rodzinnej, przepojonej miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, która sprzyjałaby spójnemu osobowemu i społecznemu wychowaniu dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych potrzebnych każdemu społeczeństwu”⁴³.

⁴¹ LdR 7.

⁴² FC 37.

⁴³ DWCH 3.

Na rodzicach spoczywa obowiązek wprowadzania młodego człowieka do różnych grup społecznych, z których najważniejszą jest wspólnota narodu z całym swoim dziedzictwem i kulturą. W rodzinie znajduje schronienie wiele elementów dziedzictwa kulturowego. Chodzi o to, aby to dziedzictwo przejąć i pomnożyć. Rodzina nie tylko zapewnia kontynuację tego dziedzictwa, ale również nadaje dawnym wartościom i znakom nowe interpretacje i znaczenia. W ten sposób w różnych formach spełnia swą bardzo ważną kulturotwórczą rolę. W rodzinie przekaz ma charakter bezpośredni i towarzyszy mu silne zabarwienie emocjonalne, co gwarantuje pełniejsze i głębsze – aniżeli w innych grupach społecznych – wyrażanie oraz przeżywanie wartości, wydarzeń, obrazów przeszłości oraz wizji przyszłości. W kontekście wychowawczym oznacza to przygotowanie człowieka do odpowiedzialnego współtworzenia własnego środowiska i do aktywności na rzecz dobra wspólnego. Aktywność ta bywa też określana i definiowana jako katalog obowiązków obywatelskich. We wspólnocie rodzinnej opartej na miłości, każda poszczególna osoba doświadcza, iż jest kimś ważnym i wartościowym. Dzięki wzajemnej pomocy możliwy jest rozwój zamiłowań i uzdolnień, a w konsekwencji formowanie osobowości aktywnych i twórczych⁴⁴.

Wychowanie jest kształtowaniem człowieczeństwa przez Bożą i ludzką miłość. Rodzice, aby mogli obdarzać miłością, muszą najpierw ją przyjąć od Boga, który jest Miłością. Benedykt XVI wyjaśnia, że „człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości ofiarnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może – jak mówi nam Chrystus – stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7, 37-38). Aby jednak stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła – Jezusa Chrystusa, z którego przebitego serca wypływa miłość samego Boga”⁴⁵. Budowanie wspólnotowego „MY” w rodzinie, a przez nią w społeczeństwie, dokonuje się w pełni wówczas, gdy jest włączone w miłość Boga. Dopiero „w świetle miłości tak nasyconej miłością Boga lepiej się

⁴⁴ Por. L. D y c z e w s k i. *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*. Lublin 2003 s. 38-43.

⁴⁵ DCE 7. Przed pontyfikatem J. Ratzinger napisał: „Człowiek staje się najbardziej sobą nie przez to, co czyni, lecz przez to, co otrzymuje. Musi oczekiwać na dar miłości i nie może otrzymać miłości inaczej niż jako dar. Nie można jej «zrobić» samemu, bez drugiego; trzeba na nią czekać, pozwolić dać ją sobie. I można stać się całkowicie człowiekiem tylko przez to, że się zostanie pokochanym, że się pozwoli pokochać. [...] Jeśli jednak nie pozwala się tak obdarować, to gubi sam siebie. Aktywność absolutyzująca samą siebie, która «bycie człowiekiem» chce wydać z siebie samej, jest sprzeczna z istotą człowieka”. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tł. Z. Włodkova. Kraków 1994 s. 260-261.

rozpoznaje w drugim siostrę lub brata, ich potrzeby, prawa, zranienia, możliwości. Patrzy się na bliźniego oczami Chrystusa i zauważa się o wiele więcej, niż to widać na zewnątrz”⁴⁶.

Nieodłącznym elementem pracy wychowawczej rodziców jest świadectwo życia. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II, pisząc: „Przez słowo i przykład, przez codzienne kontakty i decyzje, przez konkretne gesty i znaki rodzice uczą swoje dzieci autentycznej wolności, która się urzeczywistnia przez bezinteresowny dar z siebie, i rozwijają w nich szacunek dla innych, poczucie sprawiedliwości, postawę serdecznej akceptacji innych, dialogu, wielkodusznej służby i solidarności oraz wszelkie inne wartości, które pomagają przyjmować życie jako dar”⁴⁷. Świadectwo rodziców jest tak ważne, że można tu mówić wręcz o tzw. dziedziczeniu społecznym, czyli przenoszeniu wzorów zachowań i postaw w późniejsze dorosłe życie. Rodzice, świadomi swej odpowiedzialności wychowawczej, winni pamiętać o własnej formacji. „W dziele wychowania – podkreśla Jan Paweł II – niektóre przekonania okazują się szczególnie konieczne i płodne. Przede wszystkim przekonanie o tym, że prawdziwą i skuteczną formację można zapewnić tylko wtedy, gdy każdy podejmie i będzie rozwijał odpowiedzialność za własną formację [...]. Im lepiej jesteśmy uformowani, tym bardziej zdajemy sobie sprawę z konieczności kontynuowania i pogłębiania formacji oraz tym bardziej jesteśmy zdolni do formowania innych”⁴⁸.

Jan Paweł II upatruje w rodzinie nie tylko źródło właściwych relacji społecznych, ale również lekarstwo dla współczesnych społeczeństw dotkniętych depersonalizacją. Rodzina staje się najskuteczniejszym narzędziem „humanizacji i personalizacji społeczeństwa: współpracuje w pełni i w sposób sobie tylko właściwy w budowaniu świata, czyniąc życie naprawdę ludzkim [...]. Dzięki temu, w obliczu społeczeństwa zagrożonego coraz większą depersonalizacją i umasowieniem [...] rodzina jeszcze dzisiaj posiada i wyzwala potężne energie, które są zdolne wyrwać człowieka z anonimowości, podtrzymać w nim świadomość godności własnej osoby, wzbogacić go głębokim człowieczeństwem i włączyć, zachowując jego odrębność i niepowtarzalność, w tkankę społeczeństwa”⁴⁹.

⁴⁶ A. C z a j a. *Wychowanie jako dzieło miłości. Perspektywa teologiczna*. RNR 1(56): 2009 s. 97. Por. DCE 18.

⁴⁷ EV 92.

⁴⁸ ChL 63.

⁴⁹ FC 43.

*

Poszukiwanie właściwego porządku społecznego jest zadaniem każdego pokolenia. Trzeba jednak pamiętać, że dobre struktury społeczne, chociaż niezbędne, to jednak same nie wystarczą. Potrzebny jest dobrze uformowany człowiek⁵⁰. Każda osoba ludzka jest usytuowana w konkretnych uwarunkowaniach swoich czasów, stąd też posłannictwo wychowawcze jest zawsze nowym wyzwaniem. Zwraca na to uwagę Benedykt XVI, gdy pisze: „W odróżnieniu od techniki czy ekonomii, w których dzisiejsze postępy można sumować z przeszłymi, w zakresie wychowania i moralnego wzrostu osób nie istnieje tego rodzaju możliwość kumulowania, wolność człowieka jest bowiem zawsze nowa, a zatem każdy człowiek i każde pokolenie musi na nowo i na własny rachunek podejmować swe decyzje. Nawet największych wartości z przeszłości nie można po prostu odziedziczyć, musimy je sobie przyswajać i odnawiać poprzez osobisty wybór, często niełatwy”⁵¹. Przed tym wyzwaniem staje także współczesna rodzina. Trzeba jednak pamiętać, że zmieniający się kontekst wychowawczy nie może przesłonić prawdy o stałych podstawach wychowania, jakie wyznacza integralna koncepcja człowieka oraz właściwa wizja życia społecznego. „Dziś – pisze Benedykt XVI – wzrasta zapotrzebowanie na prawdziwe wychowanie. Domagają się tego rodzice, zatroskani i często zaniepokojeni o przyszłość swoich dzieci; proszą o to liczni nauczyciele, patrzący ze smutkiem na podupadanie szkół, w których uczą; prosi o to całe społeczeństwo, widząc, że kwestionowane są podstawy współżycia; w głębi serca odczuwają tę potrzebę również dzieci i młodzież, którzy nie chcą być pozostawieni sami w obliczu zadań, jakie stawia przed nimi życie”⁵².

BIBLIOGRAFIA

I. Dokumenty Kościoła

Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie. Poznań: Pallottinum 2002 s. 104-163.

⁵⁰ Por. SS 25.

⁵¹ *List do diecezji rzymskiej o pilnej potrzebie wychowania*. OsRomPol 29:2008 nr 4 s. 4.

⁵² Tamże s. 4-5.

- Sobór Watykański II: Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje s. 314-342.
- P a w e ł VI: List apostolski *Octogesima adveniens* (14.05.1971). W: DNSK cz. 1 s. 427-448.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Laborem exercens*. Watykan 1981.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Watykan 1987.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan 1993.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.
- J a n P a w e ł II: Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*. Watykan 1981.
- J a n P a w e ł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Watykan 1988.
- J a n P a w e ł II: List apostolski w 100. rocznicę śmierci św. Jana Bosko „Juvenum patris”. Watykan 1988.
- J a n P a w e ł II: List do Rodzin *Gratissimam sane*. Watykan 1994.
- J a n P a w e ł II: Orędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju „Pokój jest wartością, która nie zna podziałów na Północ–Południe, Wschód–Zachód: jest tylko jeden pokój” (1.01.1986). W: DzZ T. 4 s. 722-728.
- J a n P a w e ł II: Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju „Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich” (1.01.1998). W: DzZ T. 4 s. 800-806.
- J a n P a w e ł II: Przemówienie „Szkoła i parafia – dwa «warsztaty» pracy” (Watykan, 5.03.1980). W: Nauczanie papieskie 1980. T. 3 cz. 1. Red. E. Weron, A. Jaroch. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum 1985 s. 215-216.
- J a n P a w e ł II: Homilia w czasie nabożeństwa maryjnego (Katowice, 20.06.1983). W: DzZ T. 9 s. 243-248.
- B e n e d y k t XVI: Encyklika *Deus caritas est*. Watykan 2005.
- B e n e d y k t XVI: Encyklika *Spe salvi*. Watykan 2007.
- B e n e d y k t XVI: List do diecezji rzymskiej o pilnej potrzebie wychowania (21.01.2008). OsRomPol 29:2008 nr 4 s. 4-6.
- B e n e d y k t XVI: Spotkanie z dziennikarzami „Niczym ziarno padające na żyzną ziemię” (18.08.2011). OsRomPol 32:2011 nr 10-11 s. 5-6.
- B e n e d y k t XVI: Przemówienie „Kryzys może i powinien pobudzać do refleksji” (9.01.2012). OsRomPol 33:2012 nr 2 s. 40-43.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań: Pallottinum 1994.
- Papieska Rada Iustitia et Pax: Kompendium nauki społecznej Kościoła. Kielce: Wydawnictwo „Jedność” 2005.

II. Opracowania

- C o z z o l i M.: Giustizia. W: NDTM s. 498-516.
- C z a j a A.: Wychowanie jako dzieło miłości. Perspektywa teologiczna. RNR 1(56):2009 s. 87-100.
- D e r d z i u k A.: Cnoty. W: Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom: POLWEN 2005 s. 117-121.
- D e r d z i u k A.: Cnoty społeczne. W: Leksykon obywatela. Red. S. Serafin, B. Szmulik. Warszawa: Wydawnictwo C. H. Beck 2008 s. 1.
- D o b r z a n o w s k i E. S.: Cnoty społeczne. W: Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego. Red. A. Zwoliński. Radom: POLWEN 2003 s. 68-76.
- G o c k o J.: Rozwój społeczny człowieka. W: Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu. Red. M. Kalinowski. Lublin: Wydawnictwo KUL 2005 s. 39-53.
- G o f f i T.: Solidarietà [I-II]. W: NDTM s. 1263-1265.

- G r e n i u k F.: Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości. Lublin: RW KUL 1993.
- K o n d z i e l a J.: Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej. Katowice: Księgarnia św. Jacka 1987.
- M a c h i n e k M.: Renesans nauki o cnotach we współczesnej teologii moralnej? *TiM* 4:2009 t. 6 s. 27-39.
- M a j k a J.: Etyka społeczna i polityczna. Warszawa: Wydawnictwo ODiSS 1993.
- M a j k a J.: Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym. W: *Wychowanie personalistyczne*. Red. F. Adamski. Kraków: Wydawnictwo WAM 2005 s. 155-168.
- M e r i n o C. E., H a r o d e R. G.: Teologia moralna fundamentalna. Tł. A. Liduchowska. Kraków: Wydawnictwo M 2004.
- P o k r y w k a M.: Osoba – uczestnictwo – wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II. Lublin: RW KUL 2000.
- P o k r y w k a M.: Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny. Lublin: Wydawnictwo KUL 2011².
- R a t z i n g e r J.: Wprowadzenie w chrześcijaństwo. Tł. Z. Włodkowa. Kraków: Wydawnictwo Znak 1994.
- S k o r o w s k i H.: Wychowanie do postaw etycznych w społeczeństwie demokratycznym. „*Seminare*” 10:1994 s. 119-135.
- W o j t y ł a K.: Osoba i czyn. W: *T e n ż e*. Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. Red. T. Styczeń i in. Lublin: TN KUL 1994 s. 43-344.

THE FAMILY AS THE „SCHOOL OF SOCIAL VIRTUES”

S u m m a r y

Any integral conception of education – including family education – must acknowledge the need for social education, which is due to the fact that the human being can develop only as the social being. However, the readiness to enter social personal relations can be taken for granted as automatic. It requires continuous effort and formation. Social education should take into account the good of the community and the good of the educated person. This is why the concept of participation is of particular use in educating for social life. Participation does not only mean engaging in social relations, looking for external links with the world. Participation draws upon relations that stem from the internal structure of the personality. This is why participation constitutes something more than a kind of human action through which people cooperate. In this sense, participation is a human attribute, thanks to which a person acts with others to self-realize him/herself.

The role of the family in social education cannot be overestimated. Family life helps discover the depth of selfless love, teaches responsibility for others in the name of the common good. When the developmental environment of the family offers appropriate models, a young human can discover that he/she lives „through others”, and learns to live „for others.” In this way, the family becomes the „school of fuller humanity” and the „school of social virtues.” This is why the family should be looked at as the foundation of proper social relations and the most effective tool of humanization and personalization of the society.

Translated by Konrad Klimkowski

Słowa kluczowe: rodzina, uczestnictwo, wychowanie społeczne, cnoty społeczne.

Key words: family, participation, social education, social virtues.

BP JÓZEF WRÓBEL SCJ

ETYKA LEKARSKA, ETYKA MEDYCZNA I BIOETYKA PRÓBA METODOLOGICZNEGO ROZRÓŻNIENIA

Istotnym problemem metodologicznym każdej nauki jest określenie jej przedmiotu materialnego i formalnego. Klarowność w tej materii ma istotne znaczenie dla opisanego właściwych dla tych przedmiotów zabiegów poznawczych, a także dla sformułowania definicji danej nauki. Problem ten zyskuje na znaczeniu w przypadku nauk pokrewnych, gdy różnica między nimi ma przeważnie swą podstawę w różnym wymiarze lub zakresie tego samego przedmiotu. Niekiedy ta różnica w ogóle jest przeoczana lub sam przedmiot jest rzadziej epistemologicznie, a częściej subiektywnie rozciągany i pojawia się opinia, że chodzi o tę samą naukę określaną synonimicznymi pojęciami (jak to ma miejsce w przypadku *medycyny nuklearnej*, zwanej też niekiedy *medycyną jądrową* lub *atomową*). Taka sytuacja ujawnia się w przypadku etyki lekarskiej, etyki medycznej i bioetyki. Tożsamość tych nauk może sugerować fakt, że w opracowaniach historycznych, popularnonaukowych, a także w języku obiegowym zamiennie mówi się o sztuce lekarskiej i o medycynie, na przykład chińskiej, greckiej, rzymskiej, średniowiecznej, naukowej, naturalnej¹. Takiemu przekonaniu sprzyja łacińskie określenie tych nauk, gdyż w niektórych słownikach *medicina* jest tłumaczona między innymi jako *sztuka lekarska*². Takiemu przekonaniu dają wyraz niektóre publikacje, w których bioetyka jest utożsamiana z etyką medyczną. W efekcie etyka

Bp prof. dr hab. JÓZEF WRÓBEL SCJ – kierownik Katedry Teologii Życia KUL; adres do korespondencji: ul. S. Kard. Wyszyńskiego 2, 20-950 Lublin.

¹ Por. J. W r ó b e l. *Medycyna*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 12. Red. E. Ziemann. Lublin: TN KUL 2008 kol. 404-418.

² Por. B. D ą b r o w s k a. *Słownik medyczny łacińsko-polski*. Warszawa: PZWL 1990 s. 411.

lekarska nie jest odróżniana od etyki medycznej, a bioetyka od etyki medycznej. W sensie ścisłym są to jednak różne nauki, jakkolwiek daje się zauważyć ich wyraźne pokrewieństwo.

Jest też sprawą oczywistą, że wyliczone w tytule nauki nie są zawieszane w próżni, nie są więc abstrakcyjną dywagacją prowadzoną na płaszczyźnie filozoficznej. Każda z tych nauk jest spojrzeniem z perspektywy aksjologicznej (aspekt formalny) na specyficzny przedmiot ludzkiego czynu. W praktyce oznacza to, że jeżeli powyższe nauki różnią się między sobą, to każda z nich winna posiadać własny przedmiot materialny – dla etyki lekarskiej będzie to sztuka lekarska, dla etyki medycznej będzie to praktyka medyczna, a dla bioetyki będą to ingerencje biomedyczne.

W kontekście powyższych stwierdzeń rodzi się pytanie, czy autonomia tych trzech nauk ma swoją podstawę w nowych zagadnieniach ujawniających się stopniowo wraz z rozwojem nauk pokrewnych dla medycyny i z postępem biotechnologicznym, czy też posiada głębsze racje? Nasuwa się też dalsze pytanie o podmiot osobowy tych nauk: wszystkie mają jeden wspólny, czy też każda z nich ma swój odrębny podmiot? Podmiotem tych nauk nie jest bowiem tylko ten, kto profesjonalnie uprawia daną etykę, ale pierwszoplanowo autor czynu, czyli ten, kto się para sztuką lekarską, praktyką medyczną czy ingerencjami biomedycznymi.

I. SZTUKA LEKARSKA I ETYKA LEKARSKA

Sztuka lekarska jest uprawiana od najdawniejszych czasów. Jej historia pokazuje, że towarzyszy ona każdej cywilizacji, jednakże rozumienie roli lekarza i pełnionej przez niego posługi zmieniało się w ciągu wieków. Zasadniczo było ono związane nie tylko ze zdobytym doświadczeniem terapeutycznym, ale również z właściwymi dla danego okresu koncepcjami filozoficznymi, rozumieniem istoty ludzkiej oraz interpretacjami zjawisk naturalnych, a zwłaszcza zdrowia i choroby. W kulturach pierwotnych posiadała ona przeważnie interpretację magiczną, animistyczną, fetyszystyczną lub szamańską. W kręgach kultur sakralnych (np. semickich) posługa lekarska była interpretowana religijnie i była spełniana przeważnie przez kapłanów. Jednakże już od VI w. przed Chrystusem, zwłaszcza w greckim kręgu kulturowym, zaczął się dokonywać proces racjonalizacji medycyny, jako efekt stosowanych metod badawczych, naturalnej interpretacji procesów biologicznych i procesów życia,

a równoległe także rozumienia natury zdrowia oraz stanów chorobowo-patologicznych³.

Przemiany te otwarły przestrzeń dla naukowego rozwoju sztuki lekarskiej. Znaczące zasługi w tym procesie ma już Alkmajon (VI/V w. przed Chr.), przedstawiciel szkoły lekarskiej w Krotonie, autor pierwszego traktatu naukowego o sztuce lekarskiej – *O naturze*. Zwracał on uwagę na rolę wnioskowania indukcyjnego oraz diagnozowania choroby na podstawie objawów. Doniosły wkład w ten proces ma szkoła lekarska z Kos, a zwłaszcza jej przedstawiciel Hipokrates. Jako pierwszy uprawiał medycynę w sposób usystematyzowany, pozbawiony elementów magicznych i nieracjonalnych. W dalszej kolejności elementy sztuki lekarskiej są rozwijane przez przedstawicieli szkół aleksandryjskich, zwłaszcza przez Herofilosa i Erasistratosa (III w. przed Chr.). Zajmowali się oni zwłaszcza anatomią i fizjologią człowieka oraz kładli nacisk na badania teoretyczne. Podstawową rolę odgrywały zaś doświadczenia. W okresie rzymskim do znacznego rozwoju naukowej medycyny przyczynił się Aulus Cornelius Celsus (53 przed Chr. – 7 po Chr.; według innych autorów żył w latach 25 przed Chr. – 45 po Chr.; 25 przed Chr. – 50 po Chr.), autor ośmiotomowego dzieła *De medicina*⁴. Stosował on metodę obserwacji i eksperymentów. Sporo uwagi poświęcił opisowi chorób, a zwłaszcza leczonych chirurgicznie. W tym kontekście podał opisy operacji oraz stosowanych narzędzi. Zalecał też ćwiczenia fizyczne i racjonalną dietę, jako warunki zdrowego życia. Za największego po Hipokratesie lekarza starożytności jest uważany Galen (Galenus Claudius, ur. ok. 130 – zm. ok. 200). Również on reprezentował kierunek racjonalny. Nauczał, iż elementy ludzkiej anatomii są zbudowane i scalone celowo, a organizm rozumiał jako „cudowną maszynę”, którą stworzył „wyższy rozum” przenikający cały wszechświat. Znaczący był jego wkład w ludzką anatomię i fizjologię (uchodzi za ojca eksperymentalnej fizjologii), szczegółowo opisał szkielet, stawy, więzadła, mięśnie, dokonał podziału tkanek, badał nerwy, mózg, rdzeń kręgowy, fizjolo-

³ Por. B. B u j a ł o w s k a. *Spontaniczny rozwój medycyny od empirii do medycyny kapitańskiej. Medycyna jako przedmiot kultu*. W: *Historia medycyny*. Red. T. Brzeziński. Warszawa: PZWL 1988 s. 23-44; B. S e y d a. *Dzieje medycyny w zarysie*. Warszawa: PZWL 1977³ s. 20-49; W. S z u m o w s k i. *Historia medycyny. Filozoficznie ujęta*. Warszawa: Sanmedia 1994³ s. 19-63.

⁴ Kolejne tomy tego dzieła są poświęcone następującym zagadnieniom: Księga 1 – Historia Medycyny, Księga 2 – Ogólna Patologia, Księga 3 – Wybrane choroby, Księga 4 – Części Ciała, Księga 5 i 6 – Farmakologia, Księga 7 – Chirurgia, Księga 8 – Ortopedia.

gię głosu, znacząco posunął wiedzę w zakresie patologii i środków terapeutycznych⁵.

Kolejne wieki niosą ze sobą systematyczny rozwój wiedzy i możliwości sztuki lekarskiej, ale cały czas aż do drugiej połowy XVIII w. charakteryzują ją te same cechy. Ma ona charakter raczej prostych i ograniczonych w swych możliwościach działań. Sam lekarz (choć czasami w obecności asystentów czy uczniów⁶) bada pacjenta, stawia diagnozę, aplikuje środki i metody lecznicze, nierzadko przez niego samego przygotowane, zwłaszcza że przeważnie zawód aptekarza był oddzielony – niekiedy nawet urzędowo – od zawodu lekarza⁷. Podejmowane działania miały prawie wyłącznie charakter dobroczynno-terapeutyczny i ograniczały się najczęściej do wymiaru objawowego, czyli starały się niwelować dolegliwości i przeciwdziałać widocznym skutkom choroby.

Tak realizowanej praktyce towarzyszy od początku refleksja etyczna. Formułuje ona zobowiązania stanu i zasady pełnienia posługi, które zostają ujęte w kodeksy i przysięgi składane przez adeptów omawianej profesji. Dopiero z czasem pojawiają się szersze opracowania „podręcznikowe” w postaci traktatów.

Za najstarszy, zachowany „kodeks” *etosu lekarskiego* można uznać wskazania *Charaki (Āraki) Samhita*, ojca indyjskiej medycyny, uwiecznione w pismach o Ayurwedzie z ok. IV-II w. przed Chr. (nowsza jego redakcja pochodzi z okresu między I w. przed Chr. i I w. po Chr.). Wydaje się, że jest to zbiór formuł staroindyjskich, do których odwoływali się lekarze praktykujący już na wiele wieków przed narodzeniem Pana Jezusa. W pismach zostaje podkreślone, że posługę lekarską może pełnić osoba do tego przygotowana. Jej powołaniem jest filantropijna posługa wobec osób chorych. Celem tej posługi nie jest zdobywanie pieniędzy, ale służba społeczeństwu. Ratowanie

⁵ Por. T. B r z e z i ń s k i. *Wiedza o budowie i czynnościach organizmu ludzkiego*. W: *Historia medycyny* s. 108; E. S i e ń k o w s k i. *Chirurgia – etapy rozwoju*. W: *Historia medycyny* s. 193-195; S e y d a. *Dzieje medycyny w zarysie* s. 49-55, 60-75; S z u m o w s k i. *Historia medycyny. Filozoficznie ujęta* s. 65-144.

⁶ W omawianym okresie przyszli lekarze studia przygotowawcze odbywają przeważnie pod kierunkiem jednego mistrza, co nie stoi w sprzeczności z faktem, że w niektórych regionach średniowiecznej Europy lekarze kształcą się w szkołach (pierwsze znane funkcjonowały już w IX w. w Montpellier i w Salerno), gdzie wykłady prowadzili uznani mistrzowie. Od XIV w. wydział medycyny musiał posiadać każdy nowo zakładany uniwersytet.

⁷ Por. A. D r y g u s. *Dawne terapie. Lek i jego formy, sposoby wytwarzania i dystrybucji*. W: *Historia medycyny* s. 193-195; S e y d a. *Dzieje medycyny w zarysie* s. 158-184, a zwł. s. 172-175.

ludzkiego życia jest źródłem najwyższego, społecznego szacunku dla lekarza. Ono jest bowiem największą wartością⁸.

Najbardziej znanym zbiorem etyki lekarskiej jest jednak *Przysięga Hipokratesa*, przypisywana Hipokratesowi (ok. 460 – ok. 377 przed Chr.), lekarzowi greckiemu, głównemu przedstawicielowi szkoły lekarskiej na wyspie Kos. Zgodnie z przysięgą lekarz zobowiązywał się do bycia człowiekiem cnotliwym, prawym, ceniącym altruizm, dyskrecję, czystość, skromność w przyjmowaniu honorariów.

Wysoki ideał moralny, który winien uosabiać lekarz, nie był podyktowany tylko przez filozoficzny i kulturowy kontekst tworzony przez pitagorejczyków. Pełnił on bardzo ważną rolę w posłudze lekarskiej. Wobec ograniczonych możliwości ówczesnej sztuki lekarskiej, zwłaszcza wysokiej śmiertelności w przypadku ingerencji chirurgicznych, moralne życie lekarza miało na celu tworzenie klimatu zaufania do niego i na tej drodze budzenie w społeczeństwie przekonania, że nie jest on szarlatanem wykorzystującym interesownie zdrowotną kondycję człowieka chorego. Wprost przeciwnie, jest on człowiekiem uczciwym, który traktuje pacjenta z powagą na miarę faktycznych możliwości wiedzy lekarskiej⁹. Jedynym celem jego praktyki jest dobro człowieka w zakresie zdrowia i ochrony jego życia¹⁰. Taka postawa konsekwentnie wykluczała w samym punkcie wyjścia przeprowadzanie aborcji i podawanie zabójczej trucizny pacjentowi, nawet jeżeli on sam życzyłby sobie tego¹¹.

⁸ C h a r a k S a m h i t a. *Most Complete and Authentic Ayurveda Book*. [Http://www.charakasamhita.com/](http://www.charakasamhita.com/): „A doctor who works for the betterment of humanity and not for money is highly respectable man and his position is above all. [...] A doctor who would save a man from life threatening disease and gives new life to the patient. There is no man as respectable as him in the world. Life is most precious thing in the world. Saving life is highest and most valuable form of charity”. Por. także G. J. M e u l e n b e l d. *A History of Indian Medical Literature*. T. 1A. Groningen: E. Forsten 1999-2000 s. 7-180.

⁹ Por. S. S p i n s a n t i. *Vita fisica*. W: *Corso di morale*. T. 2: *Diakonia (Etica della persona)*. Red. T. Goffi, G. Piana. Brescia: Editrice Queriniana 1983 s. 133-134; H. E. S i g e r i s t. *On Hippocrates*. „Bulletin of the History of Medicine” 1934 nr 2 s. 190-214.

¹⁰ W *Przysiędze Hipokratesa*: „Będę stosował zabiegi lecznicze wedle mych możliwości i zdolności ku pożytkowi chorych, broniąc ich od uszczerbku i krzywdy. [...] W czystości i niewinności zachowam życie swoje i sztukę swoją. Do jakiegokolwiek wejść domu, wejść doń dla pożytku chorych, wolny od wszelkiej chęci krzywdzenia i szkodenia, jako też wolny od pożądań zmysłowych, tak względem niewiast jak mężczyzn, względem wolnych i niewolników”.

¹¹ W *Przysiędze Hipokratesa*: „Także nikomu nie podam śmiertelnego środka, także nawet, gdy będę o to proszony, i nikomu nie będę przy tym doradzał; również nie podam żadnej kobiecie środka do spędzenia płodu”.

Konkretnym wyrazem takiego stosunku do pacjenta są dwa fundamentalne nakazy deontologii lekarskiej – *salus aegroti suprema lex* oraz *primum non nocere*. Zasady te były na tyle doniosłe, że w wymiarze pozytywnym zobowiązywały lekarza do przychodzenia pacjentowi z możliwą pomocą, a w wymiarze negatywnym zabraniały mu wykonywania ingerencji zbyt ryzykownych (niebezpiecznych) mogących rzucić cień wątpliwości na prawość jego zamiarów czy też na samą sztukę¹², a w niektórych ujęciach również leczenia pacjenta znajdującego się w beznadziejnym stanie¹³.

Dobro pacjenta jest w *Przysiędze* rozumiane integralnie. Wyrażało się nie tylko w trosce o jego zdrowie, ale również o jego dobre imię. Lekarz zobowiązywał się bowiem do zachowania w tajemnicy wszystkiego, co by poznał przy okazji pełnienia posługi¹⁴. Także w tym wymiarze miała ona budzić zaufanie do lekarza. W przedstawieniu swoich problemów zdrowotnych, a następnie w procesie terapeutycznym pacjent nie jest krępowany obawą, że jego kondycja życiowa, zwłaszcza jej krępujące momenty, mogą zostać upublicznione.

Powyższy *Kodeks* stał się modelem wzorczym dla wszystkich późniejszych kodeksów, poczynając od *Deklaracji Genewskiej*, zwanej również *Genewską Przysięgą Lekarską* (*The Hippocratic Oath formulated at Geneva; Serment d'Hippocrate, formule de Genève*), która została sformułowana w 1948 r. z inicjatywy WHO, a następnie uchwalona w 1965 r. przez Światowe Stowarzyszenie Medyczne (World Medical Association). Z czasem do *Kodeksu Hipokratesa* nawiązują polskie Kodeksy Etyki Lekarskiej, poczynawszy od *Przysięgi Lekarskiej z XV w.* składanej na Akademii Krakowskiej, a skończywszy na najnowszym kodeksie, uchwalonym 2 stycznia 2004 r.¹⁵

¹² W *Przysiędze Hipokratesa*: „Aby nie spowodować bezpłodności u mężczyzny w żadnym wypadku nie usunę kamienia u chorego na kamicę, ale zabieg ten pozostawię temu, kto jest z nim obeznany”. Takimi działaniami zajmowały się zupełnie inne korporacje lekarzy, którzy niekiedy inaczej byli nazywani, na przykład kamienie pęcherzowe leczyli *litotomiści* (por. E. S i e ń k o w s k i. *Chirurgia – etapy rozwojowe*. W: *Historia medycyny* s. 202-204.

¹³ Por. T. K i e l a n o w s k i. *Wprowadzenie do nauki o etyce i deontologii lekarskiej*. W: *Etyka i deontologia lekarska*. Red. T. Kielanowski. Warszawa: PZWL 1985² s. 9.

¹⁴ W *Przysiędze Hipokratesa*: „Cokolwiek bym podczas leczenia czy poza nim w życiu ludzkim ujrzał czy usłyszał, czego nie należy rozgłaszać, będę milczał, zachowując to w tajemnicy”.

¹⁵ Por. *Kodeks Etyki Lekarskiej*. Tekst jednolity z dnia 2 stycznia 2004 r., zawierający zmiany uchwalone w dniu 20 września 2003 r. przez Nadzwyczajny VII Krajowy Zjazd Lekarzy. Warszawa: Naczelna Izba Lekarska 2004. http://www.nil.org.pl/xml/nil/wladze/str_zl/zjazd-7/kel; J. W r ó b e l. *Lekarska etyka*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 10. Red. E. Ziemann. Lublin: TN KUL 2004 kol. 704-706.

Podstawę etyki *Kodeksu Hipokratesa* i nawiązujących do niego stanowiły nie tyle zasady moralne oparte na określonym systemie filozoficznym, co nakazy podyktowane przez deontologię korporacyjną, to znaczy przez powinności właściwe stanowi lekarskiemu¹⁶. Fundamentalną rolę pełni w nich postawa filantropijna, a także wspomniany wyżej obowiązek pielęgnowania przez lekarzy wysokiego ideału moralnego, postępowania zgodnie z zasadami sztuki lekarskiej (*lege artis*), troszczenia się o zdrowie pacjenta (*salus aegroti suprema lex*) oraz wystrzegania się wszystkiego, co mogłoby stworzyć dla niego zbyt duże ryzyko lub mu szkodzić (*primum non nocere*).

Mając na uwadze fakt, że praktycznie podmiotem sztuki lekarskiej był sam lekarz, on sam był też podmiotem etyki lekarskiej. Zgodnie z wcześniejszymi uwagami, przedmiotem jest konkretny akt lekarski rozpatrywany przede wszystkim z perspektywy jego motywacji i zgodności z posiadaną wiedzą. Istotnym przedmiotem etyki lekarskiej jest także stosunek do innych przedstawicieli stanu lekarskiego podyktowany przez obowiązek chronienia ich dobrego imienia, czyli raz więcej chronienia autorytetu całej korporacji.

II. PRAKTYKA MEDYCZNA I ETYKA MEDYCZNA

Jak długo praktyka lekarska posiada postać „prostych” i doraźnych zabiegów, ich skuteczność jest ograniczona, a zasadniczym podmiotem jest sam lekarz, tak długo przedstawione zasady postępowania są wystarczające. W drugiej połowie XVIII wieku, a już wyraźnie w XIX wieku, w medycynie zaczęły się dokonywać poważne przeobrażenia. Były one efektem szybkiego rozwoju nauk biologicznych, medycznych i technicznych. Znaczące postępy czyni biologia i fizjologia człowieka, a także wiedza na temat podstaw zdrowego życia. W tym kontekście bardzo duże znaczenie mają odkrycia z zakresu higieny, żywienia i odpoczynku, a także mikrobiologii, bakteriologii, wirusologii i chorób zakaźnych.

Bakterie zostały wprawdzie odkryte już w 1686 roku przez holenderskiego przyrodnika Antoniego van Leeuwenhoeka, ale w 1838 roku niemiecki lekarz, ginekolog, przyrodnik i zoolog, Christian Gottfried Ehrenberg (1795-1876), poczynił dalsze ważne kroki i nazwał je bakteriami (z języka greckiego *bak-*

¹⁶ Nie brak jednak opinii próbujących dopatrzeć się źródła dla tych zasad, a nawet samej *Przysięgi* w filozoficznej etyce pitagorejskiej (V-III w. przed Ch.), w jej idei świętości życia i obowiązku jego poszanowania (por. H. E. S i g e r i s t. *A History of Medicine*. New York: Oxford University Press 1960 s. 303; S p i n s a n t i. *Vita fisica* s. 129-135).

t̄erion – „pałeczka”). Autorami ważnych odkryć w tej materii byli następnie Ludwik Pasteur (1822-1895) i Robert Koch (1843-1910). Z kolei w 1892 r. rosyjski uczoney Dmitri Josifowich Ivanovski (1864-1920) uzyskał pierwsze przesłanki sugerujące istnienie wirusów. Zostały one wyizolowane po raz pierwszy w 1927 roku przez C. G. Vinsona i A. W. Petre’a.

W tym samym czasie medycyna zaczyna dysponować coraz to doskonalszymi specyfikami profilaktycznymi, terapeutycznymi, wzmacniającymi. Na podkreślenie zasługuje, między innymi, odkrycie witamin (1897) i antybiotyków, w tym pierwszego z nich – penicyliny (w 1927 przez Fleminga). Z kolei rozwój anestezjologii (pierwsze zastosowanie eteru w 1842; pierwsze uśpienie chloroformowe zastosowano w 1847 roku) i antyseptyki (od 1867 roku) umożliwiło rozwój nowoczesnej chirurgii¹⁷.

Drugi filar dynamicznego rozwoju medycyny to znaczący postęp w zakresie nauk fizycznych i technicznych. Dzięki nim medycyna korzysta z coraz doskonalszych narzędzi badawczych, wspomagających i manipulacyjnych. Ważnym wydarzeniem było, między innymi, wprowadzenie do badań promieni rentgenowskich (odkrytych w 1895 roku przez W. C. Röntgena), a następnie promieniowania jądrowego (odkrytego w 1896 roku przez A. H. Becque-rela; pierwsze próby wykorzystania w medycynie miały miejsce w latach dwudziestych XX wieku, ale przełom od 1934 roku), zastosowanie sztucznego respiratora (opatentowanego przez Philipa Drinkera z Uniwersytetu Harvarda w Cambridge koło Bostonu w 1848 roku, a w październiku 1928 roku po raz pierwszy zastosowanego w dziecięcym szpitalu w Bostonie – tzw. żelazne płuco), dializatora (zbudowanego w 1912 r., a w 1943 r. W. J. Kolff z Holandii opatentował sztuczną nerkę), rozrusznika serca (pierwszy zewnętrzny rozrusznik serca zbudował John Hopps w 1950, a pierwszy wewnętrzny rozrusznik implantował 08.10.1958 Åke Senning, szwedzki kardiochirurg w Sztokholmie), ultrasonografu (USG; pierwsze próby w diagnostyce prowadzone były już w czasie II wojny światowej; praktycznie zostały zastosowane w szpitalnictwie na przełomie lat 60. i 70. XX wieku do diagnostyki płodu) i wykorzystanie izotopów promieniotwórczych w diagnozowaniu i leczeniu chorób, zwłaszcza nowotworowych (niedługo po odkryciu promieni X w 1895 roku i odkryciu radu przez Marię i Piotra Curie w 1902; pierwszy ośrodek leczenia radem nowotworów stworzono w 1906 roku).

¹⁷ Por. W. U. E c k a r t. *Illustrierte Geschichte der Medizin. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*. Berlin–Heidelberg: Springer-Verlag 2011² s. 139-143; S e y d a. *Dzieje medycyny w zarysie* s. 197-430; S z u m o w s k i. *Historia medycyny. Filozoficznie ujęta* s. 522-661.

Przedstawiony rozwój pozwala medycynie wypracować coraz bardziej zaawansowane metody lecznicze, w tym ingerujące głęboko w ludzką biologię i fizjologię. W efekcie medycyna nie zadowala się już terapią objawową, ale stara się leczyć choroby i stany patologiczne na poziomie ich przyczyn. Stąd otrzymuje ona już charakter przyczynowy (np. nie zadowala się niwelowaniem zewnętrznych objawów stanów zapalnych, czy poprawianiem złego samopoczucia człowieka chorego, ale stosuje leki blokujące rozwój tych stanów, na przykład niszcząc mikroby je wywołujące [np. sulfonamidy, antybiotyki], sięga po specyfiki wzmacniające organizm lub też wymuszające reakcje obronne, reguluje lub uzupełnia pracę gruczołów wydzielania wewnętrznego). Jednocześnie w coraz większym stopniu zaczyna zwracać uwagę na pozytywną ochronę zdrowia i życia człowieka, co stwarza podstawy dla rozwoju medycyny zapobiegawczej (prewencyjnej), a z drugiej strony rekonwalescencyjnej (naprawczej).

Ważnym czynnikiem sprzyjającym postępowi w medycynie jest rozwój instytucji naukowych i produkcyjnych pracujących na rzecz medycyny oraz równoległy rozwój struktur społecznych i politycznych. Medycyna przekracza bowiem ramy prostej, traktowanej indywidualnie, sztuki lekarskiej i coraz bardziej przyjmuje kształt działania zespołowego, warunkowanego poparciem społecznym i politycznym. Upowszechniają się publiczne szkoły i uczelnie medyczne. Rozwija się szpitalnictwo, przychodnie, sanatoria, a także wewnętrzne struktury służby zdrowia. Zaczynają funkcjonować ubezpieczenia i fundusze zdrowotne, które umożliwiają szerokiemu gronu pacjentów korzystanie z niejednokrotnie kosztownych form opieki zdrowotnej. Działalność ta zakłada rozwój instytucji państwowych, finansowych (np. ubezpieczeniowych) i prawa regulującego funkcjonowanie lecznictwa i służby zdrowia. W rezultacie rozwój medycyny zakłada odpowiednią politykę społeczną i zdrowotną prowadzoną przez państwo.

Taki obraz medycyny pozwala zrozumieć, że podmiotem bezpośrednim etyki medycznej nie jest już tylko sam lekarz, ale często są nim zespoły medyczne, pracownicy służby zdrowia oraz sam pacjent. Troska o zdrowie zakłada bowiem ich współodpowiedzialność i czynne współdziałanie. Z kolei przedmiotem etyki medycznej w sensie ścisłym jest konkretny akt medyczny, jego forma, cel, skutki, stosowane metody i środki. Ze strony pacjenta tym przedmiotem jest jego stosunek do własnego zdrowia oraz jakość współdziałania z zespołem prewencyjnym, terapeutycznym czy też rekonwalescencyjnym.

W znaczeniu szerszym podmiotem etyki medycznej są przedstawiciele struktur warunkujących działanie zespołów medycznych i szeroko rozumianej służby zdrowia, a więc przedstawiciele nauk przyrodniczych, medycznych

i technicznych, a także instytucji społeczno-politycznych odpowiedzialnych za kształt służby zdrowia, za jej kondycję materialną i intelektualną, za zdrowotne warunki życia społeczeństwa. Do grona tych podmiotów należy również zaliczyć twórców prawa normującego funkcjonowanie sfery zdrowia publicznego i gwarantującego zaspokojenie potrzeb zdrowotnych obywateli, w tym możliwość korzystania z prawa do opieki zdrowotnej. Z kolei przedmiotem dalszym etyki medycznej jest troska wspomnianych wyżej osób o kształt i funkcjonowanie opieki zdrowotnej, zwłaszcza jeśli chodzi o cele wyznaczane badaniom i eksperymentom medycznym, produkcję czy dystrybucję środków medycznych, koszty leczenia i zasady ich finansowania, a także decyzje, które na różnych szczeblach życia politycznego, gospodarczego i naukowego dotyczą kwestii zdrowia publicznego i opieki zdrowotnej.

Prawdziwym wyzwaniem dla refleksji etycznej nad praktyką medyczną jest określenie podstaw jej oceny. W przypadku prostych działań wystarczającym kryterium jest – podobnie jak w przypadku etyki lekarskiej – dobro pacjenta w zakresie jego zdrowia – *salus aegroti suprema lex*. W wymiarze społecznym jest nim zdrowotny dobrostan obywateli, jako element społecznie możliwego do zagwarantowania poziomu „jakości ich życia”. W tym wymiarze niezbywalnym kryterium jest zasada sprawiedliwości społecznej w dostępie do świadczeń i środków medycznych.

Ze względu na zaawansowany charakter wielu praktyk medycznych i rozległy zakres ingerencji w strukturę psychosomatyczną człowieka, powyższe zasady o charakterze ogólnym domagają się nierzadko uszczegółowienia. Stąd w refleksji etycznej ważną rolę odgrywają takie zasady, jak obowiązek maksymalnego poszanowania biologiczno-anatomicznej integralności pacjenta (przez co zostaje wykluczone niekonieczne okaleczanie na poziomie anatomicznym i fizjologicznym – *primum non nocere*) i minimalizowanie ryzyka (ryzyko związane z podjętym działaniem nie może być większe niż przewidywane negatywne skutki zaniechania tego działania). W konkretnych rozstrzygnięciach bardzo pomocna jest także dobrze zinterpretowana *zasada solidarności, czynu o podwójnym skutku, całościowości, proporcjonalności*¹⁸. W partykularnych przypadkach niedostatku środków czy ograniczonych możliwości leczenia (np. niedostatek dializatorów, niedostatek pracowników służby zdrowia) pomocną rolę może pełnić *zasada porządku miłości*. Pozwala ona

¹⁸ Por. J. W r ó b e l. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków: Wyd. SCJ 1999 s. 261-436; Z. G r a b c z a k. *Problematyka etyczna patologii ciąży. Studium w świetle współczesnego nauczania Kościoła*. Lublin: TN KUL 2005 s. 119-184.

rozstrzygnąć dylematy związane z pierwszeństwem dostępu do środków czy terapii¹⁹.

Ocena etyczna poczynań medycyny domaga się również szczególnych rozwiązań i strategii w przypadku ingerencji wykraczających poza ramy klasycznej pomocy medycznej (ściśle terapeutycznej), naruszających integralność człowieka (np. sterylizacja), mających charakter manipulacji na ciele lub psychice człowieka (np. niektóre typy chirurgii plastycznej, doping, narkotyki, hormonalna antykoncepcja), kiedy osoba korzystająca ze świadczeń służby zdrowia nie jest już pacjentem w sensie ścisłym, ale klientem, a lekarz usługodawcą.

Skrótowo przedstawiona sytuacja jeszcze bardziej się komplikuje w przypadku prób wypracowania konsensusu etycznego w społeczeństwach pluralistycznych, w przypadku rozwiązań prawnych abstrahujących od klasycznych norm deontologicznych (poczynając od zasad *salus aegroti suprema lex* i *primum non nocere*), czy też w przypadku prób ukształtowania opinii społecznej przez określone grupy lobbystyczne (za którymi przeważnie stoi przemysł farmakologiczny, zwolennicy struktur kultury antysolidarnościowej czy ideologii anty-life²⁰) i rozwiązań prawnych nieuznających wartości uniwersalnych czy też prawa naturalnego. W powyższych sytuacjach tworzy się różne koncepcje etyki medycznej, w tym nierzadko rozwiązania o charakterze pragmatycznym i utylitarystycznym²¹.

W społeczeństwach nowoczesnych przedstawione wyżej zasady i rozwiązania otrzymują przeważnie społeczne uprawomocnienie na drodze normalizacji

¹⁹ Jak trudne i złożone mogą to być dylematy, ukazuje np. P. Ramsey (*Pacjent jest osobą*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1977 s. 275-314). Por. także G r a b c z a k. *Problematyka etyczna patologii ciąży* s. 179-181.

²⁰ Por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995 nr 12: „jest również prawdą, że stoimy tu wobec rzeczywistości bardziej rozległej, którą można uznać za prawdziwą strukturę grzechu: jej cechą charakterystyczną jest ekspansja kultury antysolidarystycznej, przybierającej w wielu wypadkach formę autentycznej «kultury śmierci». Szerzy się ona wskutek oddziaływania silnych tendencji kulturowych, gospodarczych i politycznych, wyrażających określoną koncepcję społeczeństwa, w której najważniejszym kryterium jest sukces. Rozpatrując całą sytuację z tego punktu widzenia, można mówić w pewnym sensie o wojnie silnych przeciw bezsilnym: życie, które domaga się większej życzliwości, miłości i opieki, jest uznawane za bezużyteczne lub traktowane jako niezdolny ciężar, a w konsekwencji odrzucane na różne sposoby. Człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub – po prostu – samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób bardziej uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo którego należy wyeliminować. Powstaje w ten sposób swoisty «spisek przeciw życiu». Wciąga on nie tylko pojedyncze osoby w ich relacjach indywidualnych, rodzinnych i społecznych, ale sięga daleko szerzej i zyskuje wymiar globalny, naruszając i niszcząc relacje łączące narody i państwa”.

²¹ Por. W r ó b e l. *Medyczna etyka* kol. 421-425.

prawnej. Szczególną rolę pełnią w niej partykularne artykuły konstytucji i kodeksów (w tym lekarskich), ustawy, rozporządzenia, dekrety. Prawo to koncentruje się zasadniczo na wyznaczeniu standardów w relacjach lekarza z pacjentem, w tym wolności sumienia lekarza, autonomii pacjenta, zachowania tajemnicy zawodowej, ochrony człowieka w badaniach medycznych, poszanowania przekonań religijnych pacjenta, zasad wykonywania zawodu i prawnej odpowiedzialności lekarza²².

III. INGERENCJE BIOMEDYCZNE I BIOETYKA (ETYKA BIOMEDYCZNA)

Mniej więcej od połowy XX wieku w medycynie dokonuje się kolejny przełom jakościowy, wychodzący poza ramy wyznaczone dotychczas przez sztukę lekarską i praktykę medyczną. Momentem uznawanym za początek nowej epoki jest rok 1953, kiedy to Francis H. C. Crick oraz Jonas D. Watson przedstawili model strukturalny i funkcjonalny kwasu dezoksyrybonukleinowego (DNA). Z kolei w 1970 r. amerykański naukowiec Hamilton Smith odkrył i scharakteryzował enzymy restrykcyjne, a więc naturalne enzymy stanowiące podstawowe narzędzie inżynierii genetycznej, której początki sięgają 1973 roku. Odkrycie to otwiera drogę do terapii genowych, a także do manipulacji genetycznych. Nie brakuje również wizjonerów, którzy marzą o ulepszaniu człowieka i genetycznym programowaniu jego możliwości zgodnie z określonym paradygmatem.

W połowie XX wieku opracowano hormonalną pigułkę antykoncepcyjną i na początku lat sześćdziesiątych wprowadzono ją na rynek. Odtąd człowiek jest w stanie manipulować ludzką płodnością.

Od końca XVIII wieku prowadzi się próby z zapłodnieniem wewnątrzustrojowym. W 1790 roku szkocki lekarz John Hunter przeprowadził pierwszy w historii udany zabieg inseminacji kobiety, wykorzystując w nim gamety jej męża. Z kolei w 1884 r. dr William Pancoast przeprowadził z powodzeniem pierwszy zabieg o charakterze heterologicznym. Jednak dopiero od lat czter-

²² Por. np. M. S a f j a n. *Prawo i medycyna*. Warszawa: Oficyna Naukowa 1998; A. H u k. *Tajemnica zawodowa lekarza w polskim procesie karnym*. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC 2006; *Tajemnica lekarska: materiały z posiedzenia Komisji Etyki Lekarskiej w dniu 15.11.1993*. Red. I. Kleszczowa. Kraków: PAU 1994; Z. M a r e k. *Błąd medyczny. Odpowiedzialność etyczno-deontologiczna i prawna lekarza*. Kraków: Wydawnictwo Medyczne 2007; E. Z i e l i Ń s k a. *Odpowiedzialność zawodowa lekarza i jej stosunek do odpowiedzialności karnej*. Warszawa: „Liber” 2001; M. S o ś n i a k. *Cywilna odpowiedzialność lekarza*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze 1989.

dziestych XX wieku prowadzi się intensywne badania nad opanowaniem technik prokreacji pozaustrojowej. Prym wiodą dwa zespoły badawcze: angielski z siedzibą w Cambridge i Manchester (prof. Robert Geoffrey Edwards, fizjolog z Physiological Laboratory w Cambridge, Patrick Christopher Steptoe, ginekolog i położnik, pionier w laparoskopii, z „Bourn Hall Clinic” w Cambridge, B. Bavister z Oldham and District General Hospital z Lancashire) oraz australijski z Monash University w Melbourne (prof. A. O. Trounson, C. Wood, A. Lopata). W końcu 25 lipca 1978 roku, w Anglii, przychodzi na świat Luisa Brown, pierwsze dziecko z probówki. Sukces ten okupiono uśmierceniem w doświadczeniach około setki ludzkich embrionów²³.

5 lipca 1996 przychodzi na świat owca Dolly, pierwszy ssak stworzony metodą klonowania. Naukowcy wycofali się z dalszych prac nad tą metodą po odkryciu naturalnej bariery na poziomie genetycznym, która ją istotnie komplikuje. Trudną do pokonania przeszkodę stanowi fenomen piętnowania genów, będący przyczyną poważnych błędów w układzie genowym sklonowanej istoty. Poważną przeszkodę stanowi również skracanie się telomerów w procesie podziału komórkowego, wiek sklonowanej istoty jest powiększony o wiek dawcy jądra komórkowego. Wspomniana owca Dolly przeżyła sześć i pół roku. W końcu uspiono ją 14 lutego 2003 r. z powodu poważnych problemów zdrowotnych, m.in. rozwijającego się raka płuc²⁴.

Od połowy XX wieku praktykuje się diagnozę prenatalną, a później także preimplantacyjną²⁵ i prepoczęciową. Za nestora diagnozy prenatalnej uważa się profesora położnictwa i ginekologii na uniwersytecie w Glasgow, Iana Donalda. Wprowadził on do medycyny, w tym do położnictwa, echosondę, a w 1958 r. opublikował artykuł, w którym opisał nieinwazyjne badanie ludzkiego płodu²⁶. Na przełomie lat 60. i 70. XX wieku w diagnostyce prenatalnej zostały upowszechnione ultrasonografy. W późniejszym okresie opracowano metody

²³ Por. J.-L. B r u g u è s. *La fécondation artificielle. Au crible de l'éthique chrétienne*. Paris: Fayard 1989; A. B o m p i a n i. *Le tecniche di fecondazione assistita: una rassegna critica*. Milano: Vita e Pensiero 2006.

²⁴ Por. *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*. Red. B. Chyrowicz. Lublin: TN KUL 1999.

²⁵ Taką diagnozę przeprowadzono po raz pierwszy w 1991 roku w Wielkiej Brytanii (por. A. P r z y ł u s k a F i s z e r. *Problem diagnostyki preimplantacyjnej*. (Wokół diagnostyki preimplantacyjnej 20.03–3.04.2009). http://www.ptb.org.pl/pdf/przyluska_reimplantacja_1.pdf, s. 2 (dostęp: 29.10.2012).

²⁶ Por. J. D o n a l d. *The Investigation of Abdominal Mass by Pulsed Ultrasound*. „Lancet” 1958 s. 188-195; także J. D a n g e l. *Diagnostyka prenatalna – mity i rzeczywistość*. „Nauka” 2007 nr 3 s. 31-47.

diagnostyki inwazyjnej, które są w stanie precyzyjnie określić stan zdrowia rozwijającego się dziecka.

Od drugiej połowy XX wieku rozwija się transplantologia. Pierwszy udany zabieg przeszczepienia nerki między bliźniakami monozygotycznymi przeprowadził w 1954 roku Joseph Murray w szpitalu Uniwersytetu Harvarda w Bostonie. W Polsce pierwszy taki zabieg wykonał 26 stycznia 1966 roku profesor J. Nie-lubowicz. Rozwój tego typu zabiegów był możliwy dzięki postępowi w zakresie chirurgii, aseptyki i anestezji, a także dzięki wcześniejszemu odkryciu grup krwi, antygenów zgodności komórkowej (HLA) oraz leków immunosupresyjnych. W pewnym momencie zaczęto przedstawiać propozycje stosowania ksenotransplantów (organów i tkanek pobranych od zwierząt). Z propozycji tej wycofano się jednak (być może tylko czasowo) z powodu barier stwarzanych przez różnice gatunkowe oraz z powodu dużego niebezpieczeństwa zakażenia człowieka wirusami zwierzęcymi. Równoległe zaczęto stosować, przynajmniej doraźnie, z różnym stopniem powodzenia, implanty sztuczne²⁷.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, przy okazji badań nad nowotworami, zwłaszcza przyczyn przerzutów, specjaliści wpadają na trop komórek macierzystych. Faktycznie zostają one odkryte w 1963 r. przez amerykańskich uczonych w szpiku kostnym myszy. Od 1981 r. naukowcy hodują je w sztucznych warunkach. Jednocześnie zostają poznane ich możliwości w kontekście badań nad mechanizmami specjalizowania się komórek tworzących dorosły organizm, w tym człowieka. W 1998 r. udaje się Jamesowi Thomsonowi wyhodować ludzkie komórki macierzyste, pobierając je z dziesięciodniowych embrionów²⁸. Jeżeli udałoby się zawiązać procesami specjalizowania się omawianych komórek, to otwartaby się droga do nowego skoku jakościowego w medycynie terapeutycznej. Powstałyby praktycznie nieograniczone możliwości leczenia większości chorób somatycznych na drodze regeneracji tkanek i organów, co częściowo udało się już zrealizować²⁹. Takie oczekiwania można dziś wiązać wyłącznie z wykorzystaniem komórek macierzystych dorosłych, gdyż komórki macierzyste embrionalne wykazują bardzo dużą podatność do nowo-

²⁷ Por. *Transplantologia kliniczna*. Red. W. Rowiński, J. Wałaszewski, L. Pączek. Warszawa: PZWL 2004; E c k a r t. *Illustrierte Geschichte der Medizin* s. 155-160.

²⁸ Por. E c k a r t. *Illustrierte Geschichte der Medizin* s. 330-331.

²⁹ Por. J. W r ó b e l. *Komórki macierzyste: nadzieje i troski*. „Roczniki Teologiczne” 50:2003 z. 3 s. 113-129; t e n ż e. *Etyczne aspekty technik biomedycznych opartych na komórkach macierzystych*. „Bioetyczne Zeszyty Pediatry” 2003-2004 nr 1 s. 76-85; Ch. T. S c o t t. *Czas komórek macierzystych. Krótki wstęp do nadchodzącej medycznej rewolucji*. Gliwice: CKA 2008; G. K o s s. *Komórki życia i śmierci. Etyczna ocena pozyskiwania ludzkich komórek macierzystych*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2006.

tworzenia, inicjując w organizmie biorcy rozwój potworniaków, czyli wielotkankowych nowotworów³⁰.

Udoskonalone metody reanimacji pozwalają podtrzymywać życie ludzkie poza naturalne granice. Od 1937 r. C. Beck zaczął stosować defibrylację elektryczną serca. W 1960 r. metodę tę udoskonalili W. Kouwenhoven i od tego czasu jest ona powszechnie stosowana w zabiegach reanimacyjnych. Od 1952 r. duński lekarz, B. Ibsen, wprowadza wymuszoną wentylację płuc oraz intubację tchawicy. Procesy życiowe można też podtrzymywać za pomocą odpowiednich środków farmakologicznych³¹.

Na przełomie XX i XXI wieku został zrealizowany z sukcesem „projekt poznania ludzkiego genomu” (Human Genome Project; HUGO Project). Decyzja o realizacji tego projektu została podjęta w 1990 roku przez Departament Energii USA oraz Narodowe Instytuty Zdrowia USA. Projekt zakończono 14 kwietnia 2003 roku, kiedy opublikowano dokument potwierdzający zakończenie sekwencjonowania 99% genomu liczącego około 20-25 tys. (aktywnych) genów. Zrealizowanie tego projektu umożliwiło rozwój nowych metod badawczych ułatwiających działania terapeutyczne, ale jednocześnie stworzyło przestrzeń dla rozwoju medycyny predykatywnej, stając się źródłem nowych dylematów medycznych, etycznych, prawnych i społecznych³².

Równoległe do przedstawionego postępu rozwijane są bardzo użyteczne biotechnologie. W swej istocie wykorzystują one żywe organizmy lub ich składniki w celach eksperymentalnych, terapeutycznych i manipulacyjnych. Są one używane do produkcji środków medycznych i biomedycznych (choć nie tylko), na przykład do produkcji leków w postaci białek rekombinowanych, sztucznej insuliny, interferonu, sztucznych hormonów, antybiotyków. Są także wykorzystywane we wczesnym wykrywaniu wad genetycznych i rozwojowych,

³⁰ Por. np. P. S. K n o e p f l e r. *Deconstructing Stem Cell Tumorigenicity: A Roadmap to Safe Regenerative Medicine*. „Stem Cells” 2009 t. 27 nr 5 s. 1050-1056; G. R. M a r t i n. *Isolation of a Pluripotent Cell Line from Early Mouse Embryos Cultured in Medium Conditioned by Teratocarcinoma Stem Cells*. PNAS [„Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America”] 1981 nr 12 (78) s. 7634-7638; M. I. S h e r m a n, R. A. M i l l e r, C. B. R i c h t e r. *Histologic Analyses of Experimental Tumors from Mouse Blastocyst-Derived Cell Lines*. „Journal of the National Cancer Institute” 1977 nr 4(58) s. 993-1002.

³¹ Por. *Przedłużanie życia jako problem moralny*. Red. B. Chyrowicz. Lublin: TN KUL 2008.

³² Por. J. W r ó b e l. *Konsekwencje moralne poznania genomu człowieka*. „Roczniki Teologiczne” 48:2001 z. 3 s. 151-165.

czy też w hodowli komórek, tkanek i narządów stosowanych w zabiegach transplantacyjnych³³.

Przedstawione projekty i ich praktyczna realizacja dały początek biomedycynie. Już samo określenie jakościowo nowych form praktyki lekarsko-medycznej – biomedycyna – sugeruje, iż w istotnej mierze przekracza ona dotychczasowy przedmiot praktyki, którym jest ludzkie zdrowie (prewencja, terapia, wzmocnienie, rekonwalescencja) i sięga w sferę procesów stojących u podstaw ludzkiego życia lub na te procesy w poważnej mierze wpływa (bio-medycyna – medycyna życia, medycyna procesów życiowych), a nierzadko w tych ingerencjach korzysta również z najnowszych osiągnięć biotechnologii.

Konsekwentnie biomedycyna próbuje ingerować w początki ludzkiego życia, inicjując właściwe dla niego procesy lub je przerywając, prowadzi preselekcję cech mającego się urodzić człowieka (np. eksperymentując na genotypie lub dobierając gamety, w tym określające płeć)³⁴, kontroluje biologiczną jakość gamet i życia poczętej istoty ludzkiej (diagnoza prepoczęciowa, preimplantacyjna, prenatalna)³⁵, a także wyznacza minimalne kryteria tej jakości uznawane przez określone gremia za niezbędne do korzystania z prawa do życia (np. aborcja czy eutanazja dzieci nieuleczalnie chorych lub z wrodzonymi wadami).

W okresie pełni życia, a więc od chwili urodzenia do czasu zanikania procesów witalnych (czy to w wyniku choroby, traumatycznych uszkodzeń, czy też degeneracji starczych) próbuje sterować zachodzącymi w nim biologicznymi procesami, a niekiedy usiłuje im nadać nowe jakości (np. chirurgia plastyczna, wzmocnienia), wymieniać zespoły funkcjonujące patologicznie i zagrażające życiu (np. transplantacje) lub zastępować je systemami obcymi (tkankami pochodzenia odzwierzęcego czy też organami sztucznymi). Stara się leczyć niektóre choroby na poziomie zaburzeń i zmian genetycznych (np. inżynieria genetyczna, terapie genowe). W najnowszych propozycjach próbuje się sięgać do samych

³³ Por. np. *Podstawy biotechnologii*. Red. C. Ratledge, B. Kristiansen. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011; *Biotechnologia*. W: *Wielka Encyklopedia Medycyny*. T. 3. Warszawa: Editorial Planeta DeAgostini 2011 s. 148-151; *Biotechnologia medyczna*. W: *Komitet Biotechnologii PAN*. [Http://www.kbiotech.pan.pl/index.php?option=com_kontent &view=article&id=73&Itemid=61](http://www.kbiotech.pan.pl/index.php?option=com_kontent&view=article&id=73&Itemid=61) (dostęp: 29.10.2012).

³⁴ Por. M. G a w ę c k a - S z c z y g i e l, M. K u r p i s z. *Regulacja płci – część pierwsza: Frakcjonowanie ludzkich plemników X i Y*. „Kliniczna Perinatologia i Ginekologia” 1996 t. 17 s. 192-197; M. G a w ę c k a - S z c z y g i e l, M. K u r p i s z. *Regulacja płci – część druga: Detekcja ludzkich plemników X i Y*. „Kliniczna Perinatologia i Ginekologia” 1996 t. 17 s. 198-202.

³⁵ Por. *Diagnostyka prenatalna z elementami perinatologii*. Red. M. Wielgoś. Gdańsk: Via Medica 2009.

źródeł inicjacji i programowania komórek tworzących tkanki i organy (np. terapie oparte na komórkach macierzystych).

W okresie końcowym próbuje się wyznaczać granice ludzkiego życia. W niektórych przypadkach wymusza się procesy życiowe i sztucznie się je podtrzymuje. W innych przypadkach wyznacza się ich kres, podejmując czynności zabójcze lub eutanatyczne, czy to aktywne czy też pasywne.

Przedstawione typy działań pozwalają określić specyfikę ingerencji biomedycznych. Podczas gdy sztuka lekarska koncentruje się na poziomie objawowym, praktyka medyczna na poziomie przyczynowym, to biomedycyna na poziomie tuningowym. W praktyce ingerencje te w wymiarze pozytywnym mają na celu skutki prewencyjne, terapeutyczne, korekcyjne i rekonwalescencyjne (podobnie jak klasyczna sztuka lekarska i praktyka medyczna), jednak starają się je osiągać (kiedy to konieczne) za pomocą ingerencji sięgających bezpośrednio w głębokie pokłady struktury somatycznej człowieka. Niekiedy ograniczają się do doprowadzenia określonej struktury somatycznej na poziomie jej pierwszych komponentów do stanu uznanego z klinicznego punktu widzenia za prawidłowy. W innych (koniecznych) przypadkach zastępuje ją również możliwymi zamiennikami (odzwierzęcymi lub sztucznymi). Natomiast w wymiarze negatywnym posuwa się do ingerencji manipulacyjnych, próbując nadać tej strukturze nowe, arbitralnie określone jakości, a w skrajnych przypadkach wyznaczając człowiekowi kres życia.

Tak przedstawiającemu się obrazowi biomedycyny towarzyszą niespotykane wcześniej dylematy etyczne, które dały początek powstaniu i dynamicznemu rozwojowi bioetyki, którą – zgodnie z logiką wcześniej omówionych dwóch pokrewnych powiązań – można również nazwać *etyką biomedyczną*³⁶. Jej początki sięgają 1971 roku, a za autorów pojęcia uważa się Van Rensselaera Pottera (1911-2001) i Andre Hellegersa (1926-1979)³⁷. Obok ogólnie zarysowanych projektów i praktyk z zakresu biomedycyny w kręgu refleksji bioetycznej pojawiają się również partykularne problemy szczegółowe, które przeważnie są obce etyce lekarskiej i etyce medycznej, a które nierzadko stanowią podstawę dalszych rozstrzygnięć bioetycznych. Dotyczą one, między innymi, określenia początków życia konkretnego człowieka i statusu ludzkiego embrionu³⁸, eks-

³⁶ Tak ją nazywa m.in. Elio Sgreccia (w tytule pierwszego tomu swojego podręcznika *Manuale di bioetica*. T. 1: *Fondamenti ed etica biomedica*. Milano: Vita e Pensiero 2007⁴) oraz Sandro Spinsanti (*Etica bio-medica*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1987).

³⁷ Por. W. B o ł o z. *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*. Warszawa: Wydawnictwa ATK 1997 s. 21-26.

³⁸ Por. np. J. W r ó b e l. *Kiedy ciało może przyjąć duszę*. „W drodze” 1990 nr 3(199)

perymentu biomedycznego, możliwości i zakresu „ulepszania” człowieka³⁹, zdefiniowania wyznaczników tożsamości człowieka⁴⁰, stosowania inżynierii genetycznej, testów genetycznych i terapii genowych⁴¹, transferu informacji genetycznej między człowiekiem i zwierzętami oraz implantowania w człowieku elementów odzwierzęcych, a w zwierzętach elementów odczłowieczych⁴², neurochirurgicznych i transplantacyjnych ingerencji w strukturę mózgową (dziś odeszła ona już od transferu neuronowej tkanki⁴³, ale próbuje wykorzystać komórki macierzyste czy też elektrody umożliwiające odbieranie określonych bodźców), wyznaczania kryteriów śmierci mózkowej oraz określenia momentu śmierci człowieka⁴⁴, zaprzestania uporczywej terapii oraz granicy między zaniechaniem leczenia i eutanazją pasywną.

W refleksji bioetycznej – podobnie jak w przypadku etyki lekarskiej i medycznej – pojawia się pytanie o podstawy oceny moralnej dokonywanych ingerencji czy też planowanych projektów. I tutaj w zakresie prostych celów ingerencji biomedycznej aktualność zachowują kryteria i zasady skrótkowo przedstawione w czasie omawiania etyki lekarskiej i medycznej. Zasady te nie wystarczają jednak dla oceny całej gamy dopiero co przedstawionych praktyk i projektów biomedycznych. Sformułowanie zasad (specyficznych kryteriów), będących w stanie rozwiązać pojawiające się problemy moralne, domaga się głębokiej analizy odnoszącej się do określonego systemu filozoficzno-antropologicznego, a niekiedy również nieodzownie do przesłanek teologicznych i teologicznomoralnych⁴⁵. To na tej podstawie człowiek jest w stanie odpowiedzieć na pytanie,

s. 19-29; R. O t o w i c z. *Etyka życia*. Kraków: Wyd. WAM 1998 s. 147-204; A. M u s z a l a. *Embryon ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*. Kraków: Wyd. WAM 2009.

³⁹ Por. np. T. K r a j. *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*. Kraków: Wyd. św. Stanisława BM 2010.

⁴⁰ Por. B. W ó j c i k. *Bioetyka i tożsamość człowieka*. Tarnów: Wyd. Biblos 2007.

⁴¹ Por. np. J. W r ó b e l. *Terapie genowe z perspektywy bioetycznej*. „Teologia i Moralność” 2010 t. 8 s. 7-24; J. K a p e l a n i s k a - P r e g o w s k a. *Prawne i bioetyczne aspekty testów genetycznych*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska 2011; *Diagnostyka prenatalna z elementami perinatologii*. Gdańsk: Via Medica 2009.

⁴² Por. np. *Biotechnologiczne i medyczne podstawy ksenotransplantacji*. Red. Z. Smorąg, R. Słomski, L. Cierpka. Poznań: Ośrodek Wydawnictw Naukowych 2006.

⁴³ Por. np. P. M o r c i n i e c. *Etyczne aspekty transplantacyjnej terapii chorób neurozwyrodnieniowych. Studium teologicznomoralne*. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 2000.

⁴⁴ Por. np. J. W r ó b e l. *Dyskusja wokół problemu śmierci mózkowej człowieka – dawcy organów. Między biologią, biomedycyną i filozofią*. „Roczniki Teologii Moralnej” 3(58): 2011 s. 153-178.

⁴⁵ Stąd nie brak opracowań bioetycznych o charakterze teologicznym, np. S. L e o n e.

kim jest człowiek i jakie postawy zakłada czynienie moralnego dobra. W kręgu myśli personalistycznej miejsce centralne zajmuje świętość ludzkiego życia i godność osobowa człowieka od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. Ona domaga się ukazania dla każdej ludzkiej istoty, dla jej jedności psychosomatycznej oraz podmiotowego traktowania jej w relacjach interpersonalnych.

Niemniej różnorodność opcji filozoficznych, antropologicznych, politycznych i pluralizm światopoglądowy owocują także mnogością systemów aksjologicznych i rozwiązań prawnych. W efekcie zobrazowanie aktualnego stanu bioetyki domaga się uwzględnienia różnych jej modeli⁴⁶. Ich wielość nie neguje jednak specyfiki bioetyki w jej relacji do etyki lekarskiej i medycznej.

*

Przedstawione wyżej analizy ukazały złożoność przedmiotu materialnego bioetyki. Jest on ukonstytuowany – jak już wyżej podkreślono – przez działania i ingerencje biomedyczne w całej ich różnorodności, poczynając od początków życia ludzkiego, przez jego pełnię, a skończywszy na ostatnich jego momentach. W sensie ścisłym tym przedmiotem nie są działania, które ze względu na ich naturę i zakres, stanowią treść sztuki lekarskiej i praktyki medycznej. Zgodnie z wcześniejszymi uwagami biomedycyna, mimo że chronologicznie najmłodsza i bazująca na najbardziej zaawansowanych z naukowego punktu widzenia technikach, nie kumuluje w sobie historycznie wypracowanych osiągnięć sztuki lekarskiej i praktyki medycznej, jakkolwiek w tych osiągnięciach znajdowała swoje inspiracje i z tych osiągnięć obficie czerpała, zwłaszcza w swych początkach. Stąd nie można utożsamiać biomedycyny z praktyką medyczną i ze sztuką

La prospettiva teologica in Bioetica. Acireale: Edizioni ISB 2002; G. F o r n e r o. *Bioetica cattolica e bioetica laica.* Milano: Bruno Mondadori Editori 2005; A. M a r i a n i. *Bioetica e teologia morale. Fondamenti per un'etica della vita.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003. Także prace zbiorowe, w których występują artykuły o charakterze teologicznym: *Bioethik. Philosophisch-Theologische Beiträge zu einem Brisanten Thema.* Köln: Verlag für Christliche Literatur Communio GmbH 1990; *Gottes Schöpfung. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1994 der Linzer Priesterkreises in Aigen/M.* Red. F. Breid. Steyr: W. Ennsthaler Verlag 1994; J.-M. T h é v o z. *Place de la théologie dans le débat bioéthique.* „Le Supplément” 1991 nr 178 s. 127-136; A. A u t i e r o. *Der Beitrag der Theologie zu einer Ethik in der Medizin.* „Arzt und Christ” 1991 nr 2 s. 104-114.

⁴⁶ Por. np. *Systemy bioetyki.* Red. T. Biesaga. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2003; S g r e c c i a. *Manuale di bioetica.* T. 1 s. 55-73; L. H o n n e f e l d e r, M. F u c h s. *Medizinische Ethik.* W: *Lexikon der Bioethik.* Red. W. Korff, L. Beck, P. Mikat. T. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998 s. 655-656.

lekarską, ani też używać zamiennie tych terminów. Każda z tych dziedzin ma własną, ściśle określoną specyfikę.

Ta autonomia przedmiotu materialnego każdej z omawianych dyscyplin stoi też u podstaw autonomii specyficznej dla każdej z tych dyscyplin refleksji etycznej. Stąd etyka lekarska zachowała swój status mimo wykształcenia się etyki medycznej, a wykształcenie się bioetyki nie podważyło aktualności etyki lekarskiej i medycznej. To, co je jednak jednoczy, to niezmiennosc i jedność wartości stojących u podstaw oceny moralnej właściwych dla nich czynów.

Swoją specyfikę ma też problem podmiotu bioetyki. W sensie ścisłym, podobnie jak w przypadku etyki lekarskiej i medycznej, jest nim każdy przedstawiciel biomedycyny (autor i współautor aktów biomedycznych), ale również przedstawiciele nauk pokrewnych, a zwłaszcza biotechnologii, których specyficznie ukierunkowana praca badawcza, odkrywcza, produkcyjna i konstrukcyjna umożliwia realizację przedstawionych w tej części projektów. W sensie szerokim tym podmiotem może być wyjątkowo każdy przedstawiciel służby zdrowia (w tym sztuki lekarskiej i praktyki medycznej), który doraźnie uczestniczy w ingerencjach biomedycznych lub w jakiejś mierze z tych środków korzysta, ewentualnie to korzystanie umożliwia.

Bardzo ważnym podmiotem, w o wiele większym stopniu niż w przypadku etyki lekarskiej i medycznej, są przedstawiciele instytucji prawodawczych, którzy stanowionymi normami prawnymi sankcjonują projekty i praktykę biomedyczną. Źródłem takich norm są kodeksy, konwencje, rekomendacje, ustawy, artykuły, dekrety uprawnionych osób fizycznych lub prawnych, tak w wymiarze prawa polskiego, jak i międzynarodowego, a zwłaszcza Unii Europejskiej⁴⁷. Przykładem mogą być wybrane artykuły Kodeksu Etyki Lekarskiej⁴⁸, a także (między innymi) Ustawa 1149 z 1 lipca 2005 r. *o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*⁴⁹, *Obwieszczenie Ministra Zdro-*

⁴⁷ Por. M. G r z y m k o w s k a. *Standardy bioetyczne w prawie europejskim*. Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer Polska 2009.

⁴⁸ Np. Uchwała Nr 5 Nadzwyczajnego VII Krajowego Zjazdu Lekarzy z dnia 20 września 2003 r. wprowadzająca zmiany w treści Kodeksu Etyki Lekarskiej regulujące między innymi takie kwestie biomedyczne, jak stosowanie eutanazji (Art. 31), pobieranie lub przeszczepianie komórek, tkanek i narządów (Art. 35), dotyczące genetyki lekarskiej, diagnostyki i terapii przedurodzeniowej (Art. 38, 3), uczestniczenia lekarza w procedurach klonowania ludzi dla celów reprodukcyjnych lub terapeutycznych (Art. 39a), przeprowadzania eksperymentów badawczych z udziałem człowieka w stadium embrionalnym (Art. 45, 2-3), kwestie dotyczące ludzkiego genomu (Art. 51h). Por. Naczelna Izba Lekarska. http://www.nil.org.pl/xml/nil/wladze/str_zl/zjazd7/kel.

⁴⁹ Por. W: Poltransplant. <http://www.poltransplant.org.pl/ustJednoli.html>.

wia w sprawie kryteriów i sposobu stwierdzenia trwałego nieodwracalnego ustania czynności mózgu z dnia 17 lipca 2007 roku⁵⁰.

Z międzynarodowych dokumentów o charakterze prawno-etycznym na odnotowanie zasługuje, między innymi, *Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie (Europejska Konwencja Bioetyczna)*⁵¹, *Dodatkowy Protokół do Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący zakazu klonowania istot ludzkich*⁵², *Dodatkowy Protokół do Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący transplantacji organów i tkanek pochodzenia ludzkiego*⁵³, *Dodatkowy Protokół do Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący biomedycznych badań*⁵⁴.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

J a n P a w e ł II: Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.

Kodeks Etyki Lekarskiej. Tekst jednolity z dnia 2 stycznia 2004 r., zawierający zmiany uchwalone w dniu 20 września 2003 r. przez Nadzwyczajny VII Krajowy Zjazd Lekarzy. Warszawa: Naczelna Izba Lekarska 2004. [Http://www.nil.org.pl/xml/nil/wladze/str_zl/zjazd7/ke1](http://www.nil.org.pl/xml/nil/wladze/str_zl/zjazd7/ke1).

Ustawa 1149 z 1 lipca 2005 r. o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów. W: Poltransplant. [Http://www.poltransplant.org.pl/ustJednoli.html](http://www.poltransplant.org.pl/ustJednoli.html).

⁵⁰ Por. W: Poltransplant. [Http://www.poltransplant.pl/Download/prawo/obw17072007_zal.pdf](http://www.poltransplant.pl/Download/prawo/obw17072007_zal.pdf).

⁵¹ (*Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine*). Uchwalona 04.04.1997, a przyjęta przez Komitet Ministrów w dniu 19 listopada 1996 roku. „Prawo i Medycyna” [Http://www.prawoimedycyna.pl/index.php?str=artykul&id=71](http://www.prawoimedycyna.pl/index.php?str=artykul&id=71) (dostęp: 29.10.2012). Por. T. B i e s a g a. *Europejska Konwencja Bioetyczna*. „Medycyna Praktyczna” 2006 nr 11-12 s. 24-28.

⁵² *Additional Protocol to the Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine, on the Prohibition of Cloning Human Beings* (uchwalony 12.01.1998; podpisany przez Polskę 07.05.1999). „Prawo i Medycyna”. [Http://prawoimedycyna.pl/index.php?id=73&str=artykul](http://prawoimedycyna.pl/index.php?id=73&str=artykul) (dostęp: 29.10.2012).

⁵³ *Additional Protocol to the Convention on Human Rights and Biomedicine Concerning Transplantation of Organs and Tissues of Human Origin* (uchwalony 24.01.2002). W: Council of Europe. Treaty Office. [Http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=186&CL=ENG](http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=186&CL=ENG) (dostęp: 29.10.2012).

⁵⁴ *Additional Protocol to the Convention on Human Rights and Biomedicine, Concerning Biomedical Research* (uchwalony 25.01.2005). W: Council of Europe. Treaty Office. [Http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/195.htm](http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/195.htm) (dostęp: 29.10.2012).

- Obwieszczenie Ministra Zdrowia w sprawie kryteriów i sposobu stwierdzenia trwałego nieodwracalnego ustania czynności mózgu z dnia 17 lipca 2007 roku. W: Poltransplant. [Http://www.poltransplant.pl/Download/prawo/obw_17072007_zal.pdf](http://www.poltransplant.pl/Download/prawo/obw_17072007_zal.pdf).
- Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie (Europejska Konwencja Bioetyczna). 04.04.1997. W: Prawo i Medycyna. [Http://www.prawoimedycyna.pl/index.php?str=artykul&id=71](http://www.prawoimedycyna.pl/index.php?str=artykul&id=71).
- Dodatkowy Protokół do Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący zakazu klonowania istot ludzkich. 12.01.1998. W: Prawo i Medycyna. [Http://prawoimedycyna.pl/index.php?id=73&str=artykul](http://prawoimedycyna.pl/index.php?id=73&str=artykul).
- Dodatkowy Protokół do Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący transplantacji organów i tkanek pochodzenia ludzkiego. 24.01.2002. W: Council of Europe. Treaty Office. [Http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=186&CL=ENG](http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=186&CL=ENG).
- Dodatkowy Protokół do Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie dotyczący biomedycznych badań. 25.01.2005. W: Council of Europe. Treaty Office. [Http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/195.htm](http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/195.htm).

II. Literatura etyczna, teologiczna i prawna

- A u t i e r o A.: Der Beitrag der Theologie zu einer Ethik in der Medizin. „Arzt und Christ” 1991 nr 2 s. 104-114.
- B i e s a g a T.: Europejska Konwencja Bioetyczna. „Medycyna Praktyczna” 2006 nr 11-12 s. 24-28.
- Bioethik. Philosophisch-Theologische Beiträge zu einem Brisanten Thema. Köln: Verlag für Christliche Literatur Communio GmbH 1990.
- B o ł o z W.: Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne. Warszawa: Wydawnictwa ATK 1997.
- B r u g è s J.-L.: La fécondation artificielle. Au crible de l'éthique chrétienne. Paris: Fayard 1989.
- Etyka i deontologia lekarska. Red. T. Kielanowski. Warszawa: PZWL 1985².
- F o r n e r o G.: Bioetica cattolica e bioetica laica. Milano: Bruno Mondadori Editori 2005.
- Gottes Schöpfung. Referate der «Internationalen Theologischen Sommerakademie 1994 der Linzer Priesterkreises in Aigen/M». Red. F. Breid. Steyr: W. Ennsthaler Verlag 1994.
- G r a b c z a k Z.: Problematyka etyczna patologii ciąży. Studium w świetle współczesnego nauczania Kościoła. Lublin: TNKUL 2005.
- G r z y m k o w s k a M.: Standardy bioetyczne w prawie europejskim. Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer Polska 2009.
- H o n n e f e l d e r L., F u c h s M. Medizinische Ethik. W: Lexikon der Bioethik. Red. W. Korff, L. Beck, P. Mikat. T. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998 s. 647-661.
- K a p e l a n i s k a - P r e g o w s k a J.: Prawne i bioetyczne aspekty testów genetycznych. Warszawa: Wolters Kluwer Polska 2011.
- K i e l a n o w s k i T.: Wprowadzenie do nauki o etyce i deontologii lekarskiej. W: Etyka i deontologia lekarska. Red. T. Kielanowski. Warszawa: PZWL 1985² s. 7-14.
- Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje. Red. B. Chyrowicz. Lublin: TN KUL 1999.
- K o s s G.: Komórki życia i śmierci. Etyczna ocena pozyskiwania ludzkich komórek macierzystych. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2006.
- K r a j T.: Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych. Kraków: Wyd. św. Stanisława BM 2010.

- L e o n e S.: La prospettiva teologica in Bioetica. Acireale: Edizioni ISB 2002.
- Lexikon der Bioethik. Red. W. Korff, L. Beck, P. Mikat. T. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998.
- M a r i a n i A.: Bioetica e teologia morale. Fondamenti per un'etica della vita. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003.
- M o r c i n i e c P.: Etyczne aspekty transplantacyjnej terapii chorób neurozwyrodnieniowych. Studium teologicznomoralne. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 2000.
- M u s z a l a A.: Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej. Kraków: Wyd. WAM 2009.
- O t o w i c z R.: Etyka życia. Kraków: Wyd. WAM 1998 s. 147-204.
- Przedłużanie życia jako problem moralny. Red. B. Chyrowicz. Lublin: TN KUL 2008.
- R a m s e y P.: Pacjent jest osobą. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1977.
- S g r e c c i a E.: Manuale di bioetica. T. 1: Fondamenti ed etica biomedica. Milano: Vita e Pensiero 2007⁴.
- S p i n s a n t i S.: Etica bio-medica. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1987.
- S p i n s a n t i S.: Vita fisica. W: Corso di morale. T. 2: Diakonia (Etica della persona). Red. T. Goffi, G. Piana. Brescia: Editrice Queriniana 1983 s. 127-267.
- Systemy bioetyki. Red. T. Biesaga. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2003.
- T h é v o z J.-M. Place de la théologie dans le débat bioéthique. „Le Supplément” 1991 nr 178 s. 127-136.
- W ó j c i k B. Bioetyka i tożsamość człowieka. Tarnów: Wyd. Biblos 2007.
- W r ó b e l J.: Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych. Kraków: Wyd. SCJ 1999.
- W r ó b e l J.: Dyskusja wokół problemu śmierci mózgowej człowieka - dawcy organów. Między biologią, biomedycyną i filozofią. „Roczniki Teologii Moralnej” 3(58):2011 s. 153-178.
- W r ó b e l J.: Etyczne aspekty technik biomedycznych opartych na komórkach macierzystych. „Bioetyczne Zeszyty Pediatrii” 2003-2004 nr 1 s. 76-85.
- W r ó b e l J.: Kiedy ciało może przyjąć duszę. „W drodze” 1990 nr 3(199) s. 19-29.
- W r ó b e l J.: Komórki macierzyste: nadzieje i troski. „Roczniki Teologiczne” 50:2003 z. 3 s. 113-129.
- W r ó b e l J.: Konsekwencje moralne poznania genomu człowieka. „Roczniki Teologiczne” 48:2001 z. 3 s. 151-165.
- W r ó b e l J. Lekarska etyka. W: Encyklopedia katolicka. T. 10. Red. E. Ziemann. Lublin: TN KUL 2004 kol. 702-709.
- W r ó b e l J. Medycyna. W: Encyklopedia katolicka. T. 12. Red. E. Ziemann. Lublin: TN KUL 2008 kol. 404-418.
- W r ó b e l J.: Medyczna etyka. W: Encyklopedia katolicka. T. 12. Red. E. Ziemann. Lublin: TN KUL 2008 kol. 420-432.
- W r ó b e l J. Terapie genowe z perspektywy bioetycznej. „Teologia i Moralność” 2010 t. 8 s. 7-24.

III. Literatura (bio)medyczna

- Biotechnologia medyczna. W: Komitet Biotechnologii PAN. [Http://www.kbiotech.pan.pl/index.php?option=com_kontent &view=article&id=73&Itemid=61](http://www.kbiotech.pan.pl/index.php?option=com_kontent&view=article&id=73&Itemid=61).
- Biotechnologia. W: Wielka Encyklopedia Medycyny. T. 3. Warszawa: Editorial Planeta DeAgostini 2011 s. 148-151.
- Biotechnologiczne i medyczne podstawy ksenotransplantacji. Red. Z. Smorąg, R. Słomski, L. Cierpka. Poznań: Ośrodek Wydawnictw Naukowych 2006.

- B o m p i a n i A.: Le tecniche di fecondazione assistita: una rassegna critica. Milano: Vita e Pensiero 2006.
- B r z e z i ń s k i T.: Wiedza o budowie i czynnościach organizmu ludzkiego. W: Historia medycyny. Red. T. Brzeziński. Warszawa: PZWL 1988 s. 95-129.
- B u j a ł o w s k a B.: Spontaniczny rozwój medycyny od empirii do medycyny kapłańskiej. Medycyna jako przedmiot kultu. W: Historia medycyny. Red. T. Brzeziński. Warszawa: PZWL 1988 s. 23-44.
- C h a r a k S a m h i t a: Most Complete and Authentic Ayurveda Book. [Http://www.charaka-samhita.com](http://www.charaka-samhita.com).
- D a n g e l J.: Diagnostyka prenatalna – mity i rzeczywistość. „Nauka” 2007 nr 3 s. 31-47.
- D ą b r o w s k a B.: Słownik medyczny łacińsko-polski. Warszawa: PZWL 1990.
- Diagnostyka prenatalna z elementami perinatologii. Red. M. Wielgoś. Gdańsk: Via Medica 2009.
- D o n a l d J.: The Investigation of Abdominal Mass by Pulsed Ultrasound. „Lancet” 1958 s. 188-195.
- D r y g u s A.: Dawne terapie. Lek i jego formy, sposoby wytwarzania i dystrybucji. W: Historia medycyny. Red. T. Brzeziński. Warszawa: PZWL 1988 s. 185-210.
- E c k a r t W. U.: Illustrierte Geschichte der Medizin. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. Berlin-Heidelberg: Springer-Verlag 2011².
- G a w ę c k a - S z c z y g i e ł M., K u r p i s z M.: Regulacja płci – część pierwsza: Frakcjonowanie ludzkich plemników X i Y. „Kliniczna Perinatologia i Ginekologia” 1996 t. 17 s. 192-197.
- G a w ę c k a - S z c z y g i e ł M., K u r p i s z M.: Regulacja płci – część druga: Detekcja ludzkich plemników X i Y. „Kliniczna Perinatologia i Ginekologia” 1996 t. 17 s. 198-202.
- Historia medycyny. Red. T. Brzeziński. Warszawa: PZWL 1988.
- H u k A.: Tajemnica zawodowa lekarza w polskim procesie karnym. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC 2006.
- K n o e p f l e r P. S.: Deconstructing Stem Cell Tumorigenicity: A Roadmap to Safe Regenerative Medicine. „Stem Cells” 2009 t. 27 nr 5 s. 1050-1056.
- M a r e k Z.: Błąd medyczny. Odpowiedzialność etyczno-deontologiczna i prawna lekarza. Kraków: Wydawnictwo Medyczne 2007.
- M a r t i n G. R.: Isolation of a Pluripotent Cell Line from Early Mouse Embryos Cultured in Medium Conditioned by Teratocarcinoma Stem Cells. PNAS [„Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America”] 1981 nr 12 (78) s. 7634-7638.
- M e u l e n b e l d G. J.: A History of Indian Medical Literature. T. 1A. Groningen: E. Forsten 1999-2000.
- Podstawy biotechnologii. Red. C. Ratledge, B. Kristiansen. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.
- P r z y ł u s k a - F i s z e r A.: Problem diagnostyki preimplantacyjnej. (Wokół diagnostyki preimplantacyjnej 20.03 – 3.04.2009). [Http://www.ptb.org.pl/pdf/przyluska_reimplantacja_1.pdf](http://www.ptb.org.pl/pdf/przyluska_reimplantacja_1.pdf).
- S a f j a n M.: Prawo i medycyna. Warszawa: Oficyna Naukowa 1998.
- S c o t t Ch. T.: Czas komórek macierzystych. Krótki wstęp do nadchodzącej medycznej rewolucji. Gliwice: CKA 2008.
- S e y d a B.: Dzieje medycyny w zarysie. Warszawa: PZWL 1977³.
- S h e r m a n M. I., M i l l e r R. A., R i c h t e r C. B.: Histologic Analyses of Experimental Tumors from Mouse Blastocyst-Derived Cell Lines. „Journal of the National Cancer Institute” 1977 nr 4(58) s. 993-1002.
- S i e ń k o w s k i E.: Chirurgia – etapy rozwoju. W: Historia medycyny. Red. T. Brzeziński. Warszawa: PZWL 1988 s. 185-210.

- S i g e r i s t H. E.: A History of Medicine. New York: Oxford University Press 1960.
- S i g e r i s t H. E.: On Hippocrates. „Bulletin of the History of Medicine” 1934 nr 2 s. 190-214.
- S o ś n i a k M.: Cywilna odpowiedzialność lekarza. Warszawa: Wydaw. Prawnicze 1989.
- S z u m o w s k i W.: Historia medycyny. Filozoficznie ujęta. Warszawa: Sanmedia 1994³.
- Tajemnica lekarska: materiały z posiedzenia Komisji Etyki Lekarskiej w dniu 15.11.1993. Red. I. Kleszczowa. Kraków: PAU 1994.
- Transplantologia kliniczna. Red. W. Rowiński, J. Wałaszewski, L. Pączek. Warszawa: PZWL 2004.
- Z i e l i Ń s k a E.: Odpowiedzialność zawodowa lekarza i jej stosunek do odpowiedzialności karnej. Warszawa: „Liber” 2001.

MEDICAL ETHICS, META-MEDICAL ETHICS AND BIOETHICS
AN ATTEMPT AT A METHODOLOGICAL DISTINCTION

S u m m a r y

In everyday language, in popular science texts and in some research publications, the disciplines of medical ethics, meta-medical ethics and bioethics are used interchangeably. These three concepts are closely related, but each of the above-mentioned disciplines is autonomous. Medical ethics deals with an ethical reflection on the medical doctors' practice, which is mostly therapeutic in nature, and which mostly confines itself to reacting to medical symptoms. Meta-medical ethics is such a reflection on medical practice that relies on complex methods and means, engages teams of doctors and is based on a vast repository of medical research, production resources as well as on the social and political background. It is predominantly causal in character.

Bioethics (sometimes justly referred to as biomedical ethics) came into being as a reaction to the rise of biomedicine, whose main function is *body tuning*. It reaches far beyond the traditional subject matter of the medical and the meta-medical practices – that is treatment in order to protect human health and life. It reaches the sphere of the processes that underlie human life and tries to influence these processes (biomedicine, life medicine, life processes medicine). It often happens that biomedicine relies on the top-notch advances in biotechnology. Hence, in the precise methodological sense, the subject matter of bioethics expands the realm of traditional medical human actions and practices. Consequently, the medical ethics retains its status, despite the rise of the meta-medical ethics, and the rise of bioethics changes nothing in the actual status of the former two disciplines. What they all share, however, is that they are irrevocable, and that they are based on the same values that underlie the moral evaluation of the relevant actions and practices.

Translated by Konrad Klimkowski

Słowa kluczowe: etyka lekarska, etyka medyczna, bioetyka.

Key words: medical ethics, meta-medical ethics, bioethics.

PIOTR KIENIEWICZ MIC

MORALNY OBOWIĄZEK POGRZEBANIA CIAŁA LUDZKIEGO WOBEC ŚMIERCI DZIECKA PRZED NARODZINAMI

Wiele spośród działań podejmowanych w dzisiejszym świecie warunkowanych jest przez prawo stanowione. Nie ma w tym niczego dziwnego; spełnia ono przecież istotną rolę porządkującą. Bywa jednak, że to prawo nie dostaje do rzeczywistości, w niedostateczny sposób chroniąc człowieka i jego godność. W takiej sytuacji potrzeba, by – niezależnie od zapisów prawa – kierunek działania wyznaczony został przez rozpoznany i podjęty obowiązek moralny. Do takich sytuacji, jak się wydaje, należy *casus* śmierci dziecka przed jego narodzinami¹.

Integralne spojrzenie na człowieka każe postrzegać jego egzystencję w wymiarze materialnym i duchowym, biologicznym i psychicznym, ale również w doczesności i wieczności. Jakkolwiek bowiem przedmiotem refleksji teologicznomoralnej jest działanie świadome i dobrowolne, jednym z kryteriów oceny jest odniesienie każdego czynu do ostatecznego dobra człowieka, a więc do wezwania do życia wiecznego w Chrystusie. Przy takim ujęciu śmierć jest nie tylko końcem ziemskiego życia, ale jest także swoistą na tym życiu pieczęcią i bramą do wieczności. Dlatego wiara chrześcijańska zaprasza, by na rzeczywistość śmierci i umierania patrzeć jako na integralną część ludzkiej egzystencji, raz rozpoczętej, lecz nigdy się nie kończącej².

Mówi psalmista, że „miarą naszego życia jest lat siedemdziesiąt; osiemdziesiąt – gdy jesteśmy mocni” (Ps 90, 10). Gdy śmierć przychodzi w po-

Dr hab. PIOTR KIENIEWICZ MIC – adiunkt Katedry Teologii Życia KUL; adres do korespondencji: ul. Klasztorna 4, 62-563 Licheń Stary; e-mail: kienio@kul.pl

¹ Por. P. M o r c i n i e c. *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*. Opole: RW WTOP 2009 s. 163.

² Por. M. M a c h i n e k. *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*. Olsztyn: „Hosianum” 2004 s. 25-27.

deszłym wieku, zdaje się to sprawą naturalną, choć często i tak postrzega się ją jako przedwczesną. Śmierć dotykająca dziecko budzi jednak sprzeciw zdecydowanie mocniejszy; w niejednym sercu rodzi się gniew i opór wobec wydarzenia postrzeganego jako niesprawiedliwość, tak wobec dziecka jak i jego rodziców.

Szczególna sytuacja ma miejsce, gdy dziecko umiera przed swoimi narodzinami. Powodów tej śmierci może być wiele – przyczyną może być jego własna choroba i ciężkie wady rozwojowe, ale też niewłaściwe funkcjonowanie organizmu matki. Może też się zdarzyć, że wypadek lub konieczność zastosowania terapii wobec chorej matki wywoła powikłania, skutkujące śmiercią dziecka. Bywa też, niestety, że matka sama doprowadza do śmierci swojego dziecka poprzez aborcję bezpośrednią.

W Polsce nie prowadzi się dokładnych statystyk co do liczby dzieci zmarłych przed narodzinami. Na podstawie danych dotyczących żywych narodzin szacuje się, że może ich być 40-60 tys. rocznie. Niemal każda z tych śmierci jest dla rodziców tragedią trudną do opisanania; nawet w wypadku aborcji bezpośredniej zdarza się, że śmierć dziecka budzi sumienie rodziców i prowadzi do odkrycia połamanej, tragicznej miłości wobec własnego dziecka³.

Niniejsze opracowanie ma za cel wskazać moralną powinność pogrzebania ciała dziecka zmarłego przed narodzinami ze względu na jego osobową godność, nie zaś z racji cierpienia jego rodziców, czy też innych okoliczności. Większość istniejących inicjatyw ukierunkowanych jest na pomoc rodzicom w trudnym do opisanania dramacie poniesionej straty i – jakkolwiek są to dzieła niezwykle potrzebne – nierzadko pomijają kwestię pogrzebu dzieci pozostawionych przez rodziców w szpitalach, o ofiarach aborcji nie wspominając. Dlatego zagadnienie przeżywania żałoby po stracie nienarodzonego dziecka (zwłaszcza od strony psychologicznej) pozostanie w niniejszym opracowaniu potraktowane bardzo marginalnie, jako wtórne i dla zasadniczego wątku refleksji nieistotne.

I. POGRZEB CHRZEŚCIJAŃSKI JAKO ZNAK

Pogrzeb chrześcijański jest szczególnym znakiem – jest nie tylko wyrazem relacji wobec zmarłego, ale także wyznaniem wiary w zmartwychwstanie

³ Szeroko na ten temat w zakładce „Poronienie jest tragedią” na portalu poronienie.pl oraz „Ankiety/Badania – Psychologiczne”. Por. również: M o r c i n i e c. *Bioetyka personalistyczna* s. 172.

Chrystusa i ostateczne przeznaczenie każdego – a więc i zmarłego – do życia wiecznego. Jest zatem wyrazem nadziei, a w ostatecznym rozrachunku – darem miłości⁴.

Większość zmarłych przed narodzinami dzieci nie ma jednak swojego pogrzebu. Co więcej, większość z nich nie ma swojej legalnej tożsamości. Odmawia im się prawa do rejestracji, do imienia, do pogrzebu... W nielicznych miejscach, dzięki uporowi duchownych i świeckich, organizowane są pogrzeby tych dzieci. Zazwyczaj – w najlepszym wypadku – ich ciała wkładane są anonimowo do trumien ludzi dorosłych; w najgorszym – trafiają do zakładów utylizacji odpadków medycznych. W wymiarze prawno-społecznym ich sytuacja wygląda tak, jakby ich nigdy nie było⁵.

W niemal każdej kulturze świata pogrzeb ludzkiego ciała jest istotnym znakiem relacji społecznych i odniesienia wspólnoty wobec osoby zmarłej⁶. Obrzędy są najprzeróżniejsze – od pochówku w ziemi, poprzez spalenie, po złożenie ciała w specjalnych wieżach, gdzie mają się stać pokarmem dla ptaków. Za każdym z tych obrzędów stoi szacunek wobec człowieka, różnie rozumiany i wyrażany, jednak zawsze istniejący. Z drugiej strony odmowa pogrzebu w praktycznie wszystkich kulturach traktowana była i jest jako znak lekceważenia, pogardy i ostatecznego znieważenia osoby zmarłej. W tym

⁴ Por. M a c h i n e k. *Śmierć w dyspozycji człowieka* s. 163-165.

⁵ Morciniec przytacza kilku autorów niemieckojęzycznych podnoszących kwestię obowiązku uszanowania przez pogrzeb ciał dzieci zmarłych przed narodzinami, choć jednocześnie zaznacza, że nader częste są działania będące przejawem zlekceważenia tej powinności. Opisuje również praktykę – stosowaną niekiedy również w Polsce – grzebania ciał tych dzieci anonimowo, wraz z ciałami dorosłych, celem uniknięcia skierowania ich ciał do spopielenia w zakładach utylizacji odpadków medycznych. Trudno jednak taki anonimowy pochówek uznać za spełniający kryteria szacunku wobec osoby ludzkiej. Por. M o r c i n i e c. *Bioetyka personalistyczna* s. 163-166.

⁶ Por. M a c h i n e k. *Śmierć w dyspozycji człowieka* s. 27. Jednym z powodów jest niespójność prawa cywilnego, karnego i medycznego. Prawo cywilne – w kwestii pogrzebu – nie rozróżnia wieku dziecka i domaga się, by wszystkie szczątki ludzkie zostały należycie pochowane. Podobnie prawo karne. Jednakże prawo medyczne, wprowadzając granicę 22 tygodnia wieku płodowego (umowna granica zdolności do życia poza organizmem matki) jako podstawę rozróżnienia na poronienie i poród przedwczesny, jednocześnie stwarza sytuację, w której wydalony z organizmu matki martwy płód nie jest traktowany jako dziecko martwo urodzone. Konsekwentnie nierzadko na tej właśnie podstawie uniemożliwia się nadanie biegu procedurom cywilnoprawnym umożliwiającym dokonanie pogrzebu takiego dziecka. Por. Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 21 grudnia 2010 r. w sprawie rodzajów i zakresu dokumentacji medycznej oraz sposobu jej przetwarzania. Dz.U. 2010 nr 252 poz. 1697; Ustawa o cmentarzach i chowaniu zmarłych z 31 stycznia 1959, Art. 11 p. 5a (ze zmianami uchwalonymi 26 maja 2011) Dz.U. 2011 nr 144 poz. 853.

kontekście dosyć rozpowszechniona obstrukcja wobec grzebania ciał dzieci zmarłych przed narodzinami zdaje się nabierać szczególnej wymowy, tym poważniejszej, że prawo kanoniczne obowiązek pogrzebu stawia zupełnie jednoznacznie⁷.

Śmierć rodzi w człowieku pytanie o sens własnej egzystencji, o jej źródło, ale także o kierunek i kres. W tym sensie śmierć skłania do pytania o Boga, źródło życia i kres wszelkiego istnienia. Niektórzy na to pytanie odpowiadają zaprzeczeniem, twierdząc, iż śmierć jest końcem wszystkiego. Pogrzeb wówczas jest wyrazem niewiary oraz potwierdzeniem ontycznego bezsensu; jeśli mimo wszystko dokonuje się go z zachowaniem jakiegoś ceremoniału, to ze względu na żyjących oraz wspomniany już znak uszanowania pamięci po zmarłym. W sytuacji niewiary w Boga i życie wieczne, pamięć jest wszystkim, na co można liczyć, jest też wszystkim, co można ofiarować.

Pogrzeb chrześcijański jest jednak zupełnie inny. Jest proklamacją wiary w obecność Stwórcy, od którego wszystko pochodzi i który utrzymuje wszystko w istnieniu. Jest wyznaniem wiary w Jego miłość, która sprawiła, że sam stał się człowiekiem, że każdemu z ludzi towarzyszy – w radości i smutku, w cierpieniu i chorobie, a ostatecznie także w śmierci. To wyznanie wiary w obecność Boga w ludzkim umieraniu i śmierci jest jednak otwarte ku wieczności – najpierw poprzez proklamację zmartwychwstania Chrystusa, a dalej w wyznaniu obcowania świętych i jedności Kościoła pielgrzymującego, oczekującego i uwielbionego. Innymi słowy, eschatyczny wymiar wiary chrześcijańskiej znajduje swój szczególny wyraz właśnie w obrzędach liturgii pogrzebu⁸.

Będąc znakiem wiary ukierunkowanej eschatycznie, pogrzeb chrześcijański staje się elementem formacji postawy nadziei. Oznacza ona osobiste zawierzenie człowieka miłości Boga, miłości większej niż cierpienie i śmierć. Pogrzeb chrześcijański jest zatem znakiem nadziei w sytuacji, gdy wszystkie ludzkie nadzieje zgasły.

W odniesieniu do sytuacji śmierci dziecka nieochrzczonego, a śmierć przed narodzinami stwarza właśnie taką sytuację, potrzeba nadziei jest szczególnie istotna. Chrzest dziecka, gładząc grzech pierworodny, daje rodzicom pewność zbawienia ich potomstwa w sytuacji przedwczesnej jego śmierci. Gdy jednak

⁷ Por. KPK 1176 §2; KKK 1684.

⁸ Por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*. Nr 1. W: *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice: Księgarnia św. Jacka 1998² s. 10; *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu Polski o pogrzebie i modlitwach za zmarłych*. Nr 1*. W: *Obrzędy pogrzebu* s. 23.

sakrament nie został udzielony, pozostaje im tylko nadzieja, choć – jak stwierdza Apostoł – „nadzieja zawieść nie może, gdyż miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5).

Wydany w 2007 roku dokument Papieskiej Akademii Teologicznej *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* wskazuje na podstawy teologiczne dla ufności Bogu. Z jednej strony wskazuje na szczególne upodobanie, jakie Chrystus okazywał dzieciom, z drugiej zaś przypomina, że zbawiająca łaska Boga wykracza poza sakramenty, zatem Bóg nie jest przez sakramenty ograniczony w dziele zbawienia. „Jest możliwe, że Bóg po prostu udziela daru zbawienia nieochrzczonym dzieciom analogicznie do daru zbawienia udzielanego sakramentalnie ochrzczonym dzieciom. Możemy porównać to do daru Niepokalanego Poczęcia udzielonego Maryi przez Boga prostym aktem uprzedzającym łaskę zbawienia w Chrystusie”⁹. *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza natomiast: „Jeśli chodzi o dzieci zmarłe bez chrztu, Kościół może tylko polecać je miłosierdziu Bożemu, jak czyni to podczas przeznaczonego dla nich obrzędu pogrzebu. Istotnie, wielkie miłosierdzie Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni (por. 1 Tm 2, 4), i miłość Jezusa do dzieci, która kazała Mu powiedzieć: «Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im» (Mk 10, 14), pozwalają nam mieć nadzieję, że istnieje jakaś droga zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu”¹⁰.

Katechizm zwraca również uwagę, że „Kościół, który jak matka nosił sakramentalnie w swoim łonie chrześcijanina podczas jego ziemskiej pielgrzymki, towarzyszy mu na końcu jego drogi, by oddać go «w ręce Ojca». Ofiaruje on Ojcu, w Chrystusie, dziecko Jego łaski i w nadziei składa w ziemi zasiew ciała, które zmartwychwstanie w chwale (por. 1 Kor 15, 42-44). Ofiarowanie to dokonuje się w pełni w czasie celebracji Ofiary Eucharystycznej. Błogosławieństwa, które ją poprzedzają i po niej następują, są sakramentaliami”¹¹. Oznacza to, że pogrzeb chrześcijański powinien być powiązany ze sprawowaniem Eucharystii. Przyjdzie do tego wątku wrócić w dalszej części niniejszej refleksji.

W sytuacji śmierci osób bliskich, pogrzeb jest szczególnym znakiem miłości. Wyrażają to czuwania przy ciele zmarłego, mowy pogrzebowe, podziękowania za dobro doświadczone za jego sprawą. W ramach liturgii znakiem

⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (19 I 2007). Tł. J. Królikowski. Poznań: Pallottinum 2008.

¹⁰ KKK 1261

¹¹ KKK 1683.

szczególnej więzi ze zmarłym są obrzędy pierwszej stacji – wyprowadzenia z domu¹².

Doświadczenie pokazuje, że także w sytuacji śmierci dziecka przed narodzinami ten moment jest niezwykle istotny. Rodzice już doświadczają straty dziecka, ale potrzebują znaku pożegnania, który będzie naznaczony ich bardzo osobistym akcentem. Cała liturgia pogrzebu ma temu służyć, by mogli wejść w proces żałoby po swoim dziecku¹³. Ponieważ relacja rodziców do dziecka ma wyjątkowo bliski charakter, troska o umożliwienie im osobistego przeżycia tego momentu pożegnania jest szczególnie istotna. W sytuacji dziecka zmarłego przed narodzinami jest to nierzadko jedyny moment, w którym mogą zmierzyć się ze swoim zranionym rodzicielstwem i wypowiedzieć swoją miłość wobec utraconego potomstwa.

II. TRUDNOŚCI W ORGANIZACJI POGRZEBU

W tym kontekście trudności w organizacji pogrzebu i procesie załatwiania przeróżnych formalności w szpitalu i urzędach stają się czymś więcej, niż tylko kolejnymi niedogodnościami codzienności. Napotykana ze strony różnych osób obstrukcja uniemożliwia im w praktyce wypowiedzenie miłości wobec ich zmarłego dziecka; co więcej – odbiera im to dziecko¹⁴.

Ich sytuacja jest niezwykle trudna. Od strony psychologicznej doświadczają ogromnej straty oraz bezsilności wobec śmierci¹⁵. Dodatkowo są osamot-

¹² Por. M o r c i n i e c. *Bioetyka personalistyczna* s. 180-181.

¹³ Warto zwrócić jednocześnie uwagę, że godność osobowa zmarłego dziecka każe dokonać pogrzebu najpierw i przede wszystkim ze względu na nią, a nie z uwagi na cierpienie rodziców i potrzebę wsparcia ich przeżywania żałoby. Por. M o r c i n i e c. *Bioetyka personalistyczna* s. 163.

¹⁴ Por. I. B a r t o n - S m o c z y ń s k a. *O dziecku, które odwróciło się na pięcie*. Łomianki: NAF 2006 s. 14-22. Warto zwrócić uwagę, że trudności te mają swoje zasadnicze źródło w nierozpoznaniu kwestii pogrzebu zmarłego przed narodzinami dziecka jako powinności moralnej; znacznie częściej traktuje się go wyłącznie w kategoriach psychologicznego wsparcia dla rodziców pogrążonych w żałobie.

¹⁵ Por. M a c h i n e k. *Śmierć w dyspozycji człowieka* s. 172-173. Należy podkreślić, że obecne inicjatywy (takie jak: „Stowarzyszenie Rodziców po Poronieniu”, „Dlaczego. Organizacja Rodziców po Stracie”) za swój główny cel mają udzielenie wsparcia rodzicom zmarłych dzieci, zarówno w organizacji pogrzebu, jak i później – w przeżywaniu żałoby. Zasadniczo nie podejmują zatem kwestii pogrzebów ciał dzieci pozostawionych przez rodziców w szpitalach, gdyż nie do tego celu zostały powołane. W efekcie jednak można odnieść wrażenie, jakby pogrzeb dziecka martwo urodzonego odbywał się ze względu na rodziców oraz ich potrzeby

nieni – temat śmierci dziecka przed narodzinami zdaje się niemal nie istnieć. Mało kto odważa się z nimi rozmawiać na temat ich dziecka, na temat jego śmierci i ich cierpienia, a gdy już to czyni, pocieszeni są zdaniami w stylu: „Będą następne dzieci”, albo „Lepiej teraz niż potem”. Są to jednak słowa tylko cierpienie pogłębiające, ponieważ zdają się lekceważyć ich ból i odczuwalną stratę.

Ze strony lekarzy nierzadko też nie otrzymują wsparcia. Do tej pory słyszeli o dziecku rozwijającym się w łonie matki. Pokazywano im na wydrukach ultrasonograficzne zdjęcia ich rosnącego potomstwa, pokazywano wykresy wskazujące na jego stan zdrowia, można było wsłuchać się w bicie serca dziecka... Gdy dziecko umiera, przestaje jakby nagle istnieć. Badający matkę lekarz nierzadko zaczyna mówić o obumarłej ciąży, o jaju płodowym, o masie tkankowej, wyskrobinach... Kobieta przestaje być matką; co gorsze, traktuje się ją niekiedy tak, jakby nią nigdy nie była. A przecież, skoro stała się matką choćby na chwilę, będzie nią już na zawsze.

Zachowanie personelu medycznego może się brać z kilku przyczyn. Wielu z lekarzy ginekologów, niestety, nie traktuje poważnie dziecka rozwijającego się w łonie kobiety, tylko warunkowo przyznając mu status człowieczeństwa. Jeżeli nawet mówią o nim używając personalistycznej terminologii, robią to ze względu na kobietę, a nie ze względu na dziecko. Być może jest to w pewnej mierze efektem ubocznym uwikłania znacznej części środowiska w proceder dystrybucji i propagowania środków antykoncepcyjnych i co za tym idzie – promocji mentalności antykoncepcyjnej i antynatalistycznej. Dodatkowym elementem może być chęć uniknięcia wprowadzania danych, które pogorszą oficjalne statystyki odnośnie do śmiertelności dzieci.

Drugim elementem warunkującym brak empatii w postawie personelu medycznego jest formacja, jaką otrzymali w trakcie studiów. Wymóg fachowości medycznej związany jest bowiem z zakazem osobistych odniesień do pacjenta, rzekomo utrudniających postawienie prawidłowej diagnozy i poprowadzenie terapii. Skutkiem tego lekarze zainteresowani są przypadkami me-

duchowe i psychiczne, nie zaś ze względu na same dzieci. Temu problemowi wyszła naprzeciw Fundacja „Nazaret”, której inicjatywę podjął Szpital Ginekologiczno-Położniczy im. Świętej Rodziny w Warszawie, kierowany przez prof. B. Chazana; w efekcie regularnie organizowane są pogrzeby wszystkich dzieci martwo urodzonych, których ciała pozostawiono w tym szpitalu. Trzeba jednak uczciwie powiedzieć, że jest to inicjatywa odosobniona, która powoli i z wielkim trudem znajduje naśladowców. Por. M. J ę d r z e j c z y k. *Prawo do pogrzebu dziecka*. „Nasz Dziennik” 28.11.2012. <http://naszdzienik.pl/wp/16289.prawo-do-pogrzebu-dziecka.html> (dostęp 30.12.2012).

dycznymi, ale nierzadko nie dostrzegają pacjenta. Tym większy jest to problem, jeśli pacjent nie żyje, choć jeszcze się nie narodził...

Trzeci powód, dla którego rodzice zderzają się ze swoistą obstrukcją ze strony lekarzy – ma ona miejsce, gdy przychodzi do wystawiania dokumentów: zawiadomienia o martwych narodzinach dla Urzędu Stanu Cywilnego oraz karty zgonu dla rodziców dziecka – jest lęk przed podjęciem działań pozaprawnych, czy wręcz nielegalnych. Nieznajomość stanu prawnego skłania nierzadko do odmowy wystawienia dokumentów, mimo iż czynność taka ma charakter obowiązku prawnego.

Podobna sytuacja ma nierzadko miejsce w urzędach: Urzędzie Stanu Cywilnego, Zakładzie Ubezpieczeń Społecznych, czy firmach ubezpieczeniowych, przy czym tu powodem zasadniczym jest nieznajomość prawa. Drugim powodem wydaje się być dosyć powszechna nieczułość wobec dzieci przed narodzinami¹⁶.

Oczywiście, ten drugi element nie jest związany z wykonywaną przez urzędników pracą, ale raczej z panującą w społeczeństwie mentalnością zamknięcia się na dzieci. Wydaje się, że na miejscu jest tu przypomnienie, że innym potwierdzeniem istnienia tego antynastawienia jest ujemny przyrost naturalny w Polsce. Dzieci nie są postrzegane jako dobro, tym bardziej nastawienie to odnosi się do dzieci przed ich narodzinami. W takiej sytuacji trudno z powagą i empatią odnieść się do poczucia utraty dziecka zmarłego przed narodzinami.

Dla rodziców dziecka trudności ze strony urzędników oznaczają po raz kolejny odmowę uznania faktu istnienia ich potomstwa oraz odmowę uznania faktu ich rodzicielstwa. Jest to zatem nie tylko obstrukcja prawna czy urzędnicza, ale dokonywana – niejako w majestacie prawa – zniewaga wobec ich dziecka i wobec nich jako rodziców. Nie można ukrywać, że jest to kolejne źródło cierpienia w bardzo długim już łańcuchu, tym trudniejsze, że są wobec niego nierzadko zupełnie bezsilni.

Czary goryczy dolewają niekiedy także ludzie Kościoła – duszpasterze i świeccy, swoim brakiem zrozumienia, empatii i wsparcia w trudnych chwilach. Do wcale nierzadkich należały i niestety wciąż należą sytuacje, w których rodzice doświadczają od swoich duszpasterzy lekceważącego, pospiesznego traktowania, zaś sama liturgia pogrzebowa, jeśli już do niej dochodzi,

¹⁶ Morciniec przytacza stosowaną w Niemczech praktykę grzebania ciał zmarłych przed narodzinami dzieci także w sytuacjach, gdy w świetle prawa stanowionego nie ma takiego obowiązku. Wskazuje jednocześnie na rolę, jaką w tej kwestii odgrywają Kościoły chrześcijańskie różnych denominacji. Por. M o r c i n i e c. *Bioetyka personalistyczna* s. 168-170.

ograniczana jest do tzw. pokropka, czyli obrzędów ostatniego pożegnania¹⁷. Gwoli sprawiedliwości należy stwierdzić, że w ciągu ostatnich dwóch lat sytuacja zaczęła się poprawiać, w coraz większej liczbie diecezji, a co za tym idzie także parafii, pojawiły się inicjatywy poprawiające świadomość i wrażliwość wśród ludzi Kościoła. Mimo to, jak się wydaje, sytuacja jest na tyle poważna, że domaga się działań zakrojonych na znacznie większą skalę. Kościół jest jedyną instytucją, która konsekwentnie od początku swojej blisko dwutysiącletniej historii broni życia nienarodzonego człowieka. Obecnie, w czasach powszechnego przyzwolenia na aborcję, jako jedyne środowisko domaga się uszanowania jego godności. Pomoc rodzicom, by mogli godnie pochować swoje zmarłe przed narodzinami dziecko, co więcej – starania, by każde dziecko zmarłe przed narodzinami (także to pozostawione w szpitalu przez rodziców) mogło mieć pogrzeb godny człowieka – wydaje się naturalną konsekwencją uznania ludzkiej godności od poczęcia do naturalnej śmierci¹⁸.

III. PYTANIE O CZŁOWIECZEŃSTWO DZIECKA

Problemem kluczowym jest zatem rozstrzygnięcie, jaki jest status człowieka przed jego narodzinami. Wiązą się z nim pytania kolejne: czy rzeczywiście przysługuje mu to miano, oraz czy w związku z tym przysługuje mu miano osoby; oraz czy osobą człowiekiem się staje, czy też od samego początku istnieje jako osoba.

Biologiczne kryterium człowieczeństwa opiera się na dwóch zasadniczych elementach. Po pierwsze decyduje o nim genetycznie potwierdzona przynależność do gatunku *homo sapiens*. Związana z tym jest druga cecha: biologiczna odrębność, choć – zwłaszcza na początkowym etapie rozwoju – towarzyszy jej zależność fizjologiczna dziecka od matki¹⁹. Niesamodzielność istnienia

¹⁷ Zwraca na to uwagę Instrukcja ordynariusza Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej z 15.11.2007, która stwierdza: „Stosowaną dotychczas praktykę tzw. pokropku, nie znajdującą uzasadnienia ani w prawie kanonicznym, ani w normach liturgicznych, należy zastąpić obrzędami pogrzebu przewidzianymi dla dziecka nieochrzczonego”.

¹⁸ Brak wrażliwości wśród niektórych ludzi Kościoła jest tym boleśniejszy, że w świetle kościelnego ustawodawstwa „nie czyni się różnicy między płodem naturalnie zmarłym, płodem abortowanym oraz człowiekiem zmarłym po urodzeniu”. M o r c i n i e c. *Bioetyka personalistyczna* s. 171.

¹⁹ Szeroko na temat człowieczeństwa bytu zaistniałego w momencie poczęcia: M. M a c h i n e k. *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku ludzkiego życia*. Olsztyn: „Hozjanum” 2004 s. 95-101.

rozwijającego się człowieka ma miejsce zresztą jeszcze długo po jego narodzinach; wydaje się, że ze względu na społeczny charakter ludzkiej natury można powiedzieć, że nie kończy się nigdy. Niemniej, nawet uwzględniając tę niesamodzielność we wszelkich jej przejawach, każdy człowiek jest odrębny od pozostałych, czego paradoksalnym znakiem jest *casus* bliźniąt syjamskich, organicznie połączonych, a przecież odrębnych.

Dla niektórych autorów, a także w ramach zapisów prawnych, elementem granicznym dla ustalenia szczególnego statusu rozwijającego się dziecka jest moment jego narodzin, oraz – w mniejszym stopniu – czas uzyskania przezeń zdolności do przeżycia poza organizmem matki (w Polsce po 22. tygodniu ciąży). W odniesieniu do narodzin należy stwierdzić, że jakkolwiek niewątpliwie są momentem niezwykle istotnym z punktu widzenia życia dziecka – zmienia się sposób odżywiania i oddychania, poszerza się też zakres bodźców. Z drugiej strony jednak dziecko jako takie nie zmienia się praktycznie wcale. Co więcej, przed narodzinami już wchodziło w interakcje z otoczeniem, którego nie widziało, więc narodziny nie tyle wprowadzają realnie nowe elementy w tym względzie, co intensyfikują i poszerzają spektrum doznań.

Ustalenie 22 tygodnia życia dziecka (wg metody Naegelego, a więc od pierwszego dnia ostatniej miesiączki) jako daty granicznej wprowadzającej rozwijające się dziecko w świat ludzi (od tego momentu się rodzi, a nie – jak wcześniej – jest ronione) w istocie uzależnione jest od możliwości współczesnej medycyny, a nie od jakiejś jakościowo istotnej zmiany w ciele dziecka. Potencjalna zdolność do przeżycia poza organizmem matki uzależniona jest ściśle od jakości inkubatorów i świadczonej wobec dziecka opieki medycznej. Nie można wykluczyć, że wraz z rozwojem technologicznym granica ta będzie mogła być jeszcze bardziej cofnięta, a w przypadku wynalezienia sztucznej macicy być może nawet zlikwidowana (przynajmniej w odniesieniu do kryterium przeżycia poza organizmem matki). Z teologicznomoralnego punktu widzenia uzależnienie statusu dziecka od niemerytorycznych kryteriów wynikających z aktualnego stanu możliwości technicznych medycyny nie ma racji bytu.

Zdaniem wielu autorów, kryterium biologiczne w żaden sposób nie przesądza o osobowym charakterze ludzkiego bytu, tym bardziej, że intuicyjnie wyczuwane cechy osoby wcale nie muszą się – ich zdaniem – ograniczać do rodzaju ludzkiego. Wymieniają zatem świadomość i wolność, poczucie własnej odrębności, świadomość upływu czasu, zdolność krytycznego i abstrakcyjnego myślenia oraz umiejętność szukania związków przyczynowych i inne.

Ponieważ zdolności człowieka pojawiają się stopniowo, rodzi się pokusa, by powiązać status osobowy człowieka z jego aktualnymi możliwościami funkcjonowania. W praktyce oznacza to uzależnienie uznania osobowego charakteru ludzkiego bytu od spełnienia odgórnie założonych kryteriów. Konsekwentnie pojawia się pytanie o status człowieka przed osiągnięciem założonego poziomu (w przypadku ludzi zdrowych) oraz o status człowieka, który już nie jest (np. na skutek choroby lub wypadku) lub nigdy nie będzie (wskutek wad genetycznych czy rozwojowych) spełniać warunków wymaganych od osoby²⁰.

W toku dyskusji powstała teoria osoby potencjalnej, oznaczająca człowieka, który jeszcze nie osiągnął pełni władz osobowych. Teoria ta nie rozwiązuje jednak problemu tych, którzy z racji swego stanu zdrowia nie są i nigdy nie będą w stanie tym wymaganiom sprostać, gdyż ich „potencjalność” w praktyce nie istnieje.

Warto zwrócić uwagę, że kryterium psychologiczno-rozwojowe jest niezwykle podatne na różnego rodzaju manipulacje ze względu na nieprecyzyjny charakter stosowanych kryteriów. Trudno jednoznacznie określić, w którym momencie człowiek miałby osiągnąć wystarczający poziom władz umysłowych, by stać się osobą²¹.

Katolicka antropologia teologicznomoralna postrzega źródło osobowego statusu człowieka w jego istnieniu, w integralnie ujętej naturze obejmującej wszystkie sfery i obszary egzystencji, od fizycznej (biologicznej), poprzez psychologiczną, społeczną, po duchową. Osobowy status człowieka nie wynika z jego władz czy umiejętności, choć się przez nie wyraża. Na każdej ze wskazanych płaszczyzn człowiek funkcjonuje jako osoba, gdyż jest osobą. Oczywiście, nie zmienia to faktu, że przeżywa siebie w sposób dynamiczny i rozwija – na ile jest w stanie – swoje przymioty, władze i umiejętności. Jednym z wymiarów dynamizmu osoby jest jej nieustanna transcendencja. Jednocześnie jednak nie można uzależniać osobowego charakteru ludzkiego bytu od aktualnych zdolności danego człowieka, czy nawet od potencjału, jakim dany człowiek dysponuje. Ponieważ byty nie zmieniają swojej natury w ramach swego istnienia, także człowiek nie może – nie tracąc ciągłości

²⁰ Por. M a c h i n e k. *Życie w dyspozycji człowieka* s. 101-111; por. R. K i e ł t y k a. *Wartość (nie)chcianego życia. Status antropologiczny płodów i noworodków anencefalicznych*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2008 s. 82-83.

²¹ Por. R. O t o w i c z. *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*. Kraków: Wydawnictwo WAM 1998 s. 122.

swego istnienia ani swej tożsamości – zmienić swojej natury i stać się osobą, jeśli wcześniej nią nie był²².

IV. GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

Przez godność osoby rozumie się jej wartość w porządku aksjologicznym. Jest zrozumiałe, że tak jak osobowy charakter ludzkiego bytu nie w każdym ujęciu antropologicznym jest rozpoznawany bądź przyznawany, tak i godność osoby nie wszędzie może być uznana. Dlatego pytanie o personalistyczną naturę człowieka jest w odniesieniu do godności kluczowe.

Dla niektórych autorów rzeczywistość osoby, a co za tym idzie – także godności – jest figurą retoryczną, za którą niewiele się znajduje. Jest to rzeczywistość rzekomo nieklarowna, niejasna i niespójna. Wydaje się, że zarzut ten jest o tyle słuszny, o ile odnosi się do koncepcji redukcjonistycznych. Wewnętrznie niespójna koncepcja osoby, oparta na kryteriach uznaniowych, w nieuchronny sposób prowadzi do konkluzji o niemożności określenia miejsca osoby w porządku aksjologicznym. Tym bardziej nie da się oprzeć tego porządku na fundamencie godności osoby. W odniesieniu do aksjologii bioetyki, porządek wartości zostaje niejako zawieszony w próżni – odnosząc się do człowieka, nie jest w stanie określić jego wartości i relacji do innych wartości; konsekwentnie człowiek zostaje sprowadzony do poziomu mniej istotnych elementów układu odniesień.

Integralna koncepcja osoby skutkuje zupełnie innym podejściem do kwestii godności. Ponieważ człowiek istnieje jako osoba, ta osobowa struktura ma swoją fundamentalną, niezbywalną wartość, która może stanowić punkt odniesienia dla wszelkich innych wartości. Personalistycznie zbudowana medycyna może zatem wypracować porządek aksjologiczny, który nie tylko *de nomine*, ale *de facto* będzie służył człowiekowi.

Zarówno osobowy charakter ludzkiego bytu, jak i wynikająca stąd godność osoby nie są w tym układzie efektem czyjejkolwiek decyzji, przyznającej status ze względu na spełnienie wymaganych kryteriów. Są rozpoznane i przyjęte jako niezbywalne i nienaruszalne²³.

²² Por. J a n P a w e ł II. Przem. *Człowiek chory zawsze zachowuje swą godność*. OsRomPol 6(264):2004 s. 21; K i e ł t y k a. *Wartość nie(chcianego) życia* s. 63-64.

²³ Por. K i e ł t y k a. *Wartość nie(chcianego) życia* s. 67-69.

Trzeba jednocześnie zauważyć, że używane dosyć powszechnie określenie „godność wrodzona” jest o tyle nieszczęśliwe, że wiąże tę wartość z wydarzeniem narodzin, a nie istnienia. Jak wskazano wcześniej, uznanie człowieczeństwa bytu przed narodzinami, każe uznać jego osobowy charakter, a co za tym idzie – także jego godność²⁴.

Ludzka osoba istnieje w wielu wymiarach. Jednym z nich jest wymiar cielesny. Człowiek wypowiada siebie poprzez ciało, komunikuje się tą drogą z innymi i rozwija się jako osoba, przekraczając własne ograniczenia. „Ciało jest wyrazem osoby i sposobem jej istnienia w świecie”²⁵. Stanowiąc integralny element ludzkiego jestestwa, jest obszarem najistotniejszych wydarzeń w życiu osoby: początku jej istnienia i jej śmierci. Śmierć jest wydarzeniem o tyle szczególnym, że choć obumiera ciało, osoba żyje. Rodzi się pytanie, czy w sytuacji śmierci ciała, należy mu się szczególne traktowanie? Wydaje się, że tak właśnie ze względu na integralny związek z osobą. Chociaż zatem martwe ciało nie może wypowiadać dalej osoby, nie może być ośrodkiem jej komunikacji, nadal pozostaje jej znakiem. Zatem stosunek wobec ciała jest wyrazem odniesienia do osoby, także wówczas, gdy ciało jest martwe. Sposób, w jaki się traktuje martwe ciało, wyraża relację, jaką się ma do żyjącej osoby²⁶.

W tym kontekście staje się jasnym, że nie ma znaczenia, w którym momencie swojego życia człowiek zmarł. Osobowy status nienarodzonego dziecka i więź, jaka łączy je z rodzicami, domagają się okazania szacunku tak zmarłemu dziecku, jak i jego żyjącym rodzicom. Jedną z najbardziej podstawowych form okazania tego szacunku jest pogrzeb jego ciała w formie właściwej dla grzebania ciała ludzkiego. Należy z naciskiem podkreślić, że jakiegokolwiek uproszczenia, skracanie obrzędów lub lekceważące traktowanie śmierci dziecka i sprawy pogrzebu może być odbierane jako zakwestionowanie pełni człowieczeństwa dziecka, realności jego życia i śmierci oraz relacji z rodzicami. Innymi słowy, oznaczałoby to traktowanie tego dziecka jako człowieka drugiej kategorii, co w kontekście zmagania o godność i życie dzieci zagrożonych śmiercią z ręki rodziców i personelu medycznego byłoby przysłowiową „niedźwiedzią przysługą”.

²⁴ Por. O t o w i c z. *Etyka życia* s. 124-125.

²⁵ O t o w i c z. *Etyka życia* s. 133. Por. A. K a t o ł o. *Embrion ludzki – osoba czy rzecz? Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II*. Lublin–Sandomierz: Wyd. Diec. w Sandomierzu 2000 s. 68.

²⁶ Por. M o r c i n i e c. *Bioetyka personalistyczna* s. 259.

V. OBOWIĄZEK POGRZEBU

Pogrzeb, jak powiedziano na początku, jest znakiem szacunku wobec człowieka, ze względu na jego człowieczeństwo. Ponieważ godność osoby sama w sobie stwarza obowiązek poszanowania osoby, dlatego w sytuacji śmierci, obowiązkiem społeczności jest godne pogrzebanie ciała osoby zmarłej. W pierwszej kolejności ten obowiązek spoczywa na najbliższych, jednakże jeśli z jakiegokolwiek powodu ci nie mogą, lub nie chcą go dopełnić, przechodzi on na dalsze otoczenie (por. Tb 1, 17-19).

Religijny wymiar pogrzebu, będącego jednocześnie wyrazem zawierzenia miłosierdziu Boga, nabiera szczególnego charakteru w sytuacji śmierci dziecka nieochrzczonego. Teksty liturgiczne Kościoła zachęcają, by na mocy wiary rodziców i całej wspólnoty eklezjalnej także pogrzeb nieochrzczonego dziecka był aktem wiary, nadziei i miłości – tak wobec dziecka, jak i jego rodziców. Ze względu na specyfikę sytuacji, niektóre teksty liturgiczne są zastąpione innymi, bardziej odnoszącymi się do wiary rodziców i wspólnoty Kościoła, niż do oczyszczającej łaski sakramentu chrztu.

Sytuacja śmierci dziecka przed narodzinami uniemożliwia jego chrzest²⁷. Nie można zatem mówić o jakimkolwiek zaniedbaniu ze strony rodziców. Ich pragnienie przyjęcia i wychowania dziecka w wierze, przerwane jego przedwczesną (po ludzku rzecz ujmując) śmiercią, nakazuje tym bardziej wyjść naprzeciw ich pragnieniu pochowania dziecka w ramach chrześcijańskiej liturgii pogrzebowej. Trzeba zatem powiedzieć wprost, że nie zachodzą żadne powody, dla których należałoby wprowadzić jakiekolwiek rozróżnienie pomiędzy pogrzebem nieochrzczonego dziecka zmarłego przed narodzinami i po nich.

Oдноśnie do samej liturgii, przewidziane są – jak przy każdym innym pogrzebie – trzy stacje: w domu zmarłego, w kościele i na cmentarzu²⁸. Nale-

²⁷ Morciniec wprost stwierdza, że obecnie ciało dziecka (zwłaszcza noworodka i zmarłego przed narodzinami) traktuje się jak przedmiot, jako materiał biologiczny, wykorzystywany jako środek medyczny. Por. *Bioetyka personalistyczna* s. 259. Kiernikowski uważa, że prośba o chrześcijański pogrzeb zmarłego przed narodzinami dziecka powinna być interpretowana jako wyraz pragnienia jego chrztu. Por. *Wskazania dla duszpasterzy w sprawie pogrzebu i pochowania dzieci utraconych*.

²⁸ W wydanej 21.04.2007 r. Instrukcji dla Diecezji Kaliskiej *Pogrzeb dzieci zmarłych przed narodzeniem* pojawia się stwierdzenie: „Ze zrozumiałych względów opuszcza się stację pierwszą «W domu zmarłego dziecka», zaś w odniesieniu do Mszy św. dopuszcza się ją „jeżeli okoliczności za tym przemawiają”. Zupełnie odmienną wymowę mają w tym względzie analogiczne dokumenty z Archidiecezji Poznańskiej (23.11.2008) i Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej (15.11.2007), które jako formę podstawową wskazują pogrzeb zawierający trzy stacje.

ży zauważyć, że przy doborze formularza mszalnego można wykorzystać teksty z pogrzebu dziecka ochrzczonego, odnoszące się do wiary w zmartwychwstanie Chrystusa. Samą liturgię eucharystyczną sprawuje się, co znamienne, w kolorze białym (tak jak liturgię pogrzebu dziecka ochrzczonego), w intencji zmarłego dziecka i jego rodziców²⁹.

Sytuacja nieco się komplikuje w momencie, gdy rodzice z różnych powodów nie podejmują obowiązku pogrzebania ciała swojego zmarłego przed narodzinami dziecka. Od strony obowiązującego w Polsce prawa świeckiego, obowiązek pochówku spada w takiej sytuacji na gminę, jednakże realizm nakazuje zauważyć, że szanse na jego dopełnienie są wówczas znikome. Zbyt poważny jest nacisk „kultury śmierci” negującej człowieczeństwo i godność nienarodzonych dzieci.

VI. OBOWIĄZEK KOŚCIOŁA JAKO INSTYTUCJI

Wydaje się zatem, że jedyną instytucją, która może dopełnić tego obowiązku – tak ze względu na status społeczno-prawny, jak i zaangażowanie w promocję godności osoby ludzkiej od poczęcia – jest wspólnota Kościoła. Jest to obowiązek odnoszący się do Kościoła jako wspólnoty wiernych, ale także do Kościoła jako instytucji, także ze względu na fakt posiadania osobowości prawnej i dysponowania niezbędnymi zasobami finansowymi, materialnymi i osobowymi. Innymi słowy, Kościół instytucjonalny z racji religijnych i moralnych powinien się zatroszczyć o godny pochówek każdego dziecka zmarłego przed narodzinami, a z racji prawnych i społecznych – jest w stanie tego dokonać.

²⁹ Jest rzeczą zastanawiającą, że wspomniane Instrukcje zgodnie określają intencję Mszy św. jako wspierającą rodziców w żałobie, nie zaś w intencji dzieci, co jest zrozumiałe jedynie w sytuacji pogrzebu dzieci ochrzczonego. Swoją drogą, formularze mszalne na sytuację pogrzebu dziecka nieochrzczonego nie podejmują kwestii zbawienia dziecka, a ukierunkowane są na wiarę rodziców pogrążonych w żałobie. Także we *Wskazaniach dla duszpasterzy*, wydanych przez bpa Z. Kiernikowskiego w Siedlcach (2.11.2009), Biskup wyjaśnia, iż „ta Msza św. nie ma charakteru przebłagalnego, gdyż dzieci te nie mogły popełnić zła” (p. 6). I chociaż w następnym punkcie dodaje również, że „pogrzeby dzieci zmarłych, nawet na wczesnym etapie rozwoju płodowego, są pogrzebami istot ludzkich”, którym „należy się [...] szacunek od poczęcia aż do [...] naturalnej śmierci” (p. 7), zaznacza, że pogrzeb „jest przede wszystkim prawem rodziców, aby swoje przedwcześnie zmarłe dzieci mogli pochować” (p. 1). W sytuacji swobodnego „wykluczenia” zmarłego dziecka z przestrzeni życia społecznego wydaje się to dalece niestosowne. Dziecko, jak każdy człowiek, ma prawo do pogrzebu z racji swego człowieczeństwa i jest to główny i – merytorycznie rzecz ujmując – jedyny istotny argument.

Niewątpliwie, działanie takie jest potężną proklamacją Ewangelii życia. Jest też afirmacją godności osoby od poczęcia do naturalnej śmierci. Zatem, poprzez troskę o pogrzeb dzieci zmarłych przed narodzinami, Kościół podejmuje walkę o życie i szacunek wobec dzieci zagrożonych śmiercią w akcie aborcji bezpośredniej. Troszcząc się o uszanowanie godności zmarłych, potwierdza godność żywych.

Zaangażowanie Kościoła w zapewnienie godnego pogrzebu każdemu zmarłemu przed narodzinami dziecka wymaga podjęcia wielokierunkowych działań formacyjnych. Ich celem powinien być wzrost wrażliwości na problem tak ze strony duchownych, jak i świeckich – zarówno pracowników służby zdrowia i urzędów, jak i innych, którzy mogliby się włączyć w działanie jako wolontariusze.

Formacja duchownych powinna odbywać się już na etapie seminarium, a więc przygotowania do przyjęcia święceń, w ramach zajęć z teologii moralnej i pastoralnej (w tym liturgiki) oraz w ramach medycyny pastoralnej. Ich celem powinno być przełożenie teoretycznej wiedzy z zakresu antropologii, na wymiar praktyczny i uwrażliwienie seminarzystów na problemy psychologiczne i duchowe związane ze śmiercią dziecka przed narodzinami i formami wsparcia dla rodziców w tym trudnym dla nich momencie.

Drugi etap formacji obejmuje już wyświęconych. Celem działań formacyjnych powinno być budzenie wrażliwości, ale też świadomości co do aktualnego stanu prawnego (tak w odniesieniu do prawa kościelnego jak i świeckiego) oraz wymiana doświadczeń odnośnie do podejmowanych działań. Należy dążyć jednocześnie, by poszczególne inicjatywy były możliwie skoordynowane w ramach szeroko rozumianego duszpasterstwa rodzin, z wykorzystaniem już istniejących struktur organizacyjnych. Pozwoliłoby to na efektywniejsze wykorzystanie grup wolontariuszy i wywarcie mocniejszego wpływu na środowiska pozakościelne.

Edukacja etyczna w ramach studiów medycznych ma charakter szczątkowy, a nadto dosyć powierzchowny. Siłą rzeczy świadomość moralna pracowników służby zdrowia wynika raczej z wychowania i formacji pozaakademickiej niż z poważnych studiów bioetycznych. Nierzadko w miejsce rozstrzygnięć moralnych medycy zadowolają się konstatacją prawa. Dlatego formacja środowisk medycznych powinna prowadzić do budzenia wrażliwości moralnej, ale też pogłębienia wiedzy, tak z zakresu antropologii, jak i bioetyki opartej na obiektywnym porządku wartości, korespondującym z integralną wizją człowieka jako osoby. Dopiero na tej bazie powinny być budowane kwestie bardziej szczegółowe, odnoszące się do sytuacji śmierci dziecka przed narodzinami,

wrażliwości na dramat rodziców i procedur umożliwiających godny pochówek ich dziecka.

W dalszej perspektywie należałoby podjąć także formację środowisk urzędniczych, wpisując kwestię pochówku dzieci zmarłych przed narodzinami w całość formacji ukierunkowanej na postawę odpowiedzialności. Wydaje się, że oparcie pracy urzędnika na prawie nie jest wystarczającym odniesieniem; potrzeba najpierw odwołania do porządku moralnego, którego osią jest szacunek wobec każdej osoby ludzkiej. Na tym fundamencie, analogicznie do formacji środowisk medycznych, należałoby budować wrażliwość urzędników na sytuację rodzin dotkniętych śmiercią dziecka przed narodzinami. Nie chodzi bowiem tylko o wytworzenie i przestrzeganie prawa pozwalającego na godny pogrzeb każdego takiego dziecka, ale o stworzenie w społeczeństwie mentalności szanującej każdego człowieka, od poczęcia do naturalnej śmierci.

Formacja ma charakter programu długofalowego, koniecznego, ale jednocześnie wymagającego działań doraźnych. Należy już teraz podjąć starania o organizację pogrzebów dzieci, pozostawionych przez rodziców w szpitalach, oraz wspierać inicjatywy legislacyjne ułatwiające pochówek dzieci zmarłych przed narodzinami. Ponadto należy zacząć organizować ogólnokrajowe kampanie informacyjne, zaadresowane zarówno do środowisk kościelnych, jak i z Kościołem zupełnie nie związanych. W końcu, potrzeba zaangażowania w każdej sytuacji, w której rodzice zmarłego przed narodzinami dziecka zderzają się z nieczułością ludzi czy obstrukcją prawa.

BIBLIOGRAFIA

- Barton - Smoczyńska I.: O dziecku, które odwróciło się na pięcie. Łomianki: NAF 2006.
- Dyczkowski A.: Instrukcja ordynariusza Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej z 15.11.2007.
- Instrukcja dla Diecezji Kaliskiej: Pogrzeb dzieci zmarłych przed urodzeniem. Kalisz 21.04. 2007.
- Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu Polski o pogrzebie i modlitwach za zmarłych. W: Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Katowice: Księgarnia św. Jacka 1998² s. 23-29.
- Jan Paweł II: Przem. „Człowiek chory zawsze zachowuje swą godność”. OsRomPol 6(264):2004 s. 21.
- Jędrzejczyk M.: Prawo do pogrzebu dziecka. „Nasz Dziennik” 28.11.2012. <http://naszdziennik.pl/wp/16289,prawo-do-pogrzebu-dziecka.html> (dostęp 30.12.2012).
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań: Pallottinum 1992.

- K a t o l o A.: Embrion ludzki – osoba czy rzecz? Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II. Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu 2000.
- K i e ł t y k a R.: Wartość (nie)chcianego życia. Status antropologiczny płodów i noworodków anencefalicznych. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2008.
- K i e r n i k o w s k i Z.: Wskazania dla duszpasterzy w sprawie pogrzebu i pochowania dzieci utraconych. Siedlce 2.11.2009.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Poznań: Pallottinum 1983.
- M a c h i n e k M.: Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia. Olsztyn: „Hosianum” 2004.
- M a c h i n e k M.: Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku ludzkiego życia. Olsztyn: „Hosianum” 2004.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu (19 I 2007). Tł. J. Królikowski. Poznań: Pallottinum 2008.
- M o r c i n i e c P.: Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich. Opole: RW WTOP 2009.
- O t o w i c z R.: Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego. Kraków: Wydawnictwo WAM 1998.
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 21 grudnia 2010 r. w sprawie rodzajów dokumentacji medycznej oraz sposobu jej przetwarzania. Dz. U. 2012 nr 252 poz. 1697.
- Statuty II Synodu Archidiecezji Poznańskiej. Nr 613 par. 2: Instrukcja dotycząca pogrzebu dziecka. Poznań 23.11.2008.
- Ustawa o cmentarzach i chowaniu zmarłych z 31 stycznia 1959 (ze zmianami uchwalonymi 26 maja 2011). Dz.U. 2011 nr 144 poz. 853).
- Wprowadzenie teologiczne i pastoralne. W: Obrzędy pogrzebu s. 10-22.

MORAL OBLIGATION OF A BURIAL OF A BODY OF A DEAD-BORN CHILD

S u m m a r y

The dignity of human person demands – among other things – that in case of one's death a proper burial is given. This obvious obligation seems to be somehow suspended, when it is an unborn child, who dies. Meanwhile, the Church is the only institution, which consequently defends the dignity and life of every unborn child. Its canon and liturgical law explicates strong conviction, that every human person's dignity should be respected, also by a burial. Surprisingly, not all in the Church seem to appreciate that approach. The present study is to remind all about that moral obligation of this final sign of respect toward unborn.

Słowa kluczowe: nienarodzony, dziecko, godność osoby ludzkiej, śmierć, pogrzeb.

Key words: unborn, child, the dignity of human person, death, burial.

ADAM ZADROGA

PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA
MORALNOŚCI GOSPODARCZEJ
W UJĘCIU BENEDYKTA XVI I JANA PAWŁA II
W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNEGO KRYZYSU EKONOMICZNEGO

Działalność gospodarcza, podejmowana przez przedsiębiorców, wpisuje się w Boże powołanie skierowane do każdego człowieka, by czynił sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28) i przez to pełnił rolę włodarza doczesnej rzeczywistości. W świetle założeń antropologii moralnej, należy pamiętać, że postępowanie człowieka w każdej dziedzinie życia zawsze podlega ocenie etycznej, stąd także decyzje ekonomiczne nie są wolne od wartościowania moralnego. Warto też zauważyć, że sfera ta, poza autonomicznymi prawami ekonomicznymi, generuje wiele problemów ogólnospołecznych w skali makro oraz w wymiarze mikroekonomicznym, nieustannie rodzi sporo dylematów moralnych zarówno biznesmenom, jak i konsumentom. Ta prawda domaga się poszerzenia opisu i analizy życia gospodarczego o szerszy kontekst, który będzie uwzględniał nie tylko uwarunkowania społeczne, polityczne, ale także kulturowe, religijne i etyczne. Ignorowanie zaś wymiaru aksjologicznego życia ekonomicznego prędzej lub później prowadzi do negatywnych konsekwencji praktycznych. Relacje gospodarcze są bowiem niejako z natury zawsze i przede wszystkim relacjami ludzkimi, a to oznacza, że dotyczą wartości moralnych i społecznych.

Dlatego zdecydowanie trzeba odrzucić fałszywe przekonanie wielu ludzi, że działalność w biznesie, a szerzej całe życie gospodarcze, nie podlega ocenie moralnej. Papież Benedykt XVI w encyklice o integralnym rozwoju ludzkim w mi-

łości i prawdzie *Caritas in veritate* stawia jednoznaczną tezę na ten temat, stwierdzając, że: „Sfera ekonomiczna nie jest ani etycznie neutralna, ani ze swej natury nieludzka i antyspołeczna. Należy ona do działalności człowieka, i właśnie dlatego, że jest ludzka, powinna być etycznie strukturyzowana i instytucjonalizowana”¹. Warto w tym kontekście również zauważyć, iż trwający od kilku lat światowy kryzys gospodarczo-finansowy wśród wielu przyczyn ma jedną bardzo istotną, jak nie najważniejszą, a mianowicie przyczynę moralną.

Wydaje się jednak, że nie wystarczy tylko pokazać konieczność etyki gospodarczej w sensie ogólnym. Warto pójść krok dalej i zapytać – jakich konkretnych rozwiązań etycznych potrzebuje moralność gospodarcza? Trzeba mieć bowiem świadomość, że nie ma jednej etyki biznesu, tak jak nie ma jednej, jedynie słusznej, przez wszystkich akceptowanej i stosowanej teorii moralności. Jak w wielu obszarach życia ludzkiego, także i tu panuje pluralizm. Nie oznacza to oczywiście, że wszystkie propozycje są sobie równe. Dlatego warto w ramach dyskursu naukowego, poszukując szczególnie interesujących i wartościowych rozwiązań w tym zakresie, odwołać się do społecznego nauczania Kościoła i przedstawić koncepcję moralności gospodarczej opartą na integralnej prawdzie o człowieku jako podmiocie gospodarującym. Szerszym tłem prowadzonych tu rozważań będzie zarysowanie moralnego wymiaru współczesnego kryzysu gospodarczego z uwzględnieniem towarzyszących mu patologii w sferze biznesu i finansów.

Z tak naświetlonych celów niniejszego artykułu wyłania się zamysł konstrukcji całej treści, którą podzielono na trzy części. Pierwszy punkt zawiera najważniejsze elementy moralnej oceny przyczyn obecnego kryzysu gospodarczego i ujawniających się w jego kontekście afer finansowych. W drugiej części – na kanwie encykliki *Caritas in veritate* papieża Benedykta XVI – przedstawiona zostanie koncepcja „etyki przyjaznej osobie”² w odniesieniu do współczesnego życia ekonomicznego. Na koniec, w trzecim punkcie, ukazane zostaną główne założenia personalistycznej etyki przedsiębiorczości w świetle nauczania Jana Pawła II.

I. ŹRÓDŁA KRYZYSU GOSPODARCZEGO Z PERSPEKTYWY ETYCZNEJ

Przechodząc do analizy przyczyn kryzysu ekonomicznego w jego warstwie moralnej, warto w pierwszej kolejności zapytać o najgłębsze źródło zła, które w życiu gospodarczym i politycznym przejawia się w postaci różnego rodzaju afer i stających za

¹ B e n e d y k t XVI. Encyklika *Caritas in veritate* [dalej: CV]. Watykan 2009 nr 36.

² Por. CV 45.

nimi nadużyć. Z pomocą w odpowiedzi na tak postawione pytanie przychodzi słowo Boże, które objawia, że to chciwość pieniędzy jest korzeniem wszelkiego zła (por. 1 Tm 6, 10). Wydaje się, że zwłaszcza w biznesie i polityce człowiek jest wyjątkowo silnie narażony na pokusę zarabiania pieniędzy w nieuczciwy sposób.

Chcąc wskazać jakiś konkretny przykład tego rodzaju zachowań w branży gospodarczej, można chociażby przywołać tu fakt naginania litery prawa przez niektórych finansistów, czego najlepszym obrazem jest tzw. kreatywna księgowość. Konsekwencje tego typu działań poniosły takie firmy, jak: Enron, Global Crossing, World.com. W ich przypadku nawet nie do końca łamano przepisy prawa, ale wykorzystywano je do ukazania lepszych wyników firmy, niż to miało miejsce w rzeczywistości. Wiele innych spółek korzystało w podobny sposób z możliwości oszukiwania inwestorów i czerpania określonych korzyści. Możliwości te miały podstawę w normach prawa odnoszących się do zasad księgowania stosowanych dla tworzenia wyników finansowych, które wprawdzie wprowadzały w błąd, ale nie gwałciły określonych przepisów³. Jak więc można zauważyć, pokusa zrezygnowania z moralności może mieć charakter bardzo subtelny. W świetle funkcjonującego prawa wszystko może wydawać się w porządku, jednak pod tą „przykrywką” nieuchronnie rodzi się zło moralne, którego zgubne konsekwencje ujawniają się w stosownym czasie.

Warto więc przyjrzeć się także przyczynom obecnego kryzysu, zwłaszcza właśnie tym, które dotyczą warstwy etycznej. Carl Anderson w książce *Cywilizacja miłości* zauważa, że „etyczne potknięcia są pospolite i powszechne, jak jasno pokazuje ostatni kryzys, będący rezultatem praktyk inwestycyjnych na poczet droższego kredytu hipotecznego”⁴. Ewa Miklaszewska stwierdza natomiast, że „obecny kryzys nie wynikał z drastycznych przejawów nieefektywnego nadzoru rynku bankowego, raczej z braku kompleksowego monitorowania banków i egzekwowania dyscypliny rynkowej. [...] W mniejszym stopniu podkreślane są też niewygodne prawdy – że kryzys dotyczy też przywództwa, moralności i odpowiedzialności”⁵. Do tych dość ogólnych konstatacji należy dodać kolejną uwagę,

³ Por. R. A l c a l y. *The New Economy: And What It Means for America's Future*. New York: Farrar Straus and Giroux 2004 s. 179.

⁴ Kraków: Wyd. Stanisława BM 2009 s. 147.

⁵ *Globalny kryzys finansowy a perspektywy polskiej bankowości: poprawna diagnoza warunkiem skutecznej polityki publicznej*. W: *Globalny kryzys finansowy i jego konsekwencje w opiniach ekonomistów polskich*. Red. J. Szambelańczyk. Warszawa: Związek Banków Polskich 2009 s. 62.

że współczesny kryzys finansowy wynika także z kryzysu zaufania do instytucji zaufania publicznego, jakimi winny być banki.

Oprócz elementarnej uczciwości i zaufania, kolejnym równie istotnym elementem etycznym, którego ewidentnie potrzebuje świat finansów i przez pryzmat którego warto spojrzeć na przyczyny dzisiejszego kryzysu, jest odpowiedzialność. Jej potrzebę w działaniach indywidualnych oraz instytucjonalnych podmiotów funkcjonujących na rynkach finansowych można uzasadnić chociażby właśnie na podstawie zagrożeń, które niesie ze sobą współczesny obraz świata finansów⁶. Chodzi w pierwszej kolejności o to, iż stosunkowo niedawna „eksplozja” finansów, które rozwinęły się znacznie szybciej niż reszta gospodarki, pozwoliła im osiągnąć pewną niezależność, a wręcz postawić je na pozycji dominującej w stosunku do gospodarki realnej. Wiąże się to m.in. z tym, że efekt dźwigni pozwala bankom i innym instytucjom działającym na rynkach finansowych na podejmowanie zobowiązań (lub wycofanie się z nich) dotyczących sum znacznie przekraczających kwoty, które otrzymują od klientów (albo te, które mają do dyspozycji ze środków własnych). To sprawia, że rynki finansowe są np. w stanie przekształcić recesję w zapaść gospodarczą lub przynajmniej przyspieszyć ją, ze wszystkimi zagrożeniami, jakie może ona przynieść ze sobą w sferze tak indywidualnej, jak i zbiorowej. Sumy pieniędzy, które uruchamiane są na rynkach finansowych, są nieporównywalnie większe od ich odpowiedników w realnej gospodarce⁷. Właśnie owa niewspółmierność uzasadnia potrzebę ogromnej odpowiedzialności rynków finansowych zarówno w czasie normalnego funkcjonowania, jak i w dobie kryzysu.

W podobny sposób na temat poruszonych powyżej kwestii wypowiada się Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*. Papież przypomina przede wszystkim fundamentalną prawdę o skłonności do zła, tkwiącej w ludzkiej naturze:

⁶ Por. P. H. D e m b i ń s k i. *Wyzwania etyczne w działalności finansowej*. W: *Uczciwość w świecie finansów*. Red. W. Gasparski. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego 2004 s. 52.

⁷ Warto w tym miejscu odwołać się np. do danych, które podaje W. Orłowski: „W roku 1980 podstawowe aktywa finansowe (depozyty w bankach, obligacje, akcje) stanowiły ok. 120% globalnego PKB, co nie kłóci się z intuicyjnym odczuciem «odbicia realnej gospodarki» (brak danych o wielkości rynku instrumentów pochodnych w roku 1980; był on jednak prawdopodobnie nieduży). W roku 2005 aktywa finansowe wraz z instrumentami pochodnymi (nominalną wartością) stanowiły jego trzynastokrotność. Nie ma cienia wątpliwości, że mieliśmy więc do czynienia z gigantycznym zjawiskiem «globalnego lewarowania» – w oparciu o ograniczone rzeczywiste dochody i majątek (a więc realnie istniejący kapitał), rynki finansowe wygenerowały wielokrotnie większy zasób aktywów; te same dochody i majątek zabezpieczyły więc wiele aktywów naraz” (*Dziesięć przyczyn kryzysu i ich analiza*. W: *Globalny kryzys finansowy i jego konsekwencje* s. 9-10).

„Mądrość Kościoła zawsze proponowała podtrzymywanie świadomości o grzechu pierwotnym także w interpretowaniu faktów społecznych i budowaniu społeczeństwa: «Nieuwzględnianie tego, że człowiek ma naturę zranioną, skłoną do zła, jest powodem wielkich błędów w dziedzinie wychowania, polityki, działalności społecznej i obyczajów»⁸. Do dziedzin, w których ujawniają się zgubne skutki grzechu, doszła już od długiego czasu dziedzina ekonomii. Mamy tego ewidentny dowód również w tych czasach. Przekonanie człowieka o tym, że jest samowystarczalny i że potrafi usunąć zło obecne w historii jedynie dzięki własnym działaniom, skłoniła go do zrównania szczęścia i zbawienia z nieodłącznymi formami dobrobytu materialnego i działania społecznego. Następnie przekonanie o konieczności autonomii ekonomii, która nie powinna akceptować «wpływów» o charakterze moralnym, doprowadziło człowieka do nadużywania narzędzia ekonomicznego nawet w sposób niszczycielski»⁹.

Według Ojca Świętego bardzo ważną przyczyną kryzysu było zaniedbanie i osłabienie tradycyjnych zasad etyki społecznej, takich jak: przejrzystość, uczciwość i odpowiedzialność, a ponadto niedostrzeżenie znaczenia zasady bezinteresowności i logiki daru dla funkcjonowania rynku¹⁰. Kolejną przyczyną leży w podważeniu powszechnego i wzajemnego zaufania podmiotów ekonomicznych¹¹. Praktyczną konsekwencją takich postaw był tzw. efekt domina. Uruchoił się system braku zaufania, a przecież bez niego trudno sobie nawet wyobrazić funkcjonowanie ekonomii wolnorynkowej. Papież Benedykt wspomina też, że zapomniano, iż wszystkie fazy cyklu ekonomicznego (pozyskiwanie zasobów, finansowanie, produkcja, konsumpcja itd.) muszą opierać się na sprawiedliwości i mają implikacje moralne¹². I wreszcie Ojciec Święty wspomina o złym wykorzystaniu finansów; nie boi się nazwać niektórych praktyk mianem zdrady oszczędzających. Mówi także o braku prawej intencji i przejrzystości¹³.

Powyższa analiza pozwala zauważyć, iż zaistniały kryzys stanowi okazję do rozeznania i tworzenia nowych projektów, które powinny zaowocować stworzeniem nowej syntezy dobra wspólnego i rynku, a szerzej: etyki i biznesu. Już w pierwszym rozdziale encykliki Ojciec Święty stwierdza: „[...] zgubne dla realnej ekonomii skutki działalności finansowej źle spożytkowanej, a nawet spekulacji

⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum 1994 nr 407; por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Centesimus annus* [dalej: CA] nr 25.

⁹ CV 34.

¹⁰ Por. CV 36.

¹¹ Pośrednio Papież mówi o tym w CV 35.

¹² Por. CV 37.

¹³ Por. CV 65.

tywnej [...] skłaniają nas dzisiaj do refleksji nad podjęciem koniecznych środków, by znaleźć rozwiązanie”¹⁴.

II. POTRZEBA ETYKI PERSONALISTYCZNEJ W ŻYCIU GOSPODARCZYM W ŚWIETLE NAUCZANIA BENEDYKTA XVI

W świetle dotychczasowych rozważań jeszcze raz należy podkreślić, że ekonomia nie może obyć się bez etyki. Przekonanie to potwierdza Benedykt XVI, stwierdzając w 45. punkcie encykliki *Caritas in veritate*, że: „Ekonomia potrzebuje etyki”. Dodaje też od razu, że „nie może to być jednak jakakolwiek etyka, ale etyka przyjazna osobie”¹⁵. Papież zwraca uwagę, iż nie wystarczy powiedzieć, że życie gospodarcze potrzebuje etyki. Rodzi się bowiem pytanie: jakiej etyki potrzebuje ekonomia? Czy ma to być etyka sukcesu gospodarczo-finansowego za wszelką cenę (w oparciu np. o utylitaryzm)? Papież Benedykt stawia tezę, iż ma to być etyka personalistyczna, która odwołuje się do fundamentalnej zasady uznania i poszanowania godności osoby ludzkiej. Podkreśla tym samym, iż tylko taka etyka, która zakazuje sprowadzania człowieka do roli narzędzia w osiągnięciu celów ekonomicznych, może stać na straży prawdziwego porządku moralnego w biznesie.

Dlaczego jednak tylko przyjęcie normy personalistycznej w rozstrzygnięciu problemów ekonomicznych może zapewnić należyte traktowanie każdej osoby w realiach życia gospodarczego? Nie jest tu oczywiście możliwe przeprowadzenie szerszych rozważań na ten temat – tzn. na temat normy moralności, a więc tego, co należy uznać za ostateczne źródło i kryterium moralnej powinności ludzkiego działania. Opierając się na literaturze przedmiotu¹⁶, a przede wszystkim na nauczaniu papieskim, trzeba tu jedynie podkreślić, iż podejście personalistyczne wyklucza możliwość potraktowania osoby jako środka do celu, jak ma to miejsce w utylitaryzmie. Benedykt XVI stwierdza, że etyka gospodarcza, która nie brałaby pod uwagę nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, jak również transcendentnej wartości naturalnych norm moralnych, „narażona byłaby nieuchronnie na utratę swojego szczególnego rysu i poddanie się instrumentalizacji; ściślej mówiąc, byłaby narażona na podporządkowanie się istniejącym systemom ekonomiczno-finansowym, zamiast korygować ich zaburzenia. Między innymi mogłaby ona

¹⁴ CV 21.

¹⁵ CV 45.

¹⁶ Por. A. Z a d r o g a. *Współczesne ujęcia etyki biznesu w Polsce. Próba oceny z perspektywy teologii moralnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 153-165.

usprawiedliwiać finansowanie projektów, które nie są etyczne”¹⁷. Personalizm prowadzi przede wszystkim do odpowiedzialności za godność każdej osoby i autentycznego spełniania się człowieka poprzez dar z siebie dla innych. Takie ujęcie normy etycznej pozwala również zauważyć, iż moralności nie stanowią – jak ma to miejsce w przypadku deontologizmu – jakieś narzucone człowiekowi zasady, normy czy szczegółowe przepisy (choćby w postaci kodeksów etyki zawodowej), ale spełnienie się osoby w moralnie dobrym czynie¹⁸.

To personalistyczne ujmowanie moralności życia ekonomicznego nie może jednak zatrzymać się na poziomie ogólnych teorii etycznych i postulatów. Poszanowanie godności każdej bez wyjątku osoby ludzkiej winno być zasadniczym fundamentem i kluczowym kryterium wszelkich rozwiązań szczegółowych w zakresie praktyki gospodarczej. Dlatego trzeba podjąć próbę ich przełożenia na konkretne propozycje rozwiązań w zakresie poszczególnych płaszczyzn funkcjonowania życia gospodarczego. Można wyróżnić cztery takie płaszczyzny: (1) praca zawodowa; (2) przedsiębiorstwo; (3) systemy gospodarcze oraz (4) gospodarka w skali globalnej.

Ludzka praca, prowadzenie przedsiębiorstwa, funkcjonowanie konkretnego systemu ekonomicznego czy też życie człowieka gospodarującego w „globalnej wiosce” muszą być oczywiście widziane także przez pryzmat innych wartości i zasad społecznych. Z pomocą przychodzi tu nauka społeczna Kościoła, która głosząc naczelną zasadę personalizmu, wspomaga ją niejako zasadą dobra wspólnego, powszechnego przeznaczenia dóbr, pomocniczości, uczestnictwa, solidarności oraz wskazuje na cztery aksjologiczne filary życia społecznego: prawdę, wolność, sprawiedliwość i miłość¹⁹.

III. GŁÓWNE ZAŁOŻENIA PERSONALISTYCZNEJ ETYKI PRZEDSIĘBIORCZOŚCI W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Dla przykładu warto teraz odnieść zasady personalizmu ekonomicznego do funkcjonowania przedsiębiorstwa. Ujmując działalność firmy w tym duchu, trzeba po pierwsze stwierdzić, iż nie może ona istnieć tylko po to, by pomnażać zysk ekonomiczny. Ma ona przede wszystkim służyć człowiekowi zgodnie z jego wy-

¹⁷ CV 45.

¹⁸ Por. Z a d r o g a. *Współczesne ujęcia etyki biznesu* s. 214

¹⁹ Por. Papińska Rada „Iustitia et Pax”. *Kompendium nauki społecznej Kościoła* [dalej: KNSK]. Kielce: Jedność 2005 (zwłaszcza Rozdział czwarty).

mogami materialnymi, intelektualnymi, moralnymi, duchowymi, a także religijnymi²⁰. „Ekonomia przedsiębiorczości powinna działać na rzecz promocji człowieka tak w sensie materialnym, jak i duchowym. Jej bezpośrednim celem powinno być zaspokojenie materialnych oczekiwań człowieka i jednocześnie ubieganie się o realizację praw osoby”²¹.

W działalności gospodarczej przedsiębiorca – kierując się zasadami personalizmu ekonomicznego – powinien przestrzegać centralnej roli osoby ludzkiej, gdyż inaczej działalność ta traci na jakości²². Nie oznacza to, iż nie powinien on zabiegać o wypracowanie zysku ekonomicznego. Jego celem winna stać się jednak nie maksymalizacja, a optymalizacja zysku. Dzięki temu możliwe staje się uniknięcie rozdźwięku między humanizacją środowiska pracy a skutecznością. Nie chodzi bowiem o doprowadzenie do upadłości przedsiębiorstwa w imię personalizmu i innych zasad moralnospołecznych. Problem tkwi o wiele bardziej w świadomości, dla kogo i po co wypracowuje się zysk. „Celem przedsiębiorstwa nie jest po prostu wytwarzanie zysku, ale samo jego istnienie jako wspólnoty ludzi”²³. Jak bowiem podkreślał Jan Paweł II, „życie ludzi, ich dusza, ich ciało, są dobrami cenniejszymi od jakiegokolwiek postaci skumulowanego bogactwa. Na co się zda gromadzenie dóbr materialnych w coraz większych ilościach – pytał Ojciec Święty – jeżeli samemu przedsiębiorstwu, które jest wspólnotą osób, ma grozić utrata duszy, prawdziwej, własnej tożsamości?”²⁴. W encyklice *Centesimus annus* Papież stwierdził, iż „zysk nie jest jedynym wskaźnikiem dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa. Może się zdarzyć, że mimo poprawnego rachunku ekonomicznego ludzie, którzy stanowią najcenniejszy majątek przedsiębiorstwa, są poniżani i obraża się ich godność”²⁵.

W tym świetle widać wyraźnie, iż od przedsiębiorcy wymaga się wyboru tego, co Jan Paweł II nazywał „wnętrzem” firmy, tzn. nadania temu specyficznemu

²⁰ Por. CA 34-35; W. K a w e c k i. *Zasady moralne w budowaniu nowoczesnego społeczeństwa*. W: *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 2001 s. 41-43.

²¹ K a w e c k i. *Zasady moralne* s. 38.

²² Por. Kongregacja Nauki Wiary. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* (24 listopada 2002) nr 3. OsRomPol 2003 nr 2 s. 50-51; KNSK 563.

²³ CA 35.

²⁴ J a n P a w e ł I I. *Spotkanie z pracownikami, przedsiębiorcami i kierownikami prowincji mantuańskiej, 23 czerwca 1991 r.* W: *Insegnamenti XIV* (1) 1991 s. 1770. Cyt. za: A. C o l o m b o. *Postać przedsiębiorcy w nauczaniu Jana Pawła II*. „Społeczeństwo” 1996 nr 2 s. 255.

²⁵ CA 35.

środowisku pracy nieusuwalnego wymiaru ludzkiego²⁶. Chodzi więc – także z punktu widzenia skuteczności ekonomicznej – o stworzenie takich warunków pracy, gdzie „rozwojowi zdolności osobowych towarzyszy skuteczna i racjonalna wytwórczość dóbr i usług oraz pomaga się pracownikowi dostrzec, że pracuje rzeczywiście na swoim”²⁷. Trzeba przy tym podkreślić, iż to uznanie oraz faktyczne poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej prawa do pełnego rozwoju staje się w ramach przedsiębiorstwa czynnikiem wzrostu produktywności. Dzieje się tak dlatego, że „integralny rozwój osoby ludzkiej w pracy nie stoi w sprzeczności, lecz raczej sprzyja większej skuteczności i wydajności”²⁸. Natomiast naruszenie godności człowieka nie tylko jest „moralnie niedopuszczalne, lecz na dłuższą metę musi też negatywnie odbić się na gospodarczej skuteczności przedsiębiorstwa”²⁹.

Wydawać by się mogło, że jest to tylko teoria. Praktyka życia gospodarczego pokazuje jednak, iż przedsiębiorstwa, które nie absolutyzują maksymalizowania zysku i kierują się wartościami moralnymi niejednokrotnie są liderami na rynku. Można więc prowadzić biznes poprawnie z moralnego punktu widzenia i być jednocześnie skutecznym³⁰.

*

Na kanwie dokonanego dyskursu trzeba wyrazić przekonanie, że personalistyczna koncepcja moralności gospodarczej, która bardzo mocno wybrzmiewa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II i Benedykta XVI, może stać się adekwatną odpowiedzią na problemy współczesnego życia ekonomicznego borykającego się z poważnym kryzysem. Co równie ważne, ta personalistyczna wizja moralności gospodarczej stanowi zarazem szansę zwyciężenia legalistycznego i kaзуistycznego podejścia do etyki biznesu, tak charakterystycznego dla jej współczesnych ujęć, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Ponadto, ukazana tu propo-

²⁶ Por. J a n P a w e ł II. *Spotkanie z pracownikami, przedsiębiorcami i kierownikami prowincji mantuańskiej* s. 1770. Cyt. za: C o l o m b o s. 255.

²⁷ J a n P a w e ł II. *Spotkanie z przedstawicielami świata pracy, Barcelona, 7 listopada 1982*. W: *Insegnamenti* V (3) 1982 s. 1203. Cyt. za: C o l o m b o s. 256.

²⁸ CA 43.

²⁹ CA 35.

³⁰ Por. *Rozmowy o dobrym biznesie. Spotkania z polskimi przedsiębiorcami*. Red. M. Jędrzejewska. Warszawa 2006; J. C o l l i n s, J. P e r k i n s. *Wizjonerskie organizacje: skuteczne praktyki najlepszych z najlepszych*. Tł. T. Rzychoń. Warszawa: MT Biznes 2008.

zycja „uetycznienia” czy wręcz „uteologicznienia” myśli ekonomicznej opiera się na przeświadczeniu, że chrześcijańska wizja moralności to nie „jakaś” kolejna ideologia czy odstająca od życia teoria, lecz objawiona przez Boga-Człowieka, głęboko ludzka, gdyż osadzona na realistycznej koncepcji osoby, propozycja drogi ku autentycznemu dobru i szczęściu każdego człowieka. Fakt, iż jest to podejście teologicznomoralne, wcale nie oznacza, że jest pewną ofertą jedynie dla osób wierzących. Dzięki temu, między innymi, że postulaty teologii moralnej spełniają równocześnie wymogi ludzkiego rozumu i są zakorzenione w powszechnym oraz obowiązującym każdego człowieka prawie naturalnym – nabierają uniwersalnego charakteru³¹.

BIBLIOGRAFIA

I. Dokumenty Kościoła

- J a n P a w e ł II. Encyklika *Centesimus annus*. Watykan 1991.
- J a n P a w e ł II. Spotkanie z pracownikami, przedsiębiorcami i kierownikami prowincji mantuańskiej, 23 czerwca 1991 r. W: *Insegnamenti XIV* (1) 1991 s. 177. Cyt. za: A. C o l o m b o. Postać przedsiębiorcy w nauczaniu Jana Pawła II. „Społeczeństwo” 1996 nr 2.
- J a n P a w e ł II. Spotkanie z przedstawicielami świata pracy, Barcelona, 7 listopada 1982. W: *Insegnamenti V* (3) 1982 s. 120. Cyt. za: A. C o l o m b o. Postać przedsiębiorcy w nauczaniu Jana Pawła II. „Społeczeństwo” 1996 nr 2.
- B e n e d y k t XVI. Encyklika *Caritas in veritate*. Watykan 2009.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań: Pallottinum 1994.
- Kongregacja Nauki Wiary. Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym (24 listopada 2002). *OsRomPol* 2003 nr 2 s. 50-51.
- Papieska Rada „*Iustitia et Pax*”. Kompendium nauki społecznej Kościoła. Kielce: Jedność 2005.

II. Opracowania

- A l c a l y R.: *The New Economy: And What It Means for America's Future*. New York: Farrar, Straus and Giroux 2004.
- A n d e r s o n C.: *Cywilizacja miłości. Co każdy katolik może zrobić, by zmienić świat*. Tł. J. Wocial. Kraków: Wyd. Stanisława BM 2009.
- C o l l i n s J., P e r k i n s J.: *Wizjonerskie organizacje: skuteczne praktyki najlepszych z najlepszych*. Tł. T. Rzychoń. Warszawa: MT Biznes 2008.
- D e m b i ń s k i P. H.: *Wyzwania etyczne w działalności finansowej*. W: *Uczciwość w świecie finansów*. Red. W. Gasparski. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego 2004 s. 51-59.

³¹ Por. CV 59.

- K a w e c k i W.: Zasady moralne w budowaniu nowoczesnego społeczeństwa. W: Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu 2001 s. 35-68.
- M i k l a s z e s k a E.: Globalny kryzys finansowy a perspektywy polskiej bankowości: poprawna diagnoza warunkiem skutecznej polityki publicznej. W: Globalny kryzys finansowy i jego konsekwencje w opiniach ekonomistów polskich. Red. J. Szambelańczyk. Warszawa: Związek Banków Polskich 2009 s. 51-63.
- O r ł o w s k i W.: Dziesięć przyczyn kryzysu i ich analiza. W: Globalny kryzys finansowy i jego konsekwencje w opiniach ekonomistów polskich. Red. J. Szambelańczyk. Warszawa: Związek Banków Polskich 2009 s. 7-15.
- Rozmowy o dobrym biznesie. Spotkania z polskimi przedsiębiorcami. Red. M. Jędrzejewska. Warszawa: Grupa BOSS 2006.
- Z a d r o g a A.: Współczesne ujęcia etyki biznesu w Polsce. Próba oceny z perspektywy teologii moralnej. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.

A PERSONALIST CONCEPTION OF THE ECONOMIC MORALITY
AS PROPOSED BY BENEDICT XVI AND JOHN PAUL II
IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY ECONOMIC CRISIS

S u m m a r y

Among the many causes of the economic and financial crisis that has marred the world for some years now, there is one that is perhaps the most prominent. This is a moral cause. The context of the crisis shows that it is not enough to just argue for economic morality as such. An urgent answer is needed to the question of what direct ethical solutions can inform the socio-economic thought so that they can add to a more humane shape of the economic life of the world.

Drawing upon the social teaching of John Paul II and Benedict XVI, the author of the paper explores the personalistic conception of economic morality, as the most adequate answer to the problems of contemporary economy. The first section discusses the most important elements of the moral criticism, concerning the causes of contemporary crisis, so well visible in the frequent financial scandals. The second section uses Benedict XVI's encyclical *Caritas in veritate* to present the personalistic, holistic conception of economic morality. Finally, the main assumptions of the entrepreneurship ethics were exhibited as based on the teaching of John Paul II.

Translated by Konrad Klimkowski

Słowa kluczowe: ekonomia, przedsiębiorczość, personalizm, kryzys gospodarczy, etyka biznesu.

Key words: economy, entrepreneurship, personalism, economic crisis, business ethics.

Ks. Arkadiusz W u w e r, *Zasada subsydiarnoci. Perspektywa nauczania spolecznego Kościoła*. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2011 ss. 384.

Publikacja ks. Arkadiusza Wuwra, profesora nauki społecznej Kościoła na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, pt. *Zasada subsydiarnoci. Perspektywa nauczania spolecznego Kościoła*, jest monografią prezentującą jedną z kluczowych zasad życia społecznego, o której *Kompendium nauki społecznej Kościoła* stwierdza, iż „należy do najbardziej trwałych i charakterystycznych wskazań nauki społecznej Kościoła, obecnych w nim już od pierwszej wielkiej encykliki społecznej” (nr 185). W aspekcie merytorycznym recenzowana publikacja analizuje subsydiarność (pomocniczość) z jednej strony w szerokim kontekście historycznym, z drugiej zaś uwypukla jej etyczny i praktyczny wymiar. W aspekcie formalnym monografia prezentuje zasadę pomocniczości w wymiarze wspólnototwórczym jako istotny element konstrukcji relacji społecznych poszerzających przestrzeń *socialitas*.

Publikacja składa się z pięciu rozdziałów.

Rozdział I, prezentujący pojęcie i definicje subsydiarnoci, ma charakter wprowadzający do głównej tematyki badań. Omawia on semantyczne znaczenie pojęcia subsydiarnoci, a także – odwołując się do rodzimych i obcojęzycznych opracowań etycznospołecznych – zwraca uwagę na dystynkcję pomiędzy subsydiarnocią jako ideą społeczną a subsydiarnocią rozumianą jako zasada społeczna. W drugiej części rozdziału przedmiotem analiz stała się sama definicja subsydiarnoci. W celu uporządkowania wielości ujęć i sposobów określania subsydiarnoci autor wyróżnił definicje o charakterze narzędziowo-organizacyjnym, akcentujące wymiar instytucjonalno-aksjologiczny subsydiarnoci, widoczny wyraźnie chociażby w teorii i praktyce Unii Europejskiej oraz definicje o charakterze moralno-kompetencyjnym, które z kolei większe znaczenie przypisują elementom normatywnym subsydiarnoci. Wymiar ten szczególnie wybrzmiewa w dokumentach nauczania społecznego Kościoła.

Pogłębionej historycznej interpretacji subsydiarnoci dokonuje rozdział II. Autor wyodrębnił i przeanalizował dwa nurty interpretacyjne subsydiarnoci: laicki i religijny, który można by precyzyjnie określić jako teologiczny. Spośród przedstawicieli pierwszego nurtu szczegółowo omawia J. Althusiusa, T. Hobbesa, J. Locke’a, A. de Tocqueville’a i P.-J. Proudhona, z drugiego zaś św. Tomasza z Akwinu, W. von Kettelera oraz H. Pescha. Prezentację obu historycznych nurtów interpretacji subsydiarnoci kończy omówienie współczesnych ich kontynuatorów.

Rozdział III od strony merytorycznej kontynuuje historyczną analizę subsydiarności w nurcie religijnym (teologicznym). Po wskazaniu na biblijne inspiracje subsydiarności, szeroko została zaprezentowana ewolucja jej rozumienia w nauczaniu społecznym Kościoła, począwszy od Leona XIII, aż na Benedykcie XVI skończywszy.

Interpretacja subsydiarności w kontekście współczesnych uwarunkowań społeczno-kulturowych stała się przedmiotem rozdziału IV. Uwarunkowania te zostały opisane w postaci blasków i cieni. Te ostatnie przedstawiono jako symptomy społeczeństwa zdezorientowanego. Wieloaspektowy, nakreślony w postaci mozaiki, opis wielu czynników i zjawisk ukazuje kondycję współczesnego społeczeństwa ogarniętego głębokim kryzysem. Z drugiej strony ostatnie dekady, jak zauważa autor, przyniosły pojawienie się i rozwój nowych fenomenów prowadzących do wzmocnienia więzi społecznych i ukształtowania się społeczeństwa obywatelskiego. Na tle interesujących analiz socjologiczno-politologicznych tego rozdziału, wartościowych samych w sobie, dość niepozornie wypadła sama interpretacja subsydiarności i jej roli – pozytywnej i negatywnej (jako braku) – w opisanych procesach społecznych.

Zagadnienie to w pełni wybrzmiewa dopiero w ostatnim rozdziale książki. Analizy w nim zawarte pokazują subsydiarność jako faktor rekonstrukcji międzyludzkich relacji. Integralne spojrzenie na subsydiarność i interesujące jej powiązanie z fundamentalnymi zasadami społecznymi, będącymi zwornikami życia społecznego, pozwoliło autorowi przekonywująco pokazać, że jest ona czymś więcej niż tylko formalną zasadą podziału kompetencji. Zawiera ona bowiem w sobie całą konotację treści normatywnych i aksjologicznych niezbędnych dla współczesnego społeczeństwa i porządku demokratycznego. W rozdziale tym umieszczono także rozważania na temat subsydiarności we wspólnocie Kościoła oraz związku między duchowością człowieka a kształtem życia społecznego.

Z kolei krótkie zakończenie jest zwięzłym zebraniem wybranych konkluzji, głównie o charakterze ontologicznym i etycznym, dotyczących subsydiarności. Zasadniczo nie ustosunkowuje się ono do głównej tezy monografii, która to właśnie w subsydiarności upatruje podstawowy faktor *socialitas*. Całość zamyka wykaz bibliografii z podziałem na dokumenty (źródła) i literaturę oraz streszczenie w języku angielskim, niemieckim oraz francuskim. Nie dołączono indeksów, które mogłyby być bardzo pomocnym narzędziem dla czytelnika.

Już powyższa ogólna prezentacja monografii pokazała niektóre jej walory, a szczególnie jej wielowątkowy charakter. Ks. Wuwer nie tylko wszechstronnie opisał różne aspekty poszczególnych zagadnień, ale potrafił także odpowiednio rozłożyć akcenty oraz w sposób jasny dojść do konkretnych wniosków. To zadanie nie było zresztą łatwe, albowiem w rozwoju myśli społecznej, a także w towarzyszącym mu dyskursie na temat subsydiarności pojawiło się wiele koncepcji, a także ujawniło się bogactwo opinii.

Trzeba wyraźnie podkreślić wartość recenzowanej publikacji od strony źródłowej. Mocne osadzenie rozważań dotyczących subsydiarności w kluczu analityczno-historycznym sięgającym nie tylko początków nowożytności, ale także wcześniejszych tropów (starożytność grecka, ukazany wymiar biblijno-teologiczny subsydiarności), jest bardzo ważnym osiągnięciem autora. Czytelnik tej książki może zapoznać się

niejako bezpośrednio z wieloma konkretnymi tezami różnych myślicieli i wypowiedziami dokumentów nauczania społecznego Kościoła.

Podkreślona kompetentna prezentacja semantyczno-analityczna pojęcia subsydiarności, wskazująca na bogactwo i znaczenie merytoryczne przedmiotu badań, ujawnia z jednej strony teoretyczno-abstrakcyjny charakter subsydiarności, z drugiej zaś wskazuje na jej praktyczno-aplikacyjny wymiar. Ten sposób ujmowania problemu widoczny jest w całej publikacji. Powoduje to, że książka nie jest tylko spekulacją intelektualną na wysokim stopniu uogólnienia, ale dobrze odpowiada naturze dyscypliny, w obrębie której jest usytuowana (teologia praktyczna, katolicka nauka społeczna), a której nieobcy jest wymiar *praxis*. W tym konkretnym przypadku łączy się to z wyeksponowaniem tych aspektów subsydiarności, które wzmacniają przestrzeń *socialitas* lub są elementem współkonstituującym ład społeczny.

Merytoryczne bogactwo refleksji dotyczącej subsydiarności zawartej w monografii wskazuje na ciągłą aktualność i potrzebę refleksji nad tą zasadą życia społecznego. Trzeba przyznać rację autorowi, który w prezentacji stanu badań nad subsydiarnością zawartej w wprowadzeniu zauważa, że pomimo istnienia ogromnej ilości opracowań dotyczących subsydiarności odniesionej do rozmaitych dziedzin życia człowieka czy społeczeństwa, brak jest studium, które z jednej strony zbierałoby bogactwo dotychczasowej refleksji nad subsydiarnością odczytaną w kluczu filozoficzno-historycznym oraz jurydyczno-technicznym, z drugiej zaś ukazywało jej wymiar normatywno-aksjologiczny. Zadanie to jest tym pilniejsze, gdy postrzega się subsydiarność jako „zasadę mocną, zawierającą w sobie zdolność do dojrzałego i pełnego ukształtowania relacji społecznych na wszystkich poziomach i płaszczyznach” (s. 22).

W prezentacji interpretacji subsydiarności przez różnych autorów oraz w ukazaniu jej rozwoju historycznego, a także charakteryzując wiele fenomenów społecznych publikacja ks. Wuwra zachowuje wierność i obiektywność, co nie zawsze jest łatwe, bowiem w publikacji pojawia się wiele poglądów z zakresu dyscyplin i nurtów ideologicznych odległych od dziedziny właściwej autorowi. Nie zadowala się on stwierdzeniami typu ogólnego i zawsze dochodzi do sedna sprawy, szukając przy tym głębszych źródeł czy uzasadnień prezentowanych poglądów. Za oryginalny i trafny należy uznać także klucz interpretacyjny całości wykładu subsydiarności, co nadaje monografii wspomnianą już oryginalność na tle innych publikacji. Jest nim, co warto raz jeszcze przypomnieć, spojrzenie na subsydiarność jako element wspólnototwórczy i czynnik rekonstrukcji zanikających relacji międzyludzkich.

Na koniec należy podkreślić formę i styl publikacji. Została ona napisana dobrym językiem, poprawnym stylistycznie i pozwalającym na klarowne przedstawienie poglądów. Publikacja Ks. Wuwra jest rzetelnym studium, które może stać się impulsem do dyskusji nie tylko wśród przedstawicieli nauki społecznej Kościoła, ale także wśród odpowiedzialnych za kształt życia społecznego w Polsce.

Jerzy Gocko SDB

Katedra Teologii Moralnej Społecznej KUL

Osservatorio Cardinale Van Thuân sulla Dottrina sociale della Chiesa. Terzo Rapporto sulla Dottrina sociale della Chiesa nel Mondo *La dottrina sociale della Chiesa non può essere incatenata*. Red. G. P. Crepaldi, S. Fontana. Siena: Cantagalli 2011 ss. 224.

Międzynarodowe Obserwatorium Kardynała François-Xaviera Nguyễn Van Thuâna, zmarłego w 2001 roku Przewodniczącego Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, przez 13 lat więźnia reżimu komunistycznego w Wietnamie (z tego 9 lat w izolacji), zostało założone w 2003 roku przez abpa Giampaolo Crepaldi, ówczesnego sekretarza Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, a obecnie arcybiskupa Triestu. Swoją siedzibę ma w Trieście. Jego głównym celem jest monitorowanie rozwoju oraz upowszechnianie nauki społecznej Kościoła na płaszczyźnie międzynarodowej. Służy temu m.in. redagowany w trzech językach: włoskim, angielskim oraz hiszpańskim i na bieżąco aktualizowany portal internetowy www.vanthuanobservatory.org, zawierający dokumenty, informacje, publikacje oraz materiały formacyjne związane z nauką społeczną Kościoła; kwartalnik „Bollettino di Dottrina Sociale della Chiesa”, wydawany we Włoszech, Ameryce Łacińskiej oraz w Hiszpanii; redagowana przez wydawnictwo Cantagalli w Sienie seria wydawnicza „Collana dell’Osservatorio” zawierająca studia i monografie na temat nauki społecznej Kościoła; publikowany od 2009 roku raport o stanie nauki społecznej Kościoła na świecie oraz doroczna konferencja w rocznicę śmierci kard. Van Thuâna poświęcona różnym zagadnieniom związanym z problematyką życia społecznego. Obserwatorium współpracuje z Konferencjami Episkopatów różnych krajów, organizacjami kościelnymi, ośrodkami badań nad katolicką nauką społeczną oraz różnymi stowarzyszeniami upowszechniającymi naukę społeczną Kościoła.

Wydany w 2011 roku raport o stanie nauki społecznej Kościoła jest trzecim z kolei i dotyczy roku 2010. Został on zatytułowany: *La dottrina sociale della Chiesa non può essere incatenata*. Tytuł ten nawiązuje do wezwania św. Pawła z 2 Listu do Tymoteusza, aby „słowo Boże nie uległo spętaniu” (2 Tm 2, 9). Raport został przygotowany przez Międzynarodowe Obserwatorium kard. Van Thuâna we współpracy z Centro de Pensamiento Social Católico Uniwersytetu San Pablo w Arequipa (Peru), Fundación Pablo VI w Madrycie oraz Fondation de Service Politique w Paryżu. Odpowiedzialnymi za jego redakcję byli abp Gianpaolo Crepaldi, Dyrektor Obserwatorium oraz Stefano Fontana.

Raport analizuje rozwój nauki społecznej Kościoła w danym roku, opisuje inicjatywy mającego na celu jej upowszechnienie, omawia najważniejsze dokumenty społecznego nauczania Kościoła oraz stan badań na pięciu kontynentach. Jego struktura zawiera kilka istotnych elementów. Raport otwiera synteza wprowadzająca autorstwa redaktorów tomu Crepaldi i Fontany zatytułowana: „La Dottrina sociale della Chiesa non può essere incatenata. Testimonianza, santità e martirio” (s. 15-20). Opisuje ona stan aktualny nauki społecznej Kościoła, wskazuje na ważne momenty w roku

sprawozdawczym, próbuje dokonać bilansu, zwraca uwagę na postęp w badaniach nad doktryną społeczną Kościoła oraz pojawiające się trudności i zagrożenia. Część zasadnicza Raportu zawiera omówienie nauczania społecznego Benedykta XVI w roku 2010 autorstwa Dyrektora Obserwatorium abpa Clepardiego (s. 21-40) oraz prezentację nauki społecznej Kościoła na pięciu kontynentach (s. 41-130). Następnie Raport uwypukla „Zagadnienie roku” i je szczegółowo omawia. Tym razem został wybrany i dogłębnie przeanalizowany problem rozwoju w świetle encykliki *Caritas in veritate* Benedykta XVI. Zagadnieniu temu poświęcony został długi wywiad z prof. Simoną Berettą, wykładowcą polityki gospodarczej na Wydziale Nauk Politycznych Università Cattolica del Sacro Cuore w Mediolanie, członkinią Komitetu Naukowego Obserwatorium. Raport uzupełniają wybrane dokumenty społecznego magisterium Kościoła oraz chronologiczny wykaz najważniejszych wydarzeń. Pozwala on nie tylko na ogląd tego, co działo się w obszarze nauki społecznej Kościoła, ale także może pełnić rolę ważnego narzędzia badawczego dla przyszłych pokoleń badaczy.

Raport uwypukla znaczenie i rolę nauki społecznej Kościoła dla dynamicznych procesów dostrzegalnych w świecie współczesnym, analogicznie do ujęcia zaproponowanego z jednej strony przez Benedykta XVI w encyklice *Caritas in veritate*, które, z kolei, wpisuje się w proces uteologicznienia nauki społecznej Kościoła i dostrzeżenia jej kluczowej roli w nowej ewangelizacji. Nauka społeczna Kościoła w swej integralności (jako doktryna i jako refleksja naukowa) jest elementem przepowiadania wiary i istotnym elementem tożsamości i doświadczenia chrześcijańskiego. Raport podkreśla ścisłą łączność nauki społecznej Kościoła z powołaniem do świętości i ze świadectwem życia chrześcijańskiego, gdy zajdzie potrzeba aż do męczeństwa. Wynika to z totalnego charakteru wiary rozumianej jako postawa całościowa, która swoim horyzontem winna obejmować wszystkie wymiary życia, w tym także zaangażowanie społeczne. Motyw ten był wielokrotnie podkreślany podczas pielgrzymki apostołskiej Benedykta XVI do Portugalii (11-14 maja 2010 r.).

Oznacza to, że wymiar społeczny wiary i związane z nim zaangażowanie społeczne nie może być traktowane jako fakultatywne, lecz istotny przejaw tożsamości chrześcijanina. Nauka społeczna Kościoła staje się w tym względzie niezbędnym punktem odniesienia i ukierunkowania. Zdolność rozumu ludzkiego do odkrycia prawd zawartych w nauce społecznej Kościoła stała się m.in. osnową przemówienia pt. „Świat rozumu i świat wiary potrzebują siebie wzajemnie” Benedykta XVI podczas spotkania z przedstawicielami różnych grup społecznych w Westminster Hall (17 września 2010). Papież nawiązywał w nim do głębokiego przekonania tradycji katolickiej o dostępności rozumowi ludzkiemu obiektywnych norm określających słuszne działanie. „W takim ujęciu rola religii w debacie politycznej polega nie tyle na ukazywaniu tych norm, tak jakby nie były one znane niewierzącym – ani na proponowaniu konkretnych rozwiązań politycznych, co bynajmniej nie leży w zakresie kompetencji religii – lecz raczej na pomocy w «oczyszczaniu» rozumu i oświecaniu go na drodze odkrywania obiektywnych zasad moralnych. Ta «korekcyjna» rola religii w odniesieniu do rozumu nie zawsze jest chętnie akceptowana, częściowo ze względu na [...] wypaczone formy religii, takie jak sekciarstwo i fundamentalizm” („L'Osservatore Romano” 2010 nr 11 s. 26-28).

Słowa Benedykta XVI potwierdzają nieodzowność nauki społecznej Kościoła, której podstawowym celem nie jest tworzenie alternatywnych do istniejących modeli życia społecznego, lecz profetyczno-krytyczna funkcja rozeznania w oparciu o posiadaną koncepcję antropologiczną, na ile we współczesnej rzeczywistości społecznej zapewnione jest poszanowanie godności osoby ludzkiej (por. SRS 41; CA 55). Nauka społeczna Kościoła łączy więc w sobie dwa wymiary: z jednej strony staje się miejscem rozeznania i opisanego integralnej wizji człowieka i społeczeństwa, która bazuje na Objawieniu chrześcijańskim, z drugiej zaś, w oparciu o nią, próbuje zrozumieć rzeczywistość społeczną, poddaną nieustannym i dynamicznym procesom transformacji, w celu promocji godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego.

Centralną część Raportu, opisującą sytuację nauki społecznej Kościoła na pięciu kontynentach, należy postrzegać jako wymowne świadectwo, jak w niewielkim zakresie jest ona akceptowana przez współczesne nurty i ideologie kulturowo-społeczne. Wręcz przeciwnie, dominującym stanowiskiem jest kontestacja i odrzucenie podstawowych założeń antropologicznych, wartości i zasad życia społecznego nauki społecznej Kościoła. Raport precyzyjnie opisuje najważniejsze płaszczyzny sporu, do których należą m.in.: ideologia ONZ odwołująca się do tzw. zdrowia reprodukcyjnego (s. 43), filozofia *gender* (s. 44), wybiórcza interpretacja wolności religijnej w stosunku do chrześcijan (s. 49), recepcja encykliki *Caritas in veritate* w Stanach Zjednoczonych (s. 58), orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu (s. 107), zmiany legislacyjne przeprowadzone przez rząd Zapatero w Hiszpanii (s. 116) itd.

Opisane przypadki pokazują, że tożsamość osoby ludzkiej i jej prawa muszą być ciągle elementem troski i ochrony. W tym kontekście widać doniosłą rolę, jaką pełni opracowywany dorocznie przez Międzynarodowe Obserwatorium Kard. Van Thuâna Raport o stanie nauki społecznej Kościoła w świecie. Staje się on ważnym i obywatelskim narzędziem monitorowania zagrożeń godności osoby ludzkiej i życia społecznego, a także promocji cywilizacji życia i miłości.

Jerzy Gocko SDB

Katedra Teologii Moralnej Społecznej KUL

Basilio P e t r à. *Fare il confessore oggi*. Bologna: Edizioni Dehoniane 2012 ss. 236.

Teologia moralna jest głęboko powiązana z praktyką sakramentu pokuty. Jednym z oczekiwań, jakie artykułowano wobec teologów moralistów, była zawsze pomoc w rozwiązywaniu kazuśw sumienia, co w sposób szczególny ma miejsce w sakra-

mencie pokuty. Stąd też teologii moralnej wyznaczano m.in. zadanie odpowiedniego przygotowania prezbiterów do owocnego sprawowania tego sakramentu. Jedną z książek, która stawia sobie taki właśnie cel, jest wydana w tym roku praca ks. prof. Basilio Petrà, nosząca tytuł *Fare il confessore oggi* (Być spowiednikiem dzisiaj). Autor jest znanym nie tylko we Włoszech moralistą, specjalizującym się w teologii moralnej fundamentalnej i teologii życia rodzinnego. Z pochodzenia jest Grekiem, stąd wiele jego publikacji dotyczy tradycji wschodniej. Petrà nie ukrywa, że jego książka skierowana jest wprost do kapłanów sprawujących posługę pojednania. Jak pisze w *Przedmowie*, żadna ludzka aktywność nie może zrezygnować z pozyskania wiedzy i umiejętności praktycznych, w celu jak najbardziej kompetentnego jej wykonywania. Teoretyczne przygotowanie do posługi w konfesjonale było i jest zadaniem całej teologii moralnej. Zwraca jednak uwagę, iż konieczne jest także przygotowanie praktyczne, które będzie obejmowało rozwiązywanie konkretnych przypadków sumienia pod przewodnictwem wykwalifikowanych „mistrzów”. Wszystko po to, by zagwarantować wiernym jak najlepszy „standard jakości” wykonywanej posługi. Autor jest świadom słabości literatury kazuistycznej, jak również nowych wyzwań, przed jakimi stają współcześni spowiednicy, jednakże celem, jaki mu przyświeca, jest przypomnienie licznych zasad „profesjonalnej mądrości”, które są dziedzictwem przeszłości, określanej jako *praxis confessarii* (s. 10-11).

Książka *Fare il confessore oggi* podzielona jest na trzy części, które poprzedza *Wprowadzenie* (s. 13-26), zawierające ogólne uwagi, pomocne w zrozumieniu współczesnych uwarunkowań sprawowania sakramentu pokuty. Autor stawia m.in. pytanie, czy współcześni penitenci są należycie usposobieni do otrzymania rozgrzeszenia. Jak dziś rozumieć podnoszone przez manualistykę warunki rozgrzeszenia penitenta, a mianowicie że musi on być żywy, ochrzczony, mieć zdolność używania rozumu, znać prawdy konieczne (konieczność środka) i być moralnie obecny? Warto zwrócić uwagę na warunek czwarty, dotyczący znajomości prawd koniecznych. Dziś trzeba go rozumieć jako wymaganie wiary, która byłaby osobistym i świadomym przyłgnięciem do Chrystusa. Współcześnie jednak większość penitentów przychodzi ze zdechrystianizowanego świata, który zerwał z kulturą chrześcijańską, czy są oni jeszcze *capaces absolutiois*? Współcześni *rudes*, czyli osoby pozbawione kultury duchowej, często nawet nie wiedzą, że są ignorantami. Aż ponad miarę wzrosła natomiast liczba tych, których określano jako *doctes*, czyli uważających się za zdolnych do autonomicznego oceniania zarówno postaw, jak i kwestii moralnych, i to bez konieczności odwoływania się do autorytetów zewnętrznych jakiejś instytucji czy ekspertów w dziedzinie moralności. Stąd wniosek, iż współcześnie mamy do czynienia z fenomenem *rudes*, którzy uważają się za *doctes*, choć w sensie obiektywnym nimi nie są (s. 24).

Część pierwsza omawianej książki poświęcona jest posłudze kapłańskiej w dziele formacji moralnej wspólnoty chrześcijańskiej (s. 29-89). Z zawartych w niej czterech rozdziałów, pierwszy ukazuje kapłana jako pasterza i nauczyciela moralności. W rozdziale drugim posługa spowiednika określona została jako *pastoral moral guidance* (czyli wyspecjalizowane niesienie pomocy w rozeznaniu i podjęciu decyzji moralnej w trudnych i niejednoznacznych sytuacjach). To określenie wiąże się z innym, używanym współcześnie, zwłaszcza w teologii anglosaskiej, pojęciem *pastoral coun-*

seling (co jest z kolei szczególnym rodzajem pomocy duszpasterskiej, niesionej jako odpowiedź tym osobom, parom czy rodzinom, które doświadczają jakiegoś cierpienia i są w stanie zwerbalizować swój ból, jak również mają wolę szukania pomocy, aby stawić czoła tej sytuacji (s. 39-40). Autor poświęca również sporo miejsca zasadzie stopniowości w praktyce sakramentu pokuty. Trzeci rozdział części pierwszej ukazuje wymiar „nauczycielski” i prorocki posługi kapłańskiej w sakramencie pokuty. Autor zwraca uwagę na konieczność głoszenia Słowa Bożego przez szafarza Bożego miłosierdzia. Jego posługa, jeśli ma wymiar kerygmaticzny, prowadzi do odkrycia terapeutycznego i zbawczego charakteru czwartego sakramentu, czemu poświęcony jest rozdział czwarty.

Część druga, najkrótsza (s. 91-114), nosi tytuł *Penitent*. Otwiera ją krótkie *Wprowadzenie* poświęcone różnym znaczeniom terminu „nawrócenie”. Autor zwraca uwagę, że tylko nawrócenie globalne, powiązane z wejściem na nową drogę życia, umożliwia spotkanie ze zbawiającą i uzdrawiającą mocą Boga. Tradycja teologiczna, pomagając penitentowi przeżywać w należyty sposób osobiste nawrócenie, koncentrowała się na tzw. aktach penitenta. Właśnie żalowi za grzechy, ich wyznaniu i zadośćuczynieniu poświęca Petrà trzy kolejne rozdziały swojej książki.

Trzecia część omawianej pozycji poświęcona została spowiednikowi, na co jednoznacznie wskazuje jej tytuł: *Il confessore* (s. 115-217). Wstęp do tej części podkreśla eklezjalność szafarza sakramentu pokuty, przypomina konieczność posiadania przez niego jurysdykcji oraz wymienia jej ograniczenia w przypadku popełnienia przez penitenta ciężkich przestępstw. Szczegółowo omówiony został w tej części List apostolski *Sacramentorum sanctitatis tutela* Jana Pawła II, ogłaszający normy postępowania w wypadkach grzechów zarezerwowanych do osądu przez Kongregację Nauki Wiary z roku 2001. Rozdział pierwszy części trzeciej zdradza związek Autora ze szkołą alfonsjańską. Pisząc o sercu i kompetencjach szafarza, przypomina naukę św. Alfonsa o czterech funkcjach spowiednika, który ma być ojcem, lekarzem, nauczycielem i sędzią. Kolejny rozdział poświęcony jest rozgrzeszeniu. Obowiązki spowiednika w tej kwestii podzielone zostały na te, które poprzedzają spowiedź (być gotowym do posługi i posiadać odpowiednią wiedzę) oraz te, które dotyczą samej spowiedzi lub po niej następują (przygotowanie penitenta, zadawanie pytań, pouczenie i jego ograniczenia, tajemnica spowiedzi, czy obowiązek bycia bezinteresownym podczas sprawowania sakramentu). Rozdział trzeci nosi tytuł *Niektóre tradycyjne zasady „Praxis confessarii”*. Autor omawia następujące: sakrament jest dla penitenta, grzech ciężki jest konieczną materią tego sakramentu, spowiednik jest sędzią nie opinii, lecz dyspozycji penitenta, zasada mniejszego zła. Kolejny rozdział poświęcony jest najpierw różnym kategoriom penitentów (wśród nich: narażeni w różnym stopniu na okazję do grzechu, skrupulanci i recydywiści). Dalsza część to rozważania na temat niektórych zagadnień szczegółowych, takich jak współzycie przedmałżeńskie, antykoncepcja, masturbacja, homoseksualizm, sytuacje, gdy rozwiedzeni zawarli nowy związek cywilny. *Aneks* podejmuje problematykę dopuszczenia wiernych do Komunii Świętej oraz omawia sytuacje „niezgodności” opinii wiernych z Magisterium Kościoła. Na ostatnich stronach książki Autor zbiera dość bogatą bibliografię, w której zdecydowana większość to pozycje włoskojęzyczne.

Walorem książki *Fare il confessore oggi* są liczne odniesienia zarówno do Magisterium Kościoła (historycznego i aktualnego), a także do tradycji teologicznej, zawartej w nauczaniu ojców Kościoła i teologów. Ważne jest bowiem, by sumienia wiernych kształtować w oparciu o pewne nauczanie Kościoła (por. KKK 1785). To zaś w tej książce jest obficie przytaczane. Charakterystyczne jest również to, iż Autor podając najpierw obiektywne kryteria oceny moralnej, dostrzega także sumienie konkretnego człowieka. Wybrzmiewa to szczególnie mocno, gdy omawiając kwestię integralności wyznania grzechów przypomina (cytując najpierw św. Alfonsa Marię de Liguori, potem zaś podręcznik: I. Aertnys, C. Damen, I. Visser, *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi...*), iż integralność formalna spowiedzi jest nieskończenie ważniejsza, niż efektywna integralność materialna. Sakrament pokuty nie jest bowiem „rzezią dla dusz”, ale objawieniem miłości i łaskawości naszego Zbawiciela (s. 105). Mimo iż Autor nawiązuje do tradycji *praxis confessarii*, to nie jest to książka napisana w duchu kazuistyki. Petrà koncentruje się bardziej na ogólnych zasadach, także tych, jakie można wyprowadzić ze starych manualów, niż na omawianiu konkretnych przypadków i ich rozwiązywaniu.

Lektura książki pozostawia jednak pewien niedosyt. Coraz powszechniejsze dziś stają się bowiem pytania o problematykę biotyczną w konfesjonale. Wprawdzie jest część poświęcona antykoncepcji czy stosunkom przedmałżeńskim, ale odpowiedzi na pytania o spowiedź osób, które są w trakcie, czy już po zakończeniu procedury *in vitro* w omawianej książce nie znajdziemy. Podobnie, dla przykładu, jest z pytaniem o spowiedź mężczyzn poddających się wasektomii. Przesadna wydaje się być także uwaga, jaką Wydawnictwo zamieściło na okładce omawianej książki. Otóż znajdujemy tam stwierdzenie, iż po Soborze Watykańskim II „żaden teolog nie miał odwagi, by podjąć tradycję *Praxis confessarii*”. Na gruncie włoskim podobną pozycją jest bowiem książka G. Gattiego pt. *Confessare oggi. Un manuale per i confessori* (Spowiedzanie dzisiaj. Podręcznik dla spowiedników. Turyn: Editrice ELLEDICI 1999), na gruncie polskim natomiast warto przypomnieć chociażby dzieło S. Witka *Duszpasterstwo w konfesjonale* (Poznań: Pallotinum 1986).

Z pewnością praca włoskiego teologa moralisty jest godna polecenia. Jest ona owocem wielu lat prowadzenia wykładów ze spowiednictwa i długoletniej posługi w konfesjonale. Jest jedną z wielu książek, które mogą ubogacić piękną, ale trudną i wymagającą posługę szafarza Bożego miłosierdzia.

Ks. Krzysztof Kwiatkowski
Instytut Teologii Moralnej KUL

Gianfranco R a v a s i. *Bramy grzechu. Siedem grzechów głównych*. Tł. K. Stopa. Kraków: Salwator 2010 ss. 267.

Grzech jest zjawiskiem towarzyszącym człowiekowi od początku jego istnienia. Już na kartach Księgi Rodzaju jej autor opisuje oddalenie się stworzenia od Stwórcy w wyniku grzechu pierworodnego. Od momentu jego zaistnienia grzech był, jest i będzie obecny w dziejach ludzkości. Jako przekroczenie prawa Bożego ma szerokie konotacje, dotykając każdej dziedziny życia wkrada się zarówno w społeczne struktury wielkich korporacji przyjmując wtedy nazwę grzechu społecznego, jak i bezpośrednio atakując jednostkę ludzką, stając się przyczyną zniewoleń czy uzależnień.

Świat XXI wieku coraz bardziej przypomina miejsce, w którym zło czuje się jak w domu. W dobie postępującej laicyzacji i liberalizacji społeczeństw ma się do czynienia z jednej strony ze świadomym wyeksponowaniem grzechu, np. za pośrednictwem mass mediów, z drugiej zaś z zanikiem poczucia grzechu. Nowoczesne trendy, w których dorasta dzisiejsza młodzież, w sposób szczególny eksponują prawo do wolności; wolności niestety często fałszywie rozumianej, takiej, która staje się samowolą do czynienia zła. Stąd właśnie w wyniku tak wielkiego wypaczenia w jej rozumieniu, powszechnie akceptowalne stają się zachowania moralnie niegodziwe, w których dzisiejszy świat nie dostrzega grzechu.

Owo niedostrzeganie wad, złych postaw czy zachowań w jakiejś części wynika po prostu z nierozumienia ich znaczenia, czy ograniczonej świadomości, bądź niepełnej wiedzy na temat grzechów wśród ludzi. Dotyczy to osób w każdym wieku i to właśnie do nich adresowana jest recenzowana pozycja włoskiego biblisty, kardynała Gianfranco Ravasiego pt.: *Bramy grzechu. Siedem grzechów głównych*. Autor znany jest na całym świecie przede wszystkim jako popularyzator Pisma Świętego. Publikuje pozycje książkowe na temat Biblii, prowadzi audycje i programy w radio i telewizji. Pracował jako prefekt Biblioteki Ambrożyńskiej i wykładowca na Wydziale Teologicznym w Północnych Włoszech. Od 1995 roku jest członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej. We wrześniu 2007 roku Ojciec Święty Benedykt XVI powołał go na przewodniczącego Papieskiej Rady Kultury oraz Komisji do Spraw Dziedzictwa Kulturowego Kościoła i Komisji do Spraw Archeologii. Sakrę biskupią otrzymał w październiku 2007 roku, a w 2010 został wyniesiony do godności kardynalskiej.

Omawiana pozycja składa się z ośmiu rozdziałów. Jednak jeszcze we wprowadzeniu autor podkreśla, że „dziś jesteśmy świadkami nie tylko odrzucenia, ale wręcz pewnego odwrócenia wartości, tak, iż wada zatracając swój charakter etyczny przekształca się w modę” (s. 8). Już powyższa uwaga wzbudza w czytelniku zainteresowanie, a zarazem przekonanie, że książka, którą czyta, nie będzie li tylko suchym przekładem kościelnej nauki o grzechach głównych, ale będzie nawiązywać do współczesnych przemian społecznych oraz uwarunkowań i zmian w często zawężonej samoświadomości hamartologicznej jednostki. Wszystko to ukazane zostaje w subtelny sposób łatwym i prostym językiem. Niewątpliwie więc można stwierdzić, że

celem autora było przedstawienie nauki Kościoła o wadach głównych w sposób zrozumiały i przystępny dla ogółu czytelników, co mu się zresztą udało także dzięki właściwemu połączeniu zagadnień związanych z nauką o wadach głównych z elementami narracyjnymi, poprzez ukazanie postaci literackich, analizowanie ich zachowań i umiejętne wyszukiwanie analogii w postępowaniu człowieka XXI wieku.

W pierwszym rozdziale pracy (s. 11-58), mającym charakter ogólnego wprowadzenia, Ravasi zaznajamia czytelnika z podjętym tematem przez przytoczenie i wyjaśnienie etymologii słownictwa oraz podstawowej terminologii. Działanie grzechu obrazowo ukazuje analogia do Prawa Newtona, zastosowana przez autora w odniesieniu do duszy: „kiedy ludzie zaczynają upadać wydają się posłuszni prawu Newtona: spadają w niegodziwość z coraz większą prędkością” (s. 13). Wyjaśniając relacje między grzechem, wadą i nawykiem Ravasi posługuje się metaforami: np. „wada umysłu”, „błędne koło” (s. 15), co z pewnością dodaje kolorytu książce i czyni ją „przyjazną” czytelnikowi. Sprawia, że nie tylko się on nie nudzi, ale wręcz daje poczucie, jakby został zabrany w jakąś nie do końca realną rzeczywistość, w której do odkrycia są wielkie tajemnice.

Kolejną ważną rzeczą, jaką przedstawia włoski biblista, jest rys historyczny nauki o grzechu, w którym autor wymienia pierwsze klasyfikacje pochodzące od Grzegorza Wielkiego czy Hugo od św. Wiktora. Ciekawym, choć może nieco zaskakującym dla czytelnika, jest natychmiastowe zestawienie „starych” wad, czyli tradycyjnej klasyfikacji siedmiu grzechów głównych z jednoczesną niemalże propozycją odpowiadających im grzechów współczesności, takich jak: konsumizm, konformizm, bezczelność, seksomania, socjopatia, bunt i pustka. Po ogólnym omówieniu wszystkich tych „nowych” wad Ravasi sięga do Biblii, by za moment znów nieco zaskoczyć, przedstawiając czytelnikowi obraz grzechów głównych w ujęciu producentów filmowych i artystów. O ile filmowa prezentacja skupia się tu wokół włoskiej kinematografii, o tyle artystyczna stanowi już swoistego rodzaju wędrówkę po zabytkach Europy (katedra Notre-Dame, Louvre, madryckie Muzeum *Prado*, czy Mayer van der Bergh w Antwerpii), stąd odnosi się wrażenie jakby miało się możliwość podróży w czasie i przestrzeni. Ravasi co raz „przenosi” wyobraźnię czytelnika z miejsca na miejsce, pokazując mu wady główne przedstawione na sposób antropomorficzny przez różnych artystów zarówno minionych stuleci, jak i współczesnych.

Począwszy od rozdziału drugiego (ss. 59-93), autor prezentuje poszczególne wady główne poczynając od pychy. Kolokwializm w ilustracji pierwszej wady koresponduje tu z bardzo ważnym rozróżnieniem między dumą a pychą, podkreślającym, że godność każdej osoby domaga się szacunku, czyli uznania jej wartości (por. s. 64). Przedstawiając następne „kręgi pychy” Ravasi ukazuje jej konotacje wykorzystując przysłowia, anegdoty bądź porównania z dzieł literackich różnych epok, m.in. z pogranicza mitologii, starożytności chrześcijańskiej; średniowiecza i następnych okresów. Zadziwiające jest to, w jaki sposób autor umiejętnie łączy wszystkie te obrazy w spójną całość. Z jednej strony odwołuje się do baśniowego przedstawienia wady (przywołując np. bajki Ezopa), za chwilę przechodzi do potępiającego obrazu grzechu zawartego w Biblii, by znów po chwili zajrzeć do mitologii. W całym tym przekazie, dokonany prostym i barwnym językiem, omawia pochodne wady, takie jak np.: wyniosłość, zarozumiałość, interesowna pobożność, pogarda dla innych,

nieskromność, chępliwość i inne. Omawianie pychy Ravasi kończy prezentacją dzieł sztuki oddającą istotę tej wady.

Chciwość, będąca tematem kolejnego rozdziału (s. 94-115), dobrze oddaje cytat, który autor zamieścił na początku tej części opracowania: „Chciwość nie dopuści, by człowiek skończył w nędzy, ale na ogół czyni go zbyt lęklwym, by pozwolić mu stać się bogatym” (s. 94). Biblijnym porównaniem istoty tej wady jest cytat z księgi Koheleeta: „Kto kocha się w pieniądzach, pieniądzem się nie nasyci” [Koh 5, 9] (s. 96). Korzystając z licznych fragmentów tekstów natchnionych Kardynał potępia bogactwa materialne i kult pieniądza, będących bożkiem tego świata. Stara się w ten sposób niejako zachęcić czytelnika do podjęcia radykalnej postawy opowiedzenia się po stronie Stwórcy a nie majątności. Szereg historii biblijnych przeplata się tu z prezentacją innych odcieni chciwości, takich jak pożądlwość, skąpstwo, sknerstwo, zuchwałość, pazerność i inne.

Prezentując wadę nieczystości, autor już na początku rozdziału (s. 116-156) podkreśla desakralizację ludzkiego aktu, który współcześnie określa się słowem „skonsurowanie”. W konsekwencji komunii osób w relacji małżeńskiej kardynał porównuje do „opróżnienia talerza z mniej lub bardziej wybornym daniem”. Z całą pewnością ma się dziś do czynienia ze zbezczeszczeniem sfery ludzkiej seksualności w formie dewiacji seksualnych, takich jak nierząd, cudzołóstwo, kazirodztwo, przemoc cielesna, zoofilia, nekrofilia, fetyszyzm i inne (s. 123-124). Ravasi podkreśla, że z ludzkiej seksualności uczyniono dziś towar na sprzedaż. Zburzona triada ludzkiej miłości w układzie seks, eros, miłość, zastępowana jest logiką wyzwolenia, według której każdy jest panem swego ciała. Kardynał wspomina o rzeczywistości, w której dominuje przesyt pornografii i propagowania tzw. wolnych związków, co paradoksalnie prowadzi do jeszcze większej alienacji człowieka, dla którego inny człowiek jest tylko przedmiotem. Mimo że jest to rozdział o jednej z wad głównych, autor nie pozostawia bez komentarza właściwie rozumianej seksualności dostrzegając w niej wyjątkowość międzyosobowej relacji zasadzającej się w wymiarze cielesno-duchowym, w którym – w odróżnieniu od aktu płciowego kierowanego popędami – jest miejsce na komunii osób.

Gniew, będący przedmiotem następnego rozdziału (s. 157-184), rozpoczyna się przedstawieniem synonimów tej wady. Owo przedstawienie jest o tyle interesujące, że autor nie unika tu również kolokwializmów wyrażających postawy osób „gniewliwych”. Takie potoczne wyrażenia, jak np.: „mieć coś na wątrobie”, „napsuć sobie krwi”, „zgrzytać zębami”, „wstawać lewą nogą” (por. s. 159) są przecież ogólnie znane i czynią lekturę nie tylko zrozumiałą, lecz wręcz zachęcającą. Następnie autor dokonuje rozróżnienia między wadliwą postawą „płomiennego gniewu” a „słusznym oburzeniem”, będącym właściwą reakcją na niegodziwe postępowanie. Jednym z najbardziej jaskrawych przejawów gniewu jest agresywność, która – jak słusznie zauważa Ravasi – jest objawem niemocy racjonalnych argumentów i występuje u kogoś, kto traci całkowitą kontrolę nad swoim zachowaniem (por. s. 165-166). W dalszej części rozdziału uczony przedstawia szereg tekstów Pisma Świętego będących obrazem zarówno złowrogiego gniewu (historia Kaina, Lameka, króla Saula), jak też postawy przebaczenia tak bardzo widocznej zwłaszcza w świetle nauczania nowotestamentalnego.

W kolejnym rozdziale książki (185-207) autor zajmuje się grzechem obżarstwa. Jest to wada charakterystyczna dla osób w różnym wieku i często zdarza się zarówno młodszym, jak i starszym. Istotą tej wady jest – jak zauważa Ravasi – popadanie w skrajności – z jednej strony – „opychanie się”, przeradzające się często w obżarstwo i opilstwo, bądź też odrzucanie pokarmu charakterystycznego dla chorobliwych stanów anoreksji czy bulimii – z drugiej. Zdaniem włoskiego teologa metodą godną zastosowania jest tutaj zasada: „człowiek nie po to żyje, żeby jeść, ale je po to, żeby żyć”. Zgodnie z nią autor krytykuje postawę konsumizmu, przejawiającą się w dzisiejszym świecie pod różnymi postaciami; poczynając od popularnych „fast foodów”, na marnotrawieniu żywności skończywszy. Spośród biblijnych historii, ukazując złe skutki tej wady, purpurat przypomina m.in. historię synów Izaaka, w której starszy nierozważnie oddaje przywilej pierworództwa; czy też proroków Amosa, Jeremiasza i Izajasza, krytykujących marnotrawstwo w połączeniu z uciskiem najbiedniejszych. Ukazując przykłady grzechu obżarstwa, rozumianego negatywnie jako spożywanie zbyt dużej ilości pożywienia, Ravasi nie zapomina również o pozytywnym odniesieniu do umiarkowania przytaczając pouczenia mędrca Syracydesa: „Wino dla ludzi jest życiem, jeśli pić je będziesz z umiarem” (Syr 31, 27) (s. 203) i Koheleta „Dalej więc! W weselu chleb swój spożywaj i w radości pij swoje wino” (Koh 9, 7). Wyraźnie więc autor rozróżnia między umiarkowaniem, to znaczy właściwym korzystaniem z napoju i pożywienia, a obżarstwem czy pijaństwem, będącym postawą wysoce niemoralną.

Zazdrość, o której mowa w następnym rozdziale (s. 208-235), najlepiej ilustruje przytoczona przez autora definicja Barucha Spinozy: „Zazdrość jest tą dyspozycją, która każe człowiekowi cieszyć się nieszczęściem drugiego, i przeciwnie, smucić się powodzeniem drugiego”. Jest oczywistym, że wśród kilku przejawów, jakie może przyjmować zazdrość, szczególnie niebezpieczne jest jej połączenie z gniewem i nienawiścią, które może doprowadzić nawet do zabójstwa. Jest to rodzaj zawiści, w swojej istocie jeszcze gorszej od zazdrości, w której człowiek ubolewa z powodu sukcesu bliźniego: Jeżeli ja nie mogę tego mieć, to niechby on też nie miał. Zazdrość jest – jak słusznie zauważa autor – pewną chorobą, która za pomocą oszczerstw i kłamstw ma na celu zniszczenie drugiego, paradoksalnie jednak niszczy od środka samego zazdrośnika napełniając go goryczą. Ravasi słusznie zauważa, że będąc owocem pychy, zazdrość stanowi pewnego rodzaju potwierdzenie frustracji własnego „ja”, wobec budzącego się przekonania o własnej niższości w stosunku do drugiej osoby, przeradzające się następnie w próbę ocalenia własnej tożsamości i godności, którą druga osoba, przez sam fakt bycia lepszą, zwyczajnie kwestionuje i atakuje (s. 215-216). Sukces kogoś bliskiego jest więc dla zazdrośnika solą w oku, nie potrafi on się cieszyć z sukcesu drugiej osoby. W Piśmie Świętym wiele jest tekstów ukazujących i piętnujących zazdrość; poczynając od historii Kaina i Abla, poprzez zazdrość braci Józefa Egipskiego, króla Saula widzącego pomyślność Dawida, czy nawet samych faryzeuszy, o których Ewangelista Marek mówi, że Jezusa wydali przez zawiść.

W ostatniej części książki (s. 236-257) włoski uczyony przedstawia lenistwo. Wśród synonimów tej wady wymienia m.in.: gnuśność, ociężałość, ospałość, odrętwienie, znużenie, apatię i inne. W ciekawy sposób autor obrazowo ukazuje lenistwo jako matkę, której dziećmi są złodziejstwo i głód (s. 238). Takie lakoniczne ujęcie

ostatniej wady głównej ma swoje rozwinięcie na następnych stronach książki, na których autor potępia próżność przypominając przestrożę Apostoła Narodów skierowaną do Tesaloniczan: „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2 Tes 3, 10). Istotą więc lenistwa – według autora – jest bezczynność prowadząca człowieka nie tylko do marnotrawienia cennego czasu, ale również wykorzystywania go na działania nieistotne. Posługując się argumentacją biblijną i maksymami uczonych filozofów (m.in. Katon, Pascal), autor w swej książce kreśli wizję lenistwa jako swego rodzaju znudzenia jakąkolwiek pracą, ale przede wszystkim lenistwa będącego wadą „dostarczającą pokarmu innym wadom”. Zatem człowiek gnuśny czyni zło wielostronne: zatracą się w otchłani nieróbstwa, popełniając następne grzechy.

Omawiana pozycja, której autorem jest kardynał Gianfranco Ravasi, jest bardzo interesująca z kilku względów. Jej atutem jest niewątpliwie prosty przekaz, co czyni lekturę nie tylko przyjemną i ciekawą, ale dzięki właśnie takiemu językowi książka staje się zrozumiała nawet dla mniej wykształconych czytelników. Autor potrafi w znakomity sposób połączyć współczesne nauczanie Kościoła, przekaz biblijny i różne ujęcia psychologiczno-filozoficzne na temat wad głównych. Wydaje się jednak, że niepotrzebne było „antropomorfizowanie” każdej przedstawianej wady, przywołując choćby postacie namalowane ręką artystów, mające niejako ucieleśniać każdy z grzechów. Czytając takie porównania ma się czasem wrażenie, jakby powagę i szkodliwość wad głównych można było przedstawiać w kategoriach baśniowych. W takiej sytuacji książka traci nieco na powadze, gdy chodzi o traktowanie jej jako pozycji naukowej. Z drugiej jednak strony możliwe, że intencją autora nie było napisanie kolejnej ściśle naukowej dysertacji pełnej terminologii teologicznej, dlatego przedstawienie grzechów głównych przy użyciu prostego języka może stanowić i z pewnością stanowi zachętę do pochylenia się nad zagadnieniem wad głównych dla każdego czytelnika, również dla tego, który z tematyką hamartologiczną styka się sporadycznie. Publikacja ta stanowi bardzo dobrą propozycję, w której czytelnik zdobędzie nie tylko podstawową wiedzę o siedmiu wadach głównych, lecz dzięki przyjemnej lekturze może pożytecznie spędzić czas wolny.

Krystian Gliniak
Instytut Teologii Moralnej KUL
(doktorant)

Stanislava G a z u r o v á. Wezwanie do odnowy życia społecznego w wypowiedziach Václava Havla. [Seria wydawnicza „Moralność życia społecznego” T. 1. Red. J. Gocko]. Lublin 2011 ss. 276.

W historii Europy i jej poszczególnych krajów zdarzały się jednostki, które odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu się obrazu świata. Niewątpliwie jedną z nich był

Prezydent Czechosłowacji, a później Republiki Czeskiej – Václav Havel. Recenzowana publikacja jest próbą przybliżenia moralnych fundamentów życia społecznego w publikacjach Havla. Otwiera ona serię wydawniczą „Moralność życia społecznego”, której redaktorem jest ks. prof. Jerzy Gocko, kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej KUL. Ma ona na celu publikowanie monografii z zakresu teologii moralnej społecznej.

Autorka, Stanislava Gazurová, obywatelka Czech, ukończyła studia magisterskie na kierunku Teologia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, następnie odbyła specjalistyczne studia doktoranckie z zakresu teologii moralnej. Pracę doktorską, będącą podstawą niniejszej publikacji, obroniła pod kierunkiem ks. prof. Krzysztofa Jeżyny w 2006 roku.

Publikacja składa się z trzech części zatytułowanych: podstawowe zagrożenia życia społecznego; wizja odnowy życia społecznego; drogi i sposoby odnowy moralnej. Poza zasadniczą treścią, wstępem i zakończeniem znaleźć można wprowadzenie dotyczące serii „Moralność życia społecznego” autorstwa J. Gocki, słowo wstępne kardynała Miloslava Vlka oraz streszczenie w języku czeskim i niemieckim, *Curriculum vitae* i zdjęcia Václava Havla, również wykaz skrótów i bibliografię.

Książka, dotycząca w swym historycznym ujęciu transformacji systemu politycznego w państwie czeskim, jest napisana z perspektywy 20 lat od upadku komunizmu oraz po zakończonej prezydenturze Havla. Celem publikacji było pokazanie człowieka, który miał wpływ na kształt życia społecznego w Czechosłowacji i Czechach w ciągu minionych kilkadziesiąt lat. Stąd też Autorka nawiązuje do historycznych wydarzeń, takich jak Praska Wiosna 1968 czy Aksamitna Rewolucja, nakreślając też we wstępie swej pracy krótką biografię Václava Havla. Omawia również źródła, z których korzystała przy powstawaniu publikacji, należą do nich zarówno książki o Prezydencie, jak też publikacje jego autorstwa. Z tej racji, że jest to studium w zamysle swym teologicznomoralne, źródłem właściwym są także dokumenty Kościoła.

Część pierwsza omawianej pracy pt. „Podstawowe zagrożenia życia społecznego” zawiera w sobie paragrafy dotyczące: zagrożenia godności ludzkiej, przejawów kryzysu społecznego oraz kryzysu moralnego. Gazurová przedstawiając poglądy Havla wskazuje, iż kryzys społeczny („postkomunistyczny marazm”) wypływa z kryzysu tożsamości po latach komunizmu. Przejawia się on również w kryzysie polityki. Nawiązując do wydarzeń około 1989 roku, Havel stwierdził, że czuł potrzebę pełniejszego zaangażowania się w tę dramatyczną rzeczywistość. Konsekwencją takiego stanowiska było przyjęcie urzędu prezydenta. W części tej Autorka tłumaczy również, jakie poglądy miał Havel wobec emigracji ludzi kultury i nauki, którą to uważał za jeden z przejawów kryzysu społecznego. Mimo prześladowań ze strony komunistów nie żałował, że pozostał w kraju. Wydarzenia sprzed transformacji systemu czeski polityk ukazywał jako „ranę”, która wciąż się nie zagoiła i powoduje, że ludzie nie potrafią odnaleźć się jeszcze w wolnej rzeczywistości. Autorka w tym miejscu przytacza również wypowiedzi Prezydenta dotyczące ekologii (czy dewastacji środowiska naturalnego), nietolerancji, czy kryzysu języka – narzędzia do „ogłupiania” innych. Wskazuje też na fakt, iż Havel niejednokrotnie podkreślał, że korzenie Europy tkwią w starożytności i w chrześcijaństwie, że wybór człowieka odbywa się w jego sumieniu, zaś za każdy grzech odpowiedzialna jest konkretna osoba.

Druga część przedstawia wizję odnowy życia społecznego ujętą w trzy kwestie: godność człowieka, nową kulturę życia społecznego oraz troskę o ład moralny w życiu społecznym (w oparciu o „czworobok Janowy”). Doświadczenie bycia więźniem wpłynęło znacząco na przemyślenia Havla dotyczące wartości człowieka, gdzie mimo zewnętrznej niewygody czuł pokój duszy. Wyrazem godności jest poszanowanie praw człowieka. Choć czeski mąż stanu nie prowadził systematycznego wykładu na ten temat, gdyż wprost się tym zagadnieniem nie zajmował, to jednak widział, że jedne prawa są eksponowane, a inne marginalizowane i pokazywał przykład ich łamania. Havel uważał, że to podstawowe zagadnienie godności osoby potrzebuje pewnej osi czy kręgosłupa, o które mogłoby się oprzeć. Wskazywał w tym miejscu na doktrynę chrześcijańską mówiącą o stworzeniu człowieka jako *imago Dei*. Również przy temacie konfliktów międzynarodowych (tu: między innymi słowacko-węgierskich) nawiązywał do argumentacji chrześcijańskiej – braterstwa wszystkich ludzi. W trosce o dobro każdego człowieka i kształtowanie ładu społecznego Gazurová przytacza przemówienia dotyczące przebaczenia, szacunku wobec życia, amnestii i służby zdrowia. Havel twierdził, że troska o dzieci, osoby upośledzone, chorych, starych i bezsilnych, to miernik przyzwoitości państwa.

Trzecia część publikacji nosi tytuł „Drogi i sposoby odnowy moralnej”. Składają się na nią analizy dotyczące odpowiedzialności, różnorodności struktur społecznych oraz zadań Kościoła i ludzi wierzących. Havel nawiązywał do roli autorytetów, które wskazują drogę odnowy. Specjalne zadanie przypisywał politykom – to w nich, w demokratycznych warunkach, drzemie ogromna (choć ograniczona) moc. Na równi z tą grupą Prezydent podkreślał zadania twórców środków społecznego przekazu, apelując do dziennikarzy i innych zaangażowanych w media o odpowiedzialność za prawdę. Mimo braku własnego potomstwa, Havel doceniał rolę wychowania w rodzinie (a nie tylko „produkcję dzieci”), zaś szerszą strukturą społeczną, w ramach której winna realizować się odpowiedzialność, jest społeczeństwo obywatelskie. W tym kontekście Autorka przytacza pełną szacunku opinię Havla wobec Lecha Wałęsy, który stał się symbolem polityki oddolnej w Polsce.

Havel podkreśla, że wymiar duchowy i moralny życia człowieka ściśle związany jest z hierarchią wartości. Zwracał uwagę na prawdziwość wiary, dzięki której człowiek jest w stanie lepiej odczytać rzeczywistość. Impulsem do odkrywania sensu życia była dla Havla świadomość nieuniknionej śmierci (zwłaszcza rozmyślał nad tym po stracie pierwszej żony Olgi). W przemówieniach Prezydenta widać także szacunek do postaci historycznych, w tym świętych i misjonarzy Czech – Wacława, Wojciecha, Agnieszki, Cyryla i Metodego. Podkreślał konieczność wyłowienia rzeczy dobrych ze skarbca przeszłości, które staną się bogactwem na przyszłość. Również miejsca kultu, takie jak katedry w Czechach czy wspominany niejednokrotnie grobowiec w Newgrange (Irlandia), wskazują na wartości i cel przekraczające świat materialny. Zapalenie serc przez słowa i apele bł. Jana Pawła II, którego Havel niezwykle szanował, uznawał Prezydent za sposoby przeciwstawiania się różnym rodzajom zła. Sam natomiast zdawał się być zwolennikiem dialogu międzykulturowego i religijnego uniwersalizmu, co wyraża w haśle „jedność w różnorodności” uypuklając to, co wspólne we wszystkich religiach.

Warto podkreślić jeszcze kilka aspektów nauczania społecznego Václava Havla, które mogą potwierdzić tezę, iż jego przemyślenia są warte napisania publikacji na ten temat. Havel był świadomy, iż zagrożenia życia społecznego obecne były nie tylko w systemie komunistycznym, ale także w procesie kształtowania się systemu demokratycznego. Zmiana po 1989 roku nie przyniosła wszystkich oczekiwanych rezultatów, ujawniła natomiast klimat zepsucia moralnego w kraju. Pojawiły się też nowe zagrożenia, gdyż ludzie, przyzwyczajeni do komunizmu, przestali być czujni. Stąd też wezwanie do odnowy moralnej społeczeństwa było przez Prezydenta wielokrotnie ponawiane. Wydobywał to, co go niepokoiło, szukał źródeł i dokonywał oceny zjawisk po to, aby dać punkt wyjścia do pozytywnego programu ich przezwyciężenia. Wszelkie przyczyny negatywnych aspektów życia społecznego zostały sprowadzone do kryzysu moralnego, poszanowanie zaś ludzkiej godności stało się podwaliną do tworzenia nowej kultury życia społecznego.

Havel wypowiadał ostre i nieraz niewygodne słowa, również pod adresem władzy demokratycznej. Podkreślał, że kryzys społeczny to nie tylko zachwianie struktur, ale to problem człowieka. Chociaż skupiał się w swych tekstach na dziedzinach mu bliskich – kulturze czy polityce – to jednak zauważał ich więź z etyką. W jego przemyśleniach istotną rolę odgrywało osobiste doświadczenie pochodzące nieraz z trudnych momentów życia – inwigilacji, więzienia. Wydaje się, że ten czas uwrażliwił przyszłego Prezydenta na godność i wartość każdego człowieka. Widać to zwłaszcza w przemówieniach noworocznych, kiedy kierował życzenia do różnych grup obywateli (rolników, przedsiębiorców, studentów) troszcząc się autentycznie o ich problemy. Mówiąc o odnowie życia społecznego, Havel tłumaczył, że nie jest to zmiana jedynie systemu czy jego organizacji, lecz to człowiek musi rozpocząć przemianę od wewnątrz, od samego siebie. Gdy został prezydentem stwierdził, że nie tylko nie musi odwoływać niczego, co wcześniej powiedział czy napisał, ale jeszcze utwierdził się w swoich przekonaniach. Dając świadectwo przyjaźni i wartości, jaką w życiu darzył osoby wierzące, zwłaszcza Jana Pawła II, wskazał na duchowy wymiar egzystencji człowieka. Nawiązując do słów Havla, na jego pogrzebie Prymas Czech stwierdził, że całe życie Prezydenta było cudem. Wbrew jakimkolwiek oczekiwaniom spełniły się niemal wszystkie jego najgłębsze pragnienia.

Ciekawe jest, że większość przemówień Havla – już prezydenta – dotyczących odnowy życia społecznego – zostało wybranych i przesłanych Autorce przez Kancelarię Prezydenta Republiki Czech. Dobrze więc się stało, że Gazurová postarała się o źródła „z pierwszej ręki”. Trudno jednak nie zapytać o weryfikację dokonanej przez Kancelarię Prezydenta wyboru; na ile przesłane Autorce przemówienia są reprezentatywnym zbiorem. Połączenie mnóstwa tych małych źródeł wymagało bardzo sumiennej i precyzyjnej pracy. Również należy podkreślić szeroki zakres tematów omawianych przez Havla, a w konsekwencji podjętych w tej pracy. Do poszczególnych części i rozdziałów można zawsze odnaleźć wprowadzenie. Tłumaczenie własne Autorki uzupełnione jest ponadto cytatami w języku czeskim, umieszczonymi w przypisach.

Niewątpliwą zaletą pracy, która powstała w Instytucie Teologii Moralnej, jest fakt odwoływania się do nauki społecznej Kościoła i wskazywanie na podobieństwa z nią. Jednak te odniesienia w publikacji nie pojawiają się wszędzie i nie są rozłożone

równomiernie, fragmenty zaś, w których mało jest komentarza teologicznego, nie zostały uzupełnione przez odniesienia do innych (poza Havlem) tekstów. Choć jest to uwaga techniczna, wydaje się też, iż dłuższe cytaty z przemówień czy listów Prezydenta można by było wyróżnić innym rozmiarem czcionki komponując je w oddzielny akapit, wtedy praca stałaby się bardziej czytelna.

Na marginesie analizy tematyki społecznej, przedstawionej w książce Gazurovej, trudno nie poruszyć problemu wiary samego Havla. Warto zastanowić się, co oznaczała dla niego deklaracja wiary w Boga, skoro przyjął chrzest. Z jednej bowiem strony omawiana pozycja dotyczy jego myśli społecznej, niewątpliwie bardzo bliskiej nauce społecznej Kościoła. Z drugiej jednak temat Boga i wiary rzadko pojawia się w wypowiedziach Havla. Kwestią problematyczną jest, na ile wiara chrześcijańska miała wpływ na podejmowane przez niego decyzje. Warto w tym kontekście wspomnieć, iż na głębokie umiłowanie prawdy i miłości w życiu Václava Havla wskazał w swej homilii pogrzebowej przewodniczący czeskiego episkopatu, abp Dominik Duka.

Należy stwierdzić, że mimo wielu publikacji o osobie Václava Havla, brakowało do tej pory ujęcia pod kątem moralnego aspektu życia społecznego. Havel często podejmował tę tematykę w swych refleksjach. Sposób jej ujęcia bliski jest katolickiej nauce społecznej, korzystał zwłaszcza z nauczania Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski. Dorobek Havla może być wartościowym wkładem także w rozwijającą się teologię moralną. Jest to ważna pozycja wskazująca na odważne i pełne poszukiwania prawdy nauczanie, lecz przede wszystkim na ważną w historii Czech i Europy osobę.

Magdalena M. Kosche
Instytut Teologii Moralnej KUL
(doktorantka)

Basilio P e t r à. *Divorziati risposati e seconde nozze nella chiesa. Una via di soluzione*. Assisi: Cittadella Editrice 2012 ss. 269.

Sytuacja katolików rozwiedzionych oraz żyjących w kolejnych związkach małżeńskich to zagadnienie, które stało się przedmiotem wielu studiów z zakresu teologii moralnej w ciągu ostatnich lat. Dość interesujący sposób rozwiązania tego problemu proponuje włoski teolog moralista Basilio Petrà w książce zatytułowanej „Rozwiedzeni, żyjący w nowych związkach oraz ponowne małżeństwo w Kościele. Droga wyjścia”. Warto w tym kontekście przypomnieć, iż autor ten, z pochodzenia Grek, jest katolickim księdzem, profesorem teologii moralnej (wykłada m.in. we Florencji

oraz Rzymie), zaangażowanym w dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych, zwłaszcza poprzez publikacje z dziedziny etyki prawosławnej.

W analizowanej książce Basilio Petrà próbuje znaleźć rozwiązanie trudnej sytuacji osób rozwiedzionych i ponownie żonatych (zameężnych), uwzględniając dwa szczególne warunki. Przede wszystkim chodzi tu o sposób wyjścia zgodny z tradycją Kościoła rzymskiego. Równocześnie autor stara się zachować „analogię wiary” poprzez zaproponowanie możliwości, która – jego zdaniem – nie zmienia nauki katolickiej ani z doktrynalnego, ani z moralnego punktu widzenia (s. 5). Zaprezentowaną w niniejszej publikacji argumentację Petrà wyraził już w 1996 r. w książce pt. „Małżeństwo może umrzeć? Studia dotyczące duszpasterstwa osób rozwiedzionych żyjących w ponownych związkach” (*Il matrimonio puo morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*). Pozycja ta spotkała się jednak z dość dużą krytyką i niezrozumieniem, stąd celem autora jest doprecyzowanie oraz uzupełnienie w nowej książce wcześniej opublikowanych idei (s. 6).

Recenzowana publikacja rozpoczyna się rozdziałem wstępnym zatytułowanym „Rozwiedzeni, żyjący w ponownych związkach w Kościele dzisiaj”. Autor prezentuje wpieryw sytuację pastoralną wspomnianych osób z punktu widzenia Magisterium Kościoła, komentując w dużej mierze opracowanie wydane we Włoszech w 1998 r. przez Kongregację Nauki Wiary pt. *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti, studi* (s. 13-36). Petrà dość krytycznie ocenia tę publikację, zarzucając jej zwłaszcza brak wypracowania odpowiedniego rozwiązania problemu pastoralnego i teologicznego, który wiąże się z sytuacją katolików rozwiedzionych, żyjących w kolejnych związkach (s. 36).

Druga część rozdziału wstępnego analizowanej książki nosi tytuł „Rozwiedzeni, żyjący w ponownych związkach: nowy stan życia w Kościele?” (s. 37-66). Basilio Petrà podkreśla tutaj, odwołując się m.in. do różnych dokumentów biskupów włoskich, że osoby te są dzisiaj z jednej strony traktowane jako żywe członki Kościoła, z drugiej jednak nie mogą w pełni korzystać z Jego dóbr. W związku z tym autor zastanawia się, przywołując opinie niektórych moralistów i kanonistów (np. X. Lacroix, A. Bonandi, J. Coriden), czy nie można by ustanowić czegoś w rodzaju „stanu pokutników (łac. *ordo paenitentium*) dla osób rozwiedzionych i ponownie żonatych (zameężnych), dzięki czemu mogłyby one być powtórnie dopuszczone do pełnej komunii kościelnej? Wszystkie te propozycje wiążą się jednak z koniecznością zmiany katolickiej doktryny odnośnie do nierozzerwalności małżeńskiej, stąd temu tematowi Petrà poświęca następny rozdział swojej książki.

„Dlaczego śmierć współmałżonka otwiera drogę do kolejnego małżeństwa?” – to tytuł pierwszej części recenzowanej publikacji, która składa się z dwóch podrozdziałów. W pierwszym z nich (s. 69-120) autor dokonuje najpieryw analizy biblijno-historycznej zagadnienia śmierci małżonka jako końca więzi małżeńskiej, badając prócz tekstów Pisma św. również poglądy znanych teologów (m.in. św. Hieronima, św. Augustyna, św. Tomasza oraz św. Bonawentury). Dalej Petrà przygląda się współczesnemu nauczaniu Kościoła na temat analizowanej w tym rozdziale problematyki, przywołując wypowiedzi ostatnich papieży (głównie Piusa XII, Pawła VI), orzeczenia Soboru Watykańskiego II (zwłaszcza konstytucję *Gaudium et spes*) oraz kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Zdaniem autora, da się zauważyć

obecnie dualizm pomiędzy prawem kościelnym a teologią małżeństwa, który może być przezwyciężony poprzez wprowadzenie „zrównoważonej, harmonijnej oraz jednolitej doktryny dotyczącej nierozzerwalności małżeńskiej” (s. 103). W związku z tym Basilio Petrà zwraca uwagę na trzy możliwe drogi wyjścia z tej trudnej sytuacji, omawiając stanowiska austriackiego prawnika V. Steiningera, francuskiego teologa F. X. Durrwella oraz amerykańskiego teologa G. Griseza.

W drugim podrozdziale pierwszej części recenzowanej książki jej autor kontynuuje rozważania na temat śmierci współmałżonka oraz kolejnych zaślubin, skupiając się przede wszystkim na fundamentalnym dla tego zagadnienia tekście biblijnym 1 Kor 7 (s. 121-187). Petrà dokonuje tu wnikliwej analizy egzegetycznej myśli Pawłowej odnośnie do ponownego małżeństwa wdowców (wdów) oraz przybliża nauczanie Kościoła starającego się zachować na przestrzeni wieków naukę Apostoła Narodów (m.in. orzeczenia wielu papieży). W świetle przeprowadzonych badań autor omawianej publikacji stawia dość ważne i kontrowersyjne pytanie: jeśli mianowicie Kościół akceptuje ponowne małżeństwa osób owdowiałych (przekraczając w ten sposób, zdaniem Petry, tzw. barierę *ratum et consummatum*), co stoi na przeszkodzie, aby potraktować w podobny sposób sytuację małżonków „po ludzku porównywalną do śmierci”? (s. 166-167). Basilio Petrà wyraża pogląd, iż byłaby to właściwa kontynuacja etosu Pawłowego w Kościele współczesnym, nawet gdyby kolejnych związków małżeńskich „nie-wdowców” nie traktować na równi z sakramentem.

Drużga część recenzowanej publikacji stanowi odpowiedź autora na krytykę, z jaką spotkały się jego poglądy w sprawie nierozzerwalności małżeństwa (s. 207-221). Wpierw Petrà ustosunkowuje się do przemówienia Ojca Świętego Jana Pawła II z 22 stycznia 2000 r. do członków Trybunału Roty Rzymskiej, gdzie podkreślona została granica władzy papieża w odniesieniu do małżeństwa zawartego i dopełnionego (łac. *ratum et consummatum*). Zdaniem autora analizowanej książki, pojawia się w tym kontekście nieunikniony problem, dlaczego śmierć współmałżonka rozwiązuje małżeństwo ważne i dopełnione? Basilio Petrà rozwija ten wątek dalej, odpowiadając na krytykę, jaką odnośnie do jego tez na temat śmierci związku małżeńskiego sformułował na łamach czasopisma „Rivista di Teologia Morale” hiszpański moralista A. Rodríguez Luño.

Kończąc swą książkę, Petrà formułuje ogólne wnioski, przypominając po raz kolejny zaproponowaną przez siebie drogę wyjścia z trudnej sytuacji, w jakiej znaleźli się katolicy rozwiedzeni, żyjący w nowych związkach (s. 223-240). Jego zdaniem, Kościół nigdy nie określił jasno przyczyny, dla której śmierć małżonka dopuszcza możliwość ponownych zaślubin. Śmierć fizyczna nie jest zaś, w ujęciu Petry, największym złem czy największą raną, jaka może się zdarzyć w związku małżeńskim. To zaś stanowi dla autora analizowanej publikacji ważny argument, aby Kościół mógł dziś, naśladowując św. Pawła, zaproponować rozwiązania pastoralne, które otwierają nowe możliwości wobec katolików powtórnie żonatych (zameżnych) dla dobra ich dusz (łac. *ad bonum animarum*). Jedną z takich hipotez, która dotyczy władzy Kościoła odnośnie do małżeństw, które uległy rozpadowi, Basilio Petrà opisuje bardziej szczegółowo w aneksie zamieszczonym na końcu recenzowanej publikacji (s. 243-269).

Reasumując, należy podkreślić, iż książka pt. *Divorziati risposati e seconde nozze nella chiesa. Una via di soluzione* autorstwa Basilio Petry to publikacja ciekawa, wnikliwa oraz dość nowatorska. Jeśli chodzi o stronę formalną recenzowanej publikacji, warto docenić jej dobre opracowanie graficzne, poprawnie zredagowane przypisy, choć dość dużym mankamentem jest brak bibliografii. Poza tym przydałby się również wykaz osób i słów kluczowych, które zostały zaprezentowane w tekście. Niewątpliwie lekturę tej książki usprawniłby także bardziej szczegółowy spis treści.

Biorąc pod uwagę zawartość merytoryczną, trzeba odnotować, iż Basilio Petrà przeprowadził w tej publikacji dość szczegółową analizę biblijną, historyczną, teologiczną oraz kanoniczną problematyki powtórnych związków małżeńskich katolików, odwołując się do dorobku wielu specjalistów z tego zakresu. W tekście da się czasem zauważyć pewne powtórzenia myśli, niemniej jednak nie ulega wątpliwości, iż autor dysponuje ogromną wiedzą teologicznomoralną, ubogaconą ponadto o kontekst tradycji prawosławnej. Z pewnością ów kontekst wpłynął również na dość nowatorskie poglądy Petry na temat nierozzerwalności małżeńskiej. Trudno bowiem zgodzić się z tezą, iż śmierć fizyczna współmałżonka może być traktowana na równi z innymi formami upadku małżeństwa, dzięki czemu powtórny związek małżeński byłby możliwy nie tylko dla wdowców (wdów), lecz również (po spełnieniu odpowiednich warunków) dla osób rozwiedzionych.

Na koniec warto docenić pojawienie się na rynku kolejnej publikacji z zakresu szeroko pojętej teologii małżeństwa. Włoski teolog moralista Basilio Petrà niewątpliwie zasługuje na szacunek i uznanie za jego zaangażowanie i troskę, z jaką podchodzi do bolesnego problemu duszpasterskiego osób rozwiedzionych, żyjących w kolejnych związkach.

*Ks. Janusz Podzielny
Uniwersytet Opolski*

I N F O R M A C J E I S P R A W O Z D A N I A

ROCZNIKI TEOLOGII MORALNEJ
Tom 4(59) — 2012

KS. KRZYSZTOF SMYKOWSKI
Instytut Teologii Moralnej KUL

SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ „ETYKA I EKONOMIA W ŚWIETLE NAUCZANIA BENEDYKTA XVI” Bydgoszcz, 10-12 czerwca 2012 r.

Katolicka myśl społeczna, rozwijana na wydziałach i uniwersytetach katolickich, jest skierowana do wszystkich wiernych oraz do ludzi dobrej woli. Mimo dynamicznego rozwoju tejże myśli, co wyraża się w publikacji dokumentów, książek i artykułów, pozostaje jednak ona nadal nieznaną wśród tych, do których jest adresowana. Popularyzacji nauki społecznej Kościoła służą tygodnie społeczne. W dniach 10-12 czerwca 2012 r. odbyły się w Bydgoszczy jubileuszowe XXV Bydgoskie Dni Społeczne. Połączone były one z Międzynarodową Konferencją Naukową „Etyka i ekonomia w świetle nauczania Benedykta XVI” oraz inauguracją działalności Centrum Studiów Ratzingera, które powstało dzięki współpracy Fundacji Watykańskiej Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, Diecezji Bydgoskiej oraz Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Zadaniem tej nowo powstałej instytucji jest wspólne podążanie drogą wielkich przewodników, do których z całą pewnością można zaliczyć Josepha Ratzingera.

Pierwszy dzień Bydgoskich Dni Społecznych rozpoczął się Eucharystią celebrowaną w Katedrze Bydgoskiej. W homilii bp Jan Tyrawa zwrócił uwagę, że czasy współczesne charakteryzuje głęboki głód myśli teologicznej oraz filozoficznej zarówno na płaszczyźnie uniwersyteckiej, jak i tej dotyczącej życia codziennego człowieka. Wezwanie to podejmuje Kościół proponując myśl społeczną, która może stać się odpowiedzią na pytania dręczące współczesne społeczeństwa. Hierarcha ukazał niebezpieczeństwo odrzucenia logiki i racjonalności. Z taką pokusą spotyka się człowiek w świecie, który niezwykle łatwo skłania się do tego, co irracjonalne.

Wykłady wygłoszone w pierwszym dniu sympozjum miały charakter historyczny i służyły przybliżeniu słuchaczom znaczenia tygodni społecznych oraz osiągnięć dwudziestu pięciu lat myśli społecznej w Grodzie nad Brdą. Ks. dr Tomasz Kalościński w prelekcji *Tygodnie Społeczne w Kościele* podkreślił, że Bydgoskie Dni

Społeczne wpisują się w długą i bogatą historię tego typu spotkań w różnych krajach Europy, które zostały zapoczątkowane po wydaniu przez Leona XIII pierwszej encykliki społecznej *Rerum novarum*.

Ks. dr Tomasz Głuszak w czasie wystąpienia *25 lat myśli społecznej Kościoła w Bydgoszczy* przedstawił dzieje spotkań dotyczących kwestii społecznych. Prelegent ukazał znaczącą rolę bpa Jana Wiktora Nowaka, inicjatora Dni Społecznych oraz ks. dra Tadeusza Makowskiego, który przez wiele lat koordynował organizację spotkań oraz wygłosił najwięcej wykładów. W historii bydgoskiej myśli społecznej wyróżniono trzy okresy. Pierwszy obejmuje czas do 1996 r., kiedy wykłady odbywały się z osobistym udziałem i wsparciem bpa Nowaka. Prelekcje cieszyły się dużym zainteresowaniem bydgoszczan. W drugim okresie dało się wyraźnie zauważyć spadek frekwencji oraz zmniejszenie liczby wykładów wygłaszanych przez znawców myśli społecznej. Trzeci okres został zapoczątkowany w 2004 r. powstaniem Diecezji Bydgoskiej. W ciągu ćwierćwiecza tematyka spotkań była różnorodna i obejmowała takie zagadnienia, jak m.in. biblijne, patrystyczne i scholastyczne podstawy nauki społecznej, społeczny wymiar Dekalogu, kwestie ekonomiczne oraz zadania szkoły katolickiej w społeczeństwie.

Drugi dzień konferencji zgromadził w auli Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej wielu gości. Wśród nich znalazł się Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej kard. Tarcisio Bertone, arcybiskupi i biskupi, parlamentarzyści, przedstawiciele władz samorządowych oraz bydgoskiego środowiska naukowego. Nastąpiło poświęcenie i otwarcie Centrum Studiów Ratzingera oraz nadanie Sekretarzowi Stanu tytułu profesora honorowego KPSW. Senat tej uczelni wyróżnił kard. Bertone za wybitne osiągnięcia w dziedzinie prawa kanonicznego, teologii moralnej oraz filozofii społecznej.

Kard. Bertone wygłosił także referat pt. *Wkład J. Ratzingera/Benedykta XVI w refleksję etyczną nad współczesną ekonomią*. Podkreślił on wyjątkową rolę miłości *agape-caritas*, która jest cnotą leżącą u podstaw zaangażowania w troskę o sprawiedliwość i pokój. Ukazał też źródła współczesnego kryzysu światowego, wśród których należy na pierwszym miejscu wymienić wykluczenie etyki i moralności, a zwłaszcza państwowej etyki gospodarczej. Niebezpieczne jest absolutyzowanie gospodarki. Przez uznanie jej za jedyną i najwyższą wartość prowadzi się do osłabienia całego systemu społeczno-gospodarczego. Kardynał dotknął także kwestii kompetencji Kościoła w dziedzinie życia gospodarczego. Zabiera on bowiem głos nie jako podmiot posiadający kompetencje o charakterze ekonomicznym, lecz jako znawca spraw ludzkich. Kościół bowiem nie boi się pytań o prawdę o człowieku i jego przyszłość (w tym także dotyczącą wymiaru ekonomicznego ludzkiej egzystencji). Nauka społeczna nie jest teorią drugorzędą wobec już istniejących, lecz posiada walor unifikujący, który wyrasta ze specyficznego punktu widzenia, jakim jest troska o dobro wspólne. Aby mogła być ona realizowana w centrum ekonomii i polityki, musi być zawsze człowiek i zapewnione winny być warunki do jego integralnego rozwoju. Na przeszkodzie stoją jednak ideologie indywidualistyczne i kolektywistyczne. Prelegent ukazał także znaczenie zasady braterstwa, która winna inspirować decyzje polityczne oraz potrzebę zmysłu krytycznego. Etyka gospodarcza jest bowiem narażona na utratę swojego charakterystycznego rysu. Może przez to zacząć służyć systemom gospodarczym zamiast je korygować.

Prof. Flavio Felice przedstawił temat *Porządek ekonomiczny a ekonomia rynkowa w perspektywie „Caritas in veritate”*. Podkreślił, że dokument ten nie jest wykładem zagadnień ekonomicznych, lecz teologiczno-pastoralnym dokumentem, którego podstawy znajdują się na pograniczu nauk szczegółowych oraz antropologii chrześcijańskiej. Prelegent zauważył, że rynek w modelu zaproponowanym przez Benedykta XVI funkcjonuje i rozwija się na bazie cnót, takich jak uczciwość i zaufanie. Nie może istnieć rynek czysty i prosty. Jest on bowiem systemem relacyjnym, u podstaw którego leży zdolność podmiotów do współpracy. Stosowanie instytucjonalnej drogi miłości jest fundamentalne dla integralnego rozwoju.

Dr Helena Czakowska wygłosiła referat *Globalny kryzys gospodarczy – spojrzenie ekonomiczne i nie tylko*. Podkreśliła, że aby możliwe były zmiany nie tylko w dziedzinie ekonomicznej, lecz także w wymiarze duchowym, konieczne jest promowanie wartości niematerialnych, w tym szczególnie rodzinnych przy jednoczesnym unikaniu hedonizmu i konsumeryzmu. Współczesny świat powinien podążać od idei *homo economicus* w kierunku *homo cooperativus*, od racjonalności jednostkowej do racjonalności społecznej, a nawet globalnej. Konieczna jest większa odpowiedzialność społeczeństw krajów bogatych za rozwój uboższych części świata.

O. dr Justinus C. Pech OCist przedłożył temat *Dlaczego racjonalne jest działanie etyczne?* Zauważył, że dominującym paradygmatem we współczesnym społeczeństwie jest imperializm ekonomiczny, a jako człowieka idealnego przedstawia się model *homo economicus*, który jest samolubny (niekoniecznie egoistyczny), zawsze otrzymuje wszelkie informacje i postępuje w sposób racjonalny. Model ten przeniknął do wszystkich znaczących współczesnych teorii ekonomicznych, które w oparciu o niego tłumaczą rzeczywistość. Prowadzi to z kolei do uznania maksymalnego zysku jako kryterium podejmowania decyzji. Wykładowca ukazał też znaczenie głosu sumienia jako pomocy w przeciwstawieniu się złu. Chrześcijanie winni ukazać, że człowiek jest czymś więcej niż zysk. W globalnej gospodarce trzeba skupić troskę na człowieku oraz jego potrzebach.

Spotkania w ramach ostatniego dnia XXV Bydgoskich Dni Społecznych odbyły się w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Bydgoskiej. Po powitaniu przez bpa Jana Tyrawę i ks. dra Wojciecha Szukalskiego głos zabrał bp Mario Toso. Sekretarz Papieskiej Rady „Iustitia et Pax” wygłosił wykład na temat *„Caritas in veritate” jako laboratorium dialogu Kościoła ze światem*. Prelegent zwrócił uwagę na poprawne rozumienie laickości państwa, która winna się wyrażać w uznawaniu praw człowieka, w tym prawa do wolności religijnej zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i wspólnotowej. Laickość nie oznacza neutralności państwa wobec wyznań, lecz ich aprobatę bez faworyzowania żadnego z nich. Wskazał też na niebezpieczeństwo absolutyzacji systemu demokratycznego, który jest w stanie ustalać normy prawne przeciwne wolności religijnej, życiu, pokojowi i ochronie środowiska, które stoją w sprzeczności z zasadą dobra wspólnego. Gdy państwo propaguje ateizm lub materializm, tym samym pozbawia siebie jakichkolwiek podstaw etycznych czy duchowych. Bp Toso zwrócił również uwagę, że prawo do wolności religijnej zakłada możliwość prezentacji swoich poglądów poza sferą kultyczną, w tym także w środkach społecznego przekazu. W tym kontekście z niepokojem odniósł się do odmowy przyznania katolickiej telewizji miejsca na cyfrowym multiplexie. W dru-

giej części swojego wystąpienia gość z Rzymu dokonał charakterystyki dwumianu chrześcijanin–instytucja. Apelowal, by chrześcijanie ingerowali w działalność instytucji społecznych i politycznych, które same z siebie nie są w stanie budować dobrobytu świata. Muszą być bowiem wsparte przez dzieło odkupienia i formację sumień. Skorumpowane instytucje niszczą uczciwość ludzkiego i chrześcijańskiego doświadczenia moralnego.

Wśród zaproszonych gości znalazł się także prof. Giulio Tremonti, były minister gospodarki i finansów Republiki Włoskiej. W referacie *Etyka w ekonomii – standard czy opcja?* wskazał, że do zrozumienia współczesnych przemian ekonomicznych konieczne jest patrzenie w przeszłość, w tym szczegółowa analiza ostatnich dwudziestu lat, które zmieniły świat oraz patrzenie na zewnątrz, czyli obserwacja zmian w skali świata. Odnosząc się do współczesnego kryzysu, stwierdził, że należy na niego patrzeć przez pryzmat antycznego znaczenia słowa „kryzys” jako zmiany paradygmatu. Równowaga zbudowana na dialektyce pomiędzy dwoma teoriami, które symbolicznie wyrażają książki A. Smitha *Bogactwo narodów* i K. Marksa *Kapitał*, została zachwiana przez globalizację. Na skutek zmian geopolitycznych, technicznych i ideologicznych współczesny człowiek jest w stanie stworzyć bogactwo, a nie tylko – jak to było do niedawna – pomnażać lub manipulować nim.

Sesję przedpołudniową zakończyła dyskusja panelowa *Aspekty kulturowe zawarte w „Caritas in veritate”* prowadzona przez ks. dra Tomasza Kalocińskiego. Wzięli w niej udział ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski, ks. Giuseppe Costa i prof. dr hab. Stanisław Urban. Uczestnicy dyskusji podkreślali personalistyczne aspekty kultury, wskazując, że osoba jest twórcą, przedmiotem i adresatem kultury oraz ukazali kryzys wartości, który stoi u podstaw kryzysu gospodarczego. Dynamizm współczesnych zmian cywilizacyjnych niesie pozytywne zjawiska oraz liczne zagrożenia, które niepokoją ludzkie serca i umysły.

Popołudniowa sesja wykładowa została otwarta wystąpieniem prof. Achima Buckenmaiera *Kilka uwag o roli publicznej Kościoła na kanwie „Caritas in veritate”*. Prelegent ukazał, że Benedykt XVI, pisząc encyklikę, inspirował się przestaniem Pawła VI, który nauczał o wzroście i rozwoju Kościoła, który jednocześnie pozostaje tym samym podmiotem. Odwołując się do roli publicznej Kościoła, przypomniał, że istnieje on, by pomagać ludziom w integralnym rozwoju. Służy temu aktywność miłosierdzia, kształcenie i przypomnienie o powołaniu do życia z Bogiem, co winno prowadzić do globalnej solidarności. Kościół nie oferuje też rozwiązań technicznych i nie podejmuje walki politycznej, aby realizować sprawiedliwość społeczną. Nie może bowiem ona być owocem Kościoła, lecz winna być realizowana przez politykę zgodną ze słuszną zasadą autonomii rzeczywistości doczesnej.

Ks. prof. dr hab. Waldemar Irek w swojej prelekcji *Przestanki etyki Benedykta XVI: od Logosu do etosu człowieka* odwołał się do charakteryzującej nauczanie papieskie hermeneutyki ciągłości, czyli sięgania do przeszłości, by zrozumieć współczesność. Wskazał także na wkład Benedykta XVI w apologię zdrowego rozsądku oraz ukazał rozdarcie pomiędzy etyką a epistemologią, polityką, gospodarką i życiem społecznym. Symbolicznymi postaciami są odpowiednio Kartezjusz, Machiavelli, Smith oraz Hobbes. Wobec tych zagrożeń dążyć należy do tego, by kultura nie zgubiła wartości i kryteriów zgodnych ze zdrowym rozsądkiem. Owo dążenie do

prawdy przejawia się natomiast w życiu zgodnym z naturą. Wykładowca ukazał też źródła normy moralnej w postaci eudajmonizmu, deontonomizmu oraz personalizmu, który przenika całą encyklikę. Ciekawym aspektem wykładu było ukazanie współczesnych trudności w definiowaniu człowieka, który z *homo sapiens* staje się *homo demens*.

Ostatnim wykładem było wystąpienie ks. prof. dra hab. Pawła Bortkiewicza TChr *Kapitał ludzki w gospodarce opartej na wiedzy. Inspiracje „Caritas in veritate”*. W nawiązaniu do nauczania Jana Pawła II zwrócono uwagę na ewolucję czynników rozwoju ekonomicznego od ziemi poprzez kapitał, a skończywszy na człowieku. Prelegent wskazał też na znaczenie kapitału ludzkiego, który tworzą zdolność do uczenia się oraz dzielenia wiedzą, co prowadzi do powstania gospodarki opartej na wiedzy. W tym kontekście nie można zapominać i o potrzebie budowania kapitału moralnego, na który składają się sprawiedliwość, aktywne czynienie dobra, powściągliwość, uczciwość i prawdomówność, wywiązywanie się z umów, wzajemność oraz pamięć o obowiązkach. Wykładowca podkreślił, że Kościół ma świadomość roli wiedzy, dlatego postuluje nowe rozwiązania w poszanowaniu praw i integralnej wizji człowieka. Takie rozwiązania może zapewnić wiedza oparta na nauce. Kolejną częścią wykładu było ukazanie cech gospodarki opartej na wiedzy, do których zaliczają się dominacja, niewyczerpalność, symultaniczność oraz nieliniowość jej uwarunkowań w postaci konkurencyjności oraz innowacyjności. Ks. Bortkiewicz w świetle encykliki ukazał też zagrożenie w postaci nowego neokolonializmu, który prowadzi do wykluczenia z dostępu do wiedzy. Odpowiedzią na to winna być solidarność i pomocniczość oraz pamięć o tym, że największym bogactwem jest człowiek.

Tematyka jubileuszowych XXV Bydgoskich Dni Społecznych dotyczyła z całą pewnością niezwykle aktualnych kwestii społecznych. Wśród prelegentów znaleźli się wybitni znawcy problematyki społecznej z Polski i innych krajów europejskich, co sprawiło, że konferencja cieszyła się sporym zainteresowaniem. Organizatorom pozostaje życzyć, by przygotowali kolejne sympozja inspirowane m.in. myślą Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, które wpisywać się będą w znaczącą tradycję bydgoskiej refleksji nad problematyką społeczną.

JERZY GOCKO SDB

Katedra Teologii Moralnej Społecznej KUL

KRONIKA INSTYTUTU TEOLOGII MORALNEJ KUL ZA ROK AKADEMICKI 2010/2011

I. STUDENCI

Na nowy rok akademicki przyjęto 10 osób: ks. Pawła Bogaczyka, ks. Łukasza Górzyńskiego, o. Juliana Khomechko, Magdalenę Kosche, Gerarda Kowala, ks. Wojciecha Kućko, ks. Aleha Kudzerkę, ks. Pawła Marca, ks. Krzysztofa Smykowskiego i Annę Trzos-Mularczyk.

II. PRACE DYPLOMOWE

A. Prace doktorskie

W Instytucie Teologii Moralnej pod kierunkiem samodzielnych pracowników naukowych sfinalizowano cztery przewody doktorskie:

Ks. mgr Krzysztof Adamski na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL, z dnia 12 kwietnia 2011 r., uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Klasa próżniacza w świetle katolickiej nauki społecznej* (Lublin 2011). Publiczna obrona odbyła się 23 marca 2011. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki (PWT Wrocław) i o. prof. dr hab. Jan Mazur (KUL).

Rozprawa ks. K. Adamskiego jest interdyscyplinarnym studium z zakresu etyki społeczno-gospodarczej, złożonym z części opisowej oraz normatywnej, opartym na metodzie katolickiej nauki społecznej (wizje-oceniać-działać). Część opisowa została sporządzona na podstawie źródeł socjologicznych, ekonomicznych oraz historycznych, natomiast część normatywna opiera się na głównych zasadach katolickiej nauki społecznej (przede wszystkim zasadach dobra wspólnego i pomocniczości).

Praca nawiązuje bezpośrednio do dziedzictwa myśli amerykańskiego socjologa, ekonomisty i futurologa Thorsteina Veblena (1857-1929), a szczególnie do jego „Teorii klasy próżniaczej” z 1899 r. Charakteryzuje on klasę próżniaczą jako społeczność ludzi posiadających wystarczającą ilość dóbr materialnych, która umożliwia utrzymanie bez konieczności pracy fizycznej. Styl życia owej klasy opiera się na demonstracyjnej konsumpcji, ze szczególnym uwzględnieniem konsumpcji dóbr luksusowych oraz na pogardzie dla pracy fizycznej. Veblen do klasy próżniaczej zaliczał

fabrykantów, finansistów, graczy giełdowych, właścicieli wielkich korporacji naftowych itp.

W części opisowej, w odniesieniu do rozmaitych współczesnych myślicieli (np. C. W. Mills, Ch. Lasch, Z. Bauman, D. MacCannell), praca próbuje scharakteryzować współczesną klasę próżniaczą złożoną z kosmopolitycznych elit doby globalizacji, wykazującej identyczne cechy wspólne w różnych krajach, przy jednoczesnym wykorzenieniu się ze społeczeństw lokalnych, z których się wywodzą. Część normatywna nawiązuje wprost do najnowszego nauczania katolickiego na temat kryzysu gospodarczego – encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus* oraz *Caritas in veritate*, Benedykta XVI, a także książki kard. R. Marxa *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*. Personalistyczny fundament rozważań zapewniają klasyczne podręczniki katolickiej nauki społecznej autorstwa J. Majki i Cz. Strzeszewskiego. Praca wpisuje się w toczoną obecnie na wielu płaszczyznach dyskusję na temat ambiwalencji procesów globalizacyjnych stanowiących siłę napędową dla powstawania nowych kwestii społecznych.

Pani mgr Anna S a m o l e j na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL, z dnia 22 czerwca 2011 r., uzyskała doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Teologicznomoralny wymiar więzi Eucharystii i sakramentu pokuty* (Lublin 2011). Publiczna obrona odbyła się 17 czerwca 2011. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Tadeusz Reroń (PWT Wrocław) i o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KUL).

Rozprawa składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym rozdziale został przedstawiony teologiczno-eklezyjalny fundament sakramentów. Rozważania drugiego rozdziału wymagają uwzględnienia prawdy każdego sakramentu: Eucharystii i sakramentu pokuty z osobna, ale w jedności i komunii Kościoła. Eucharystia, która jest źródłem i szczytem życia Kościoła, buduje komunie dzięki temu, że na uczcie uobecnia się Ofiara miłości i jest składane dziękczynienie Bogu. Trzeci rozdział podejmuje refleksję nad moralnym życiem w duchu Eucharystii i sakramentu pokuty.

Sakramentologia moralna podkreśla, że obdarowanie łaską tych sakramentów wymaga odczytania zobowiązań moralnych z nich płynących, które nie tylko warunkują pełne uczestnictwo w sakramentach, ale także kształtują całość życia chrześcijańskiego. Całościowe odczytanie zobowiązań moralnych pogłębiło również rozumienie wzajemnej więzi, jaka łączy Eucharystię z sakramentem pokuty. Podstawowym zadaniem było wykazanie prawdy, że Eucharystia wymaga sakramentu pokuty, podobnie jak pokuta potrzebuje Eucharystii.

Ks. mgr Włodzimierz P ł a t e k na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL, z dnia 11 października 2011 r., uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Społeczny wymiar transplantologii organów. Studium teologicznomoralne* (Lublin 2011). Publiczna obrona odbyła się 16 września 2011. Promotorem rozprawy był bp dr hab. Józef Wróbel, prof. KUL, a recenzentami: ks. dr hab. Antoni Bartoszek (UŚ Katowice) i ks. dr hab. Piotr Kieniewicz (KUL).

Celem pracy było zaprezentowanie społecznego wymiaru transplantacji organów. O doniosłości problematyki związanej z transplantacją we współczesnej medycynie świadczy fakt rozwijającej się praktyki zabiegów transplantacyjnych i toczącej się

dyskusji na temat większego upowszechniania tej metody terapeutycznej. Elementem dodatkowym stał się fakt pewnej bezradności w obliczu niedoboru ludzkich organów.

Rozważania prowadzone w rozprawie wykazały słusność postawionej tezy o konieczności społecznej edukacji i formacji oraz potrzebie zaangażowania na rzecz świadomego i dobrowolnego dawstwa organów. Z analizy literatury wynika, iż transplantacja sytuuje się wśród najnowszych metod leczenia, a w przypadku skrajnej niewydolności organów stanowi aktualnie jedyną metodę ratowania życia.

Ks. mgr Mikołaj T s i k h a n o v i c h na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL, z dnia 20 października 2009 r., uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Ks. Jan Pryszmont historia teologii moralnej*. Publiczna obrona odbyła się 29 września 2011. Promotorem rozprawy był o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Stanisław Warzeszak (UKSW) i ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL.

Celem pracy było syntetyczne przedstawienie problematyki zawartej w dorobku naukowym Księdza Jana Pryszmonta (wieloletniego pracownika naukowego ATK w Warszawie), ze szczególnym podkreśleniem tematów, którym poświęcił najwięcej zainteresowania i czasu. Twórczość naukowa warszawskiego Profesora była skoncentrowana właściwie na dwóch dziedzinach: podstawach teologii moralnej i jej historii. Jego dość odważne i syntetyczne badania dziejów katolickiej historii moralnej oraz moralistyki prawosławnej nie tylko uzupełniły pewne braki w piśmiennictwie teologicznomoralnym w obszarze języka polskiego, lecz mogą stanowić inspirację dla dalszych, jeszcze głębszych poszukiwań.

Pryszmont, jak i wielu mu współczesnych moralistów, podejmował próby nakreślenia zasadniczych kierunków odnowy teologii moralnej. Pragnął wzbogacić polską teologię moralną może nie tyle o nowe zagadnienia, lecz o ich pogłębioną treść. Zdecydowanie uważał, że w refleksji teologicznomoralnej ważne miejsce powinna zajmować idea formacji moralnej jako istotny cel życia moralnego. Najobszerniejszym zakresem badawczym Pryszmonta były niewątpliwie dzieje światowej teologii moralnej. Choć jego badania różnie były oceniane z powodu specyficznego podejścia metodologicznego (przedstawił on dzieje katolickiej teologii moralnej raczej w oparciu o prezentację poszczególnych teologów niż na kanwie występujących kierunków czy prądów), jednak jemu należy przyznać stworzenie pierwszej syntetycznej pracy w obszarze języka polskiego, gdzie przedstawił wielowiekowy okres dziejów teologii moralnej.

B. Prace magisterskie

Pod kierunkiem **o. dra hab. Andrzeja Derdziuka, prof. KUL:**

1. Bał Ewelina: Męczeństwo jako świadectwo życia chrześcijańskiego w świetle homilii Jana Pawła II podczas beatyfikacji i kanonizacji męczenników polskich.
2. Czajkowski Karol: Cnota męstwa w pracy policjanta.
3. Kempniński Krzysztof: Obraz świętości Brata Mniejszego Kapucyna w świetle publikacji w serii „Kapucyńska Szkoła Duchowości” w latach 1997-2008.

4. Koc Adam: Formacja seminaryjna kandydatów do kapłaństwa z syndromem Dorosłych Dzieci Alkoholików.

5. Myła Olga: Duch Święty w życiu moralnym człowieka na podstawie encykliki Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem*.

6. Urban Beata: Wychowanie do czystości małżeńskiej w publikacjach Wandy Póltawskiej.

7. Wasieńczuk Paweł: Problematyka sakramentów świętych w „Rocznikach Teologicznych” zeszyt 3. Teologia moralna w latach 1993-2007.

Pod kierunkiem ks. dra hab. Jerzego Gocki, prof. KUL:

1. Chmielewski Bartłomiej SDB: Chrześcijańskie ujęcie patriotyzmu w świetle wybranej literatury polskiej.

2. Dudek Edyta: Prawa rodziny na tle praw człowieka. Studium teologiczno-moralne.

3. Dudek Małgorzata: Moralno-społeczne aspekty uzależnienia od alkoholu w świetle wybranej literatury polskiej.

4. Małocha Angelika: Pornografia jako zniewolenie w świetle posoborowego nauczania Kościoła.

5. Mojska Justyna: Laicyzacja jako wyzwanie dla Kościoła w świetle wybranej literatury polskiej.

6. Mościbrodzka Małgorzata: Salezjańska wizja wychowania i świętości młodzieży na przykładzie św. Dominika Savio (1842-1857).

7. Samulak Marian: Współczesne zagrożenia pracy i sposoby ich przezwyciężania w świetle wybranej literatury polskiej.

8. Stefan Anna: Środki społecznego przekazu jako narzędzie nowej ewangelizacji w świetle Orędzi na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (1979-2005).

9. Viktorova Tetyana: Status ludzkiego embrionu w kontekście praktyki *in vitro*. Ocena teologicznomoralna.

Pod kierunkiem ks. dra hab. Krzysztofa Jeżyny, prof. KUL:

1. Berazun Pavel: Moralne aspekty przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego na Białorusi w świetle nauczania Kościoła.

2. Głaz Łukasz: Aktywizacja zawodowa osób niepełnosprawnych w posoborowym nauczaniu Kościoła. Studium teologicznomoralne.

3. Kociuba Grzegorz: Wolne związki a małżeństwo chrześcijańskie w świetle posoborowego nauczania Kościoła.

4. Kościuk Paweł: Współczesne zagrożenia w postrzeganiu cielesności przez młodzież. Studium teologicznomoralne.

5. Miąskiewicz Ilona: Determinizm genetyczny w kontekście personalistycznej wizji człowieka.

Pod kierunkiem ks. dra hab. Piotra Kieniewicza:

1. Lekan Małgorzata: Dojrzałość psychoseksualna podstawą realizacji powołania do celibatu na przykładzie doświadczenia Kościoła amerykańskiego.

Pod kierunkiem ks. dra hab. Sławomira Nowosada, prof. KUL:

1. Frankiewicz Jerzy: Wpływ rodziny i szkoły na hierarchię wartości ludzi młodych w świetle publikacji na łamach czasopisma „Charaktery” (1997-2010).
2. Jasiński Marcin: Zadania duszpasterskie Kościoła wobec migrantów w świetle orędzi Jana Pawła II i Benedykta XVI na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy.
3. Kot Arkadiusz: Rodzina we współczesnym świecie w świetle publikacji na łamach miesięcznika „Więź” (1990-2010).
4. Musiej Tomasz: Zadania Kościoła we współczesnym świecie w świetle pielgrzymek Jana Pawła II do Meksyku (1979-2002).
5. Wąsek Andrzej: Zadania ludzi młodych we współczesnym świecie w świetle pielgrzymek Jana Pawła II do Stanów Zjednoczonych (1979-1999).
6. Wójcik Mariusz: Miłość w życiu chrześcijańskim w pismach św. Alfonsa Li-guoriego.

Pod kierunkiem ks. dra Adama Perza:

1. Pastorczyk Grzegorz: Znaczenie sportu w życiu człowieka. Studium teologicz-nomoralne.

Pod kierunkiem bp. dra hab. Józefa Wróbla, prof. KUL:

1. Książek Krzysztof: Rozwój problematyki etycznej w publikacjach polskich transplantologów w latach 1980-2010.

Pod kierunkiem ks. dra Tadeusza Zadykowicza:

1. Adamowicz Agnieszka: Rola śpiewu i muzyki kościelnej w życiu moralnym chrześcijanina. Studium na podstawie współczesnego nauczania Kościoła.
2. Dąbrowska Magdalena: Godność człowieka jako wyzwanie w warunkach obo-zowych w świetle wybranej współczesnej literatury hagiograficznej.
3. Kapij Agnieszka: Dziewictwo i macierzyństwo jako istotne wymiary powołania kobiety konsekrowanej na podstawie nauczania Jana Pawła II.
4. Łazarczyk Ewelina: Moralne aspekty wybranych metod psychoterapeutycznych.
5. Malinowska Magdalena: Koncepcja „toksycznej miłości” w publikacjach Pii Mellody. Studium teologicznomoralne w perespektywie nauczania Kościoła.
6. Marczak vel Maciejak Agnieszka: Moralne aspekty okaleczeń w świetle współ-czesnego nauczania Kościoła.
7. Piwko Ewelina: Służba życiu jako zadanie rodziny chrześcijańskiej w kon-tekście współczesnych wyzwań.
8. Sosnowska Anna: Nowa ewangelizacja jako odpowiedź na problemy moralne współczesnego świata.

III. Z ŻYCIA INSTYTUTU

Stan personalny:

A. Katedra Historii Teologii Moralnej

Kierownik – O. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap, prof. KUL

Dr Adam Zadroga, adiunkt

B. Katedra Teologii Moralnej Ogólnej

Kierownik – Ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL.

Ks. dr Tadeusz Zadykowicz, adiunkt

Ks. dr Wojciech Rzepa, adiunkt

C. Katedra Teologii Moralnej Szczegółowej

Kurator – Ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL

Ks. dr Krzysztof Kwiatkowski, adiunkt

D. Katedra Teologii Moralnej Społecznej

Kierownik – Ks. dr hab. Jerzy Gocko SDB, prof. KUL

Ks. dr Adam Perz – adiunkt

E. Katedra Teologii Życia

Kierownik – Bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL

Ks. dr Piotr Kieniewicz MIC, adiunkt

F. Katedra Teologii Moralnej Ekumenicznej

Kierownik – Ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL

Ks. dr Marian Pokrywka, adiunkt

Pracami Instytutu kierował ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL. Ks. dr Tadeusz Zadykowicz pełnił funkcję sekretarza Instytutu. Ponadto ks. dr hab. J. Gocko, prof. KUL był odpowiedzialny za czasopismo „Roczniki Teologii Moralnej” i za kontakty z TN KUL; o. dr hab. A. Derdziuk, prof. KUL był odpowiedzialny za kontakty z Działem Obsługi Badań i Projektów Naukowych. Opiekę nad zakładami pełnili: ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL oraz ks. dr Wojciech Rzepa.

O. dr hab. Andrzej Derdziuk uzyskał tytuł profesora zwyczajnego. Ks. dr P. Kieniewicz został zatrudniony na czas określony do 1.09.2011 r. Stopień doktora habilitowanego uzyskali: ks. dr M. Pokrywka – 17 maja 2011 r., ks. dr P. Kieniewicz – 22 czerwca 2011 r.

Pracownicy Instytutu prowadzili swoje zajęcia dydaktyczne według programu przyjętego przez Radę Wydziału i zatwierdzonego przez Senat Akademicki KUL. W pierwszym semestrze ks. dr T. Zadykowicz przebywał na urlopie habilitacyjnym.

Pracownicy Instytutu prowadzili ponadto wykłady:

O. A. Derdziuk: wykład: „Teologia życia konsekrowanego” w WSD OFMCap. Lublin, rok I (1 g. tyg. w I sem.).

Ks. J. Gocko: seminarium magisterskie z teologii moralnej i katolickiej nauki społecznej w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (1 godz. w tyg.); wykład: Teologia moralna szczegółowa w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (2 godz. w tyg. I-II sem.); seminarium doktoranckie w Punkcie Konsultacyjnym Wydziału Teologii we Lwowie; Wykład *Jana Pawła II wizja sportu* na Studiach Podyplomowych z myśli Jana Pawła II [8 godz. – KUL].

Ks. K. Jeżyna: wykłady: *Personalistyczna koncepcja płciowości* w Studium życia rodzinnego Archidiecezji Lubelskiej (21 godz.); *Wprowadzenie do etyki biznesu*. Projekt „Przez ludzi dla ludzi” współfinansowany przez Unię Europejską w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego (16 godz.); wykłady z teologii moralnej (Studium Katechetyczne, KUL, 8 godz.)

Ks. Adam Perz: wykłady z teologii moralnej, etyki i wprowadzenia w chrześcijaństwo: życie moralne w WSD w Kielcach; seminarium naukowe z teologii moralnej w WSD w Kielcach.

Ks. W. Rzepa: Wykłady: *Sumienie: jego funkcje i właściwości; Formacja sumienia; Prawo-obowiązek sprzeciwu sumienia*; Konwersatorium: *Dylematy sumienia we współczesnej służbie zdrowia*; Warszawa – Dom Prowincjalny Sióstr Szarytek; Sesja dla Sióstr Pielęgniarek: 8 godzin; Wykłady: *Sumienie: jego funkcje i właściwości. Formacja sumienia; Znaczenie sensu życia w wychowaniu w nauczaniu bł. Jana Pawła II*; Konwersatorium: *Współczesne kontrowersje i dylematy wychowawcze*; Warszawa – Dom Prowincjalny Sióstr Szarytek; Sesja dla Sióstr Katechetek i Wychowawczyń: 8 godzin.

A. Zadroga: *Etyka w biznesie i administracji* (wykład); Wyższa Szkoła Biznesu National-Louis University Wydział Zamiejscowy w Tarnowie (kierunek: Zarządzanie); I semestr; 15 godz. dla studentów studiów stacjonarnych i 15 godz. dla studentów studiów niestacjonarnych.

Pracownicy Instytutu byli członkami komisji egzaminów licencyjnych (20.06.2011): A. Derdziuk; K. Jeżyna; J. Wróbel; T. Zadykiewicz; Wydziałowej Komisji Rekrutacyjnej: ks. K. Kwiatkowski. Prowadzili także konsultacje dla studentów studiów niestacjonarnych: dr Adam Zadroga.

Instytut Teologii Moralnej był organizatorem dorocznego sympozjum: „Solidarność w życiu społecznym. Przesłanie moralne Kościoła” (Lublin-KUL, 9.12.2010).

Oprócz tego pracownicy Instytutu byli głównymi organizatorami lub współorganizatorami następujących sympozjów:

O. A. Derdziuk: „Spowiedź kobiet”. Lublin, 8 listopada 2010 (główny organizator i prowadzący obrady); „Myślenie strategiczne na Uniwersytecie”. Lublin 18 marca 2011 (główny organizator i prowadzący obrady); „Nauczyciele modlitwy. Bł. Jan Paweł II i św. Ojciec Pio”. Lublin, 12 maja 2011 (główny organizator i prowadzący obrady).

Ks. J. Gocko: Sympozjum „Stefan Kardynał Wyszyński – Pasterz Kościoła i Ojciec Narodu”, KUL 25 maja 2011 (główny organizator); IV Zjazd Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, 12-13 maja 2011, Kutno-Woźniaków (główny organizator).

A. Zadroga: VII Lubelski Festiwal Nauki pt. „Nauka przygodą życia”; Lublin, KUL, 18-24 września 2010 r.; koordynator i kierownik następujących projektów: „Współczesne zagrożenia duchowe. Spotkanie z egzorcystą” (23.09.2010); „Krótki kurs samoobrony do walki ze złem” (22.09.2009); „Inny – nie znaczy gorszy. Drogi przezwyciężenia stygmatyzacji społecznej” (20.09.2009).

Pracownicy Instytutu wygłosili referaty lub uczestniczyli w następujących sympozjach i konferencjach:

O. A. Derdziuk: Sympozjum Instytutu Teologii Moralnej. „Solidarność w życiu społecznym”. Lublin, KUL, 4.12.2010. Ref. *Solidarność jako cnota społeczna*; Ogólnopolska sesja interdyscyplinarna. Instytut Kulturoznawstwa KUL. Lublin, 15.12.

2010. „Wzajemność w kulturze”. Ref. *Kultura jako wydarzenie społeczne*; „Nauczyciele modlitwy. Bł. Jan Paweł II i św. Ojciec Pio”. Lublin, 12.05.2011. Ref. *Ojciec Pio w Lublinie*.

Ks. K. Jeżyna: *Współczesne uwarunkowania nowej ewangelizacji*. Inauguracja roku akad. 2010-2011. Pińsk (Białoruś), 1.10.2010; Prowadzenie sympozjum: „Solidarność w życiu społecznym. Przesłanie moralne Kościoła”. Lublin – KUL, 9.12.2010; Przewodniczenie sesji. „Strategie argumentacyjne w chrześcijańskiej bioetyce”. Ogólnopolskie Spotkanie Naukowe Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Warszawa-Bielany, 12-14.06.2011.

Ks. P. Kieniewicz: Ogólnopolskie spotkanie naukowe Stowarzyszenia Teologów Moralistów „Strategie argumentacyjne w chrześcijańskiej bioetyce”, Warszawa, 12-14.06.2011 r. Wykład „Sposoby argumentacji antropologicznej w bioetyce” oraz udział w panelu dyskusyjnym.

Ks. S. Nowosad: Summer School „Poland in the Rockies”, Canmore, Kanada, 20-28.07.2010, trzy referaty: *Transformation of Christianity in Poland in late 20th century*; *Catholic University of Lublin in the Communist Poland*; *Catholic-Jewish Relation in Poland*; Inauguracja roku akademickiego na Wydziałach Zamiejscowych KUL, Stalowa Wola, 3.10.2010, przewodniczenie całej sesji, wykład pt. *Uniwersytet katolicki w kontekście współczesnych przemian cywilizacyjnych*; Sesja Uniwersyteckiej Komisji Programów Międzynarodowych, Zakopane, 7-9.10.2010, referat: *Casus KUL – umiędzynarodowienie w kontekście uniwersytetów katolickich*; Konferencja „Bologna Process and Catholic Universities”, Rzym-Watykan, 21-23.10.2010, udział w dyskusjach; „Transformacje współczesnego anglikanizmu”, Sydney, Australia, 22-24.11.2010, cztery referaty: *Anglikanizm – rys historyczny i obecna sytuacja*; *Aspekty teologiczne przemian prawno-obyczajowych*; *Ekumeniczny dialog teologiczny katolicko-anglikański 1970-2010*; *Problematyka antropologiczna i sposoby argumentacji we współczesnej debacie moralnej*; *Nowoczesne technologie ICT w upowszechnianiu osiągnięć nauki*, KUL, Lublin, 13.12.2010; współorganizator, referat: Podsumowanie dwuletniego projektu; „Legacy of Karol Wojtyła–John Paul II”, KUL, Lublin, 5.01.2011, referat: *Catholic University and Contemporary Culture*; 53. Tydzień Filozoficzny na KUL „Realizm a idealizm”, 7.03.2011, słowo wprowadzające; Konferencja pt. „Myślenie strategiczne na uniwersytecie (w ramach projektu «Najlepsze praktyki w strategicznej transformacji KUL»)”, 18.03.2011, prowadzenie sesji; European Commission – State Aid Framework for Research, Development and Innovation, 18.03.2011, udział w dyskusji *online*; Konferencja KRASP, Bydgoszcz, 5-6.05.2011, udział w dyskusjach; European Workshop: Universities Implementing Full Costing, Warszawa, 13.05.2011, udział w dyskusjach; Annual Assembly of the European Federation of Catholic Universities pt. „Christianity and Islam in Dialogue at Catholic Universities”, Bejrut, Liban, 19-21.05.2011; udział w dyskusjach; 2nd International Seminar: „The Disease of the Soul – Melancholia, Unhappy Consciousness, Depression”, KUL, Lublin, 26.05.2011, słowo wprowadzające; Catholic Universities Partnership: Qualified and Qualifying Research in Catholic Universities, Mediolan, Włochy, 29-30.05.2011; współorganizator, udział w dyskusjach; Ogólnopolskie spotkanie naukowe Stowarzyszenia Teologów Moralistów pt. „Strategie argumentacyjne w chrześcijań-

skiej bioetyce”, Warszawa, 12-14.06.2011, współorganizator, udział w dyskusjach; Summer School for Foreign Students, KUL, Lublin, 5.07.2011, referat: *Catholic University of Lublin and the New Evangelization*.

Ks. W. Rzepa: Konferencja „Dialog w wychowaniu”. Grajewo, 25.09.2010; Referat *Wychowanie w nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II*; Konferencja „Psychologia i pedagogika małżeństwa i rodziny”. Łomża, 30.10. 2010. Referat *Psychologia miłości*; Konferencja „Psychologia i pedagogika małżeństwa i rodziny”. Łomża, 30.10. 2010. Referat *Psychologiczne aspekty kobiecości i męskości*; Konferencja „Psychologia i pedagogika małżeństwa i rodziny”. Łomża, 30.10. 2010. Referat *Dojrzałość do zawarcia małżeństwa*.

Bp J. Wróbel: Ogólnopolska konferencja naukowa „Człowiek i Autyzm. Autyzm i Polska”, Uniwersytet Medyczny, Collegium Maius, Lublin, 19-20.11.2010 r. Referat: *Terapie genetyczne z perspektywy bioetycznej z uwzględnieniem problematyki autyzmu*; Sympozjum bioetyczne pt. „Granice eksperymentów biomedycznych a godność osoby”, zorganizowane przez Wydział Teologii i Collegium Medicum Uniwersytetu Toruńskiego im. M. Kopernika, Toruń, 24-25.11.2010. Referat: *Antropologia we współczesnej refleksji bioetycznej*; 20. Ogólnopolskie Sympozjum Księży Rekolekjonistów, Ojców Duchownych i Spowiedników Kapłańskich pt. „Kościół domem i szkołą komunii”, Jasna Góra, 26.01.2011. Referat: „*In vitro*” i *naprotechnologia z perspektywy godności człowieka*; Spotkanie przedstawicieli Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Lubelskiej. Lublin, 05.03.2011, sala spotkań Caritas Archidiecezji Lubelskiej. Wykład: *Wychowanie do życia w małżeństwie i rodzinie*; Konferencja Bioetyczna Naukowo-Szkoleniowa „Badania naukowe w medycynie – perspektywa bioetyczna”. Lublin, Instytut Medycyny Wsi, 16.03.2011; Ogólnopolskie spotkanie naukowe Stowarzyszenia Teologów Moralistów, pt. „Strategie argumentacyjne w chrześcijańskiej bioetyce”. Warszawa-Bielany, 12-14.06.2011. Referat: *Bioetyka w nauczaniu Magisterium Kościoła katolickiego*. Panel: „Strategie argumentacyjne w chrześcijańskiej bioetyce”; Międzynarodowa Konferencja Naukowa pt. „Techniki i technologie w inżynierii rolniczej”, Uniwersytet Przyrodniczy w Lublinie, Lublin, 22-24.09.2010. Referat: *Podstawy antropologiczne współczesnej refleksji bioetycznej, czyli o etyce w naukach empirycznych*; Międzynarodowa Konferencja Naukowa pt. „Der bioethische Dialog in der Gesellschaft”; Opole-Kamień Śląski, 22-24.10.2010. Zorganizowana przez Bioethicists in Central Europe (BCE); Wykłady *Bioetyka ogólna i szczegółowa z perspektywy personalistycznej*; 10 godz., Anglia: Nottingham i Coventry, 25-26.03.2011; Międzynarodowe Sympozjum pt. „Terminy i relacje a problem przekładu”, zorganizowane przez Katedrę Języków Romańskich KUL, Lublin, 4-5 maja 2011. Referat: *Problemy języka i pojęcia techniczne w bioetyce*; Międzynarodowe Sympozjum pt. „Młodzież w przestrzeni «wolności demokratycznej»”, zorganizowane przez Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Kutno, 13-14.05. 2011. Przewodniczenie obradom.

A. Zadroga: Sympozjum naukowe pt. „Solidarność w życiu społecznym. Przesłanie moralne Kościoła”; Lublin, KUL, 9 grudnia 2010 r.; przewodniczący sesji; referat pt. *Wprowadzenie do problemu wykluczeń społecznych*.

Pracownicy Instytutu pełnią następujące funkcje pozaetatowe na Uczelni:

O. A. Derdziuk: kurator Akademickiego Koła Harcerzy „Żywioty”; Członek Komisji ds. Zakupów na KUL; Członek korespondent Towarzystwa Naukowego KUL; Pełnomocnik Rektora ds. jakości kształcenia i organizacji nauki; Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Ks. J. Gocko: Prezes Klubu Uczelnianego AZS KUL Lublin; Kurator Akademickiego Związku Sportowego w KUL; Członek Senackiej Komisji Wydawniczej; Sekretarz „Roczników Teologii Moralnej”; Członek korespondent Towarzystwa Naukowego KUL.

Ks. K. Jeżyna: Dyrektor Instytutu Teologii Moralnej KUL; Członek korespondent Towarzystwa Naukowego KUL; Egzaminator z teologii moralnej przed obroną pracy magisterskiej.

Ks. P. Kieniewicz: Kurator Samorządu Studentów Wydziału Teologii; Członek współpracownik Towarzystwa Naukowego KUL; Kurator Akademickiej Sekcji Pomocy Przedmedycznej.

Ks. K. Kwiatkowski: Członek współpracownik Towarzystwa Naukowego KUL; Opiekun roczników V i VI w Metropolitalnym Seminarium Duchownym (Teologia „A”).

Ks. S. Nowosad: Prorektor KUL ds. nauki i współpracy z zagranicą; Przewodniczący Senackiej Komisji ds. Nauki; Przewodniczący Senackiej Komisji ds. Oceny; Przewodniczący Rady Naukowej projektu pt. „Nowoczesne technologie ICT w upowszechnianiu osiągnięć nauki”; Członek Towarzystwa Naukowego KUL; Członek Komitetu Redakcyjnego czasopisma „Roczniki Teologii Moralnej”; Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL; Członek Rady Naukowej „Scripturae Lumen”.

Ks. M. Pokrywka: Członek Wydziałowej Komisji Wydawniczej; Członek Komitetu Redakcyjnego czasopisma „Roczniki Teologii Moralnej”; Członek współpracownik Towarzystwa Naukowego KUL.

Ks. W. Rzepa: Członek współpracownik Towarzystwa Naukowego KUL; Opiekun studentów V roku teologii kurs B; Pełnomocnik WT Programu Sąsiedztwa Polska-Białoruś-Ukraina 2007-2013.

Ks. bp J. Wróbel: Członek korespondent Towarzystwa Naukowego KUL; Konsultor Redakcji Encyklopedii Katolickiej; Kierownik Działu Teologii Moralnej w Encyklopedii Katolickiej.

Adam Zadroga: Koordynator VII Lubelskiego Festiwalu Nauki; Członek współpracownik Towarzystwa Naukowego KUL; Opiekun studentów III roku teologii kurs B (II semestr).

Ks. T. Zadykiewicz: Sekretarz Instytutu Teologii Moralnej; Członek współpracownik Towarzystwa Naukowego KUL; Członek Odwoławczej Komisji Dyscyplinarnej do Spraw Studentów i Doktorantów.

Poza Uczelnią pracownicy Instytutu pełnią następujące funkcje:

O. A. Derdziuk: Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego; Członek Komisji Rewizyjnej Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Cenzor ksiąg kościelnych w Warszawskiej Prowincji Kapucynów; Członek Prowincjalnego Komitetu Wydawniczego; Egzaminator egzami-

nów jurysdykcyjnych dla młodych kapłanów w Prowincji Warszawskiej w zakresie teologii moralnej; Spowiednik i konferencjonista sióstr zakonnych.

Ks. J. Gocko: Wiceprzewodniczący Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego; Sekretarz Redakcji „Seminare”; Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich; Członek komisji ds. studiów Inspektorii św. Jacka w Krakowie; Kapelan wspólnoty „Modlitwa i Wynagrodzenie” Sióstr Felicjanek w Lubartowie.

Ks. K. Jeżyna: Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego; Członek Komisji Bioetycznej przy Lubelskich Izbach Lekarskich; Diecezjalny Duszpasterz Duszpasterstwa Pracowników Nauki m. Lublina.

Ks. P. Kieniewicz: Cenzor książek (z ramienia Zgromadzenia Księży Marianów); Członek Rady Programowej Wydawnictwa Księży Marianów; Rektor Wyższego Seminarium Duchownego Księży Marianów; Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich; Członek National Catholic Bioethic Center (Filadelfia, PA, USA).

Ks. K. Kwiatkowski: Ojciec duchowny w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie; Ojciec duchowny Studium Formacji Kapłańskiej Archidiecezji Lubelskiej.

Ks. S. Nowosad: Członek Komitetu Naukowego AVEPRO, Watykan; Członek International Institute for Hermeneutics, Toronto, Kanada; Członek Uniwersyteckiej Komisji Nauki, Warszawa; Członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego; Członek Zarządu Stowarzyszenia Teologów Moralistów, Warszawa; Członek Rady Naukowej czasopisma „Teologia i Moralność”, Poznań; Przewodniczący Diecezjalnej Komisji ds. Wyższego Seminarium Duchownego (Diecezja Zamojsko-Lubaczowska); Członek diecezjalnej Komisji Teologicznej Procesu Beatyfikacyjnego ks. Błażeja Nowosada (Diecezja Zamojsko-Lubaczowska); Członek Referatu Formacji Duchowieństwa (Diecezja Zamojsko-Lubaczowska).

Ks. M. Pokrywka: Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów Polskich; Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich; Członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek zwyczajny Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego.

Ks. A. Perz: wicerektor WSD w Kielcach; obrońca węzła małżeńskiego w Sądzie Biskupim w Kielcach, diecezjalny referent powołań; przewodniczący Diecezjalnej Rady Duszpasterstwa Powołań; prezes Grona Przyjaciół WSD.

Ks. W. Rzepa: Członek Komitetu organizacyjnego Roku św. Brunona w Diecezji Łomżyńskiej; Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Towarzystwa Naukowego KUL; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego; Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich; Komitet Główny Ogólnopolskiej Olimpiady „Myśli Jana Pawła II”.

Ks. bp J. Wróbel: Biskup Pomocniczy Archidiecezji Lubelskiej; Członek Rady Naukowej „Horyzonty Wychowania” w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie; Członek Zespołu Ekspertów Konferencji Episkopatu

Polski ds. Bioetycznych; Członek Rady Naukowej „Bioetyczne Zeszyty Pediatrii” w Polsko-Amerykańskim Instytucie Pediatrii Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; Członek Stowarzyszenia „Bioethicists in Central Europe (BCE), z siedzibą w Wiedniu; Członek Rady Naukowej „Sympozjum”, w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego.

Adam Zadroga: Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego; Członek Stowarzyszenia Przyjaciół Parafii „Poczekajka”.

Ks. T. Zadykowicz: Członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich; Członek Zwyczajny Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego.

Instytut organizował regularne spotkania wszystkich pracowników ITM, podczas których omawiano aktualne zagadnienia naukowe i organizacyjne. Świadectwem regularności i różnorodności poruszanych zagadnień są protokoły spisywane systematycznie przez sekretarza ITM, ks. dra Tadeusza Zadykowicza.

Pracownicy Instytutu przygotowali i opublikowali następujące pozycje książkowe: *Spowiedź kobiet*. Lublin: Gaudium 2010; wyd. II Lublin: Gaudium 2011; *Człowiek niewygodny, człowiek potrzebny. Dyskusja antropologiczna w bioetyce amerykańskiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010; *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.

Pod naukową redakcją pracowników Instytutu opublikowano następujące pozycje: *Barwy nauki. Nowoczesne technologie ICT w upowszechnianiu osiągnięć nauki*. Red. S. Nowosad, B. Żurek. Lublin: KUL-TN KUL 2010; *Książki Profesora Janusza Nagórny – teolog moralista (1950-2006)*. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010; *Janusz Nagórny. Wezwanie do uczestnictwa w życiu społecznym*. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010; *Prawa człowieka. W 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.

Ponadto pracownicy Instytutu opublikowali 73 artykuły naukowe, hasła encyklopedyczne, artykuły popularnonaukowe oraz recenzje, a także oddali do druku 62 artykuły, hasła i recenzje.

Pod kierunkiem pracowników Instytutu sfinalizowano 44 prace magisterskie: O. A. Dredziuk – 7; Ks. J. Gocko – 11; Ks. K. Jeżyna – 6; Ks. P. Kieniewicz – 1; Ks. S. Nowosad – 9; Ks. A. Perz – 1; Ks. M. Pokrywka – 1; Ks. T. Zadykowicz – 8.

Pracownicy Instytutu przygotowali: 4 recenzje habilitacyjne: ks. J. Gocko – 1 (UKSW); ks. S. Nowosad – 1 (KUL); bp J. Wróbel – 2 (UPJPII; KUL); 5 recenzji doktorskich: o. A. Dredziuk – 4; ks. K. Jeżyna – 1; 27 recenzji wydawniczych: o. A. Dredziuk – 6; ks. J. Gocko – 15; ks. K. Jeżyna – 4; ks. W. Rzepa – 2 oraz 85 recenzji magisterskich: o. A. Dredziuk – 7; ks. J. Gocko – 13; ks. K. Jeżyna – 14;

ks. P. Kieniewicz – 1; ks. S. Nowosad – 12; ks. A. Perz – 1; ks. M. Pokrywka – 7; ks. W. Rzepa – 12; A. Zadroga – 10; ks. T. Zadykiewicz – 7.

Dnia 20 czerwca 2011 r. odbyły się egzaminy licencjackie z teologii moralnej dla studentów II roku kursu wyższego. Egzaminy zdali i otrzymali tytuł licencjata: Krys-tian Gliniak, ks. Michał Pakuła oraz Ewa Rybka-Oktaba.

Pracownicy Instytutu przygotowali materiały do opublikowania w „Rocznikach Teologii Moralnej” za rok 2011.

JERZY GOCKO SDB, KATARZYNA KOŁTUN
Katedra Teologii Moralnej Społecznej KUL

WYKAZ PUBLIKACJI TEOLOGICZNMORALNYCH ZA ROK 2010

I. KSIĄŻKI

- A n z e n b a c h e r A.: Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej. Tł. L. Łysień. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Apostolat świeckich. Red. W. Irek. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2010.
- B a b i k M.: Polskie koncepcje wychowania seksualnego w latach 1900-1939. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM 2010.
- B a b i ń s k i J.: Irreligia. Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum” 2010.
- B a c i k G.: Zniewolenie demoniczne: o działaniu nadzwyczajnym Szatana i duchowym zagrożeniu okultyzmem. Nauczanie Kościoła, relacje poszkodowanych. Kraków: Wydawnictwo Esprit 2010.
- B a g g i n i J.: Przybornik etyka: kompendium metod i pojęć etycznych. Tł. P. Borkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2010.
- B a n i a k J.: Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży gimnazjalnej na tle kryzysu jej tożsamości osobowej. Studium socjologiczne. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2010.
- B a r t n i k Cz. S.: Napór zła społecznego. Lublin: Standruk 2010.
- Barwy nauki. Nowoczesne technologie ICT w upowszechnianiu osiągnięć nauki. Red. S. Nowosad, B. Żurek. Lublin: KUL, TN KUL 2010.

- Biblia o moralności: wokół dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego”. Red. B. Mielec. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2010.
- B i d z a n M.: Niepłodność w ujęciu bio-psycho-społecznym. Wyd. 2. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2010.
- B i e s i e k i e r s k a M.: Jan Paweł II: bibliografia polska 2006-2007. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II. Instytucja Kultury m.st. Warszawy 2010.
- Bioetyka w zawodzie lekarza. Red. W. Chańska, J. Hartman. Warszawa: Wolters Kluwer Polska 2010.
- B o b a k o M.: Demokracja wobec różnicy: multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2010.
- B o k w a I.: Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia 2010.
- B o ł o z W.: Kościół i ekologia: w obronie człowieka i środowiska naturalnego. Kraków: Homo Dei 2010.
- B u k o w s k i S.: Terroryzm europejski: geneza i współczesne zagrożenia. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej 2010.
- C h l i p a ł a T.: Problematyka pracy w aspekcie moralnospołecznym w kontekście sytuacji po drugiej wojnie światowej w spuściźnie pisarskiej ks. Józefa Majki. Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne Regina Poloniae 2010.
- C h o j n a c k i G.: Od społeczeństwa „widzów” do społeczeństwa obywateli: chrześcijańskie podstawy budowania społeczeństwa obywatelskiego. Poznań: Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”: Ośrodek Formacji Katolicko-Społecznej 2010.
- C i c h o s z W.: Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej. Warszawa: Wydawnictwo „Typo 2” 2010.
- C i e c h a n o w i c z J.: Antropologia władzy. Wilno: Wydawnictwo Znicz 2010.
- C i e c h a n o w i c z J.: Etyka wielkich cywilizacji. New York: Polish Guide Publishing 2010.
- C i e p ł y F.: Chrześcijańska koncepcja kary kryminalnej a współczesne poglądy na karę. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Człowiek jako podmiot norm i wartości. Red. W. Machura. Poznań, Opole: Wydawnictwo Naukowe SCRIPTORIUM 2010.
- Człowiek współczesny twórcą, celem i sensem kultury: prawda o człowieku w świetle wiary i kultury. Red. B. Bardziejewski. Poznań: Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana” 2010.
- Czym jest „nowy feminizm” Jana Pawła II? Red. J. Kupczak, M. Zboralska. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2010.
- D a n i ł u k J. C.: Niepłodność: szkoła przetrwania. Tł. M. Aniśkiewicz-Świdarska. Gliwice: Wydawnictwo Helion 2010.
- D a v i e G.: Socjologia religii. Tł. R. Babińska. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2010.
- D e r d z i u k A.: Spowiedź kobiet. Lublin: Gaudium 2010; wyd. II Lublin: Gaudium 2011.

- D e r d z i u k A.: Teologia moralna w służbie wiary Kościoła. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- D e r d z i u k A.: W odpowiedzi na dar miłości. Lublin: Gaudium 2010.
- D o m a r a d z k i J.: Ethos pracy w doktrynie i praktyce *Opus Dei*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2010.
- D r a g u ł a A.: Ocalić Boga: szkice z teologii sekularyzacji. Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010.
- D r o ż d ż B.: Dobro wspólne troską samorządowców. Legnica: Biblioteka im. Jana Pawła II Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Legnickiej 2010.
- Duch Święty w naszej codzienności. Red. K. Guzowski, G. Barth. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium 2010.
- Duchowość cierpienia. Red. W. Gałązka. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2010.
- Duchowy wymiar istnienia. Red. K. Obuchowski, M. K. Stasiak. Łódź: Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej 2010.
- D u r a j J.: Kościół misterium komunii. Kraków: Wydawnictwo Serafin 2010.
- D z i u b a A. F.: Kardynał Stefan Wyszyński. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Egzystencja i kultura. Red. P. Duchliński, M. Urban. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM 2010.
- Ekonomia, polityka, etyka. T. 3. Red. A. F. Bocian. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 2010.
- Etyka a biznes: społeczne aspekty podnoszenia potencjału adaptacyjnego przedsiębiorstw oraz pracowników. Red. J. Czarzasty, M. Warchał. Katowice: „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe 2010.
- Etyka i profesjonalizm w zawodzie nauczyciela. Red. J. M. Michalak. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2010.
- Etyka w zarządzaniu przedsiębiorstwem budowlanym. Red. Z. Madej, Z. Bolkowska. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania i Prawa im. Heleny Chodkowskiej 2010.
- Ewolucja, filozofia, religia. Red. D. Leszczyński. Wrocław: Polskie Forum Filozoficzne: Oficyna Wydawnicza „Atut” – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe 2010.
- F i a ł k o w s k i M.: Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania Kościoła współczesnego. Studium teologiczno-pastoralne. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata. Red. A. Lemańska, A. Świeżyński. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2010.
- G i e m z a B.: Rachunek sumienia Kościoła w świetle Apokalipsy. Kraków: Wydawnictwo Salwator 2010.
- G l o m b i k K.: Carl Ulitzka (1873-1953): duszpasterz i polityk trudnych czasów. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża 2010.
- G ł a z S.: Rola Kościoła w integralnym rozwoju młodzieży. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM 2010.

- G ó r a l s k i W.: Dobro małżonków a istotne obowiązki małżeńskie: istotne obowiązki małżeńskie wynikające ze skierowania małżeństwa ku dobru małżonków i ich ochrona prawna w świetle orzecznictwa rotacji rzymskiej. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2010.
- G ó ź d ź K.: Kościół zbawienia. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- G r z y b e k G.: Etyka rozwoju a wychowanie. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2010.
- H a b e r k o J.: Cywilnoprawna ochrona dziecka poczętego a stosowanie procedur medycznych. Stan prawny na 1 lutego 2010 r. Warszawa: Oficyna a Wolters Kluwer Business 2010.
- H a w r y s z c z u k S.: Religia rocka: ciemna strona muzyki rozrywkowej. Warszawa: Eneteia – Wydawnictwo Psychologii i Kultury 2010.
- H i s z p a ń s k a B.: Prawda u podstaw samowychowania. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 2010.
- Interdyscyplinarne aspekty nauk o zdrowiu. Red. G. Dębska, J. Jaśkiewicz. Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM 2010.
- Internet a relacje międzyludzkie. Red. E. Laskowska, M. Kuciński. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2010.
- Ja – wspólnota w teorii i praktyce. Red. E. Kotkowska, J. Moskałyk. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw 2010.
- Janusz Nagórny. Wezwanie do uczestnictwa w życiu społecznym. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- J a r o s z y ń s k i J.: Edukacja medialna w kontekście roli autorytetów moralnych w życiu społecznym. Studium teologiczno-pastoralne. Warszawa: Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II 2010.
- Jestem tylko wędrownym... : w poszukiwaniu duchowości pokolenia JPII. Red. S. Urbański, E. Krawiecka, W. Gałązka. Warszawa: Fundacja AMF „Nasza Droga” 2010.
- J ę d r a s z e w s k i M.: Człowiek drogą (do) Boga. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2010.
- K a c z m a r c z y k M.: Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa. Warszawa: Oficyna Naukowa 2010.
- Kapłan – świadek miłości Boga do człowieka. Red. J. Kiciński. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2010.
- Kapłan we wspólnocie wierzących: różne aspekty formacji i posługi kapłańskiej. Red. A. Kokoszka, J. Siewiora. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2010.
- Kapłaństwo w życiu i nauczaniu Jana Pawła II: symposium z okazji 90-lecia urodzin. Red. J. Machniak. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2010.
- K a t o l o A. J.: Contra in vitro. Warszawa: Instytut Globalizacji 2010.
- K a w e c k i W.: Dokąd zmierzamy...?: rozmowy o życiu, wierze i świecie. Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2010.

- K i e n i e w i c z P.: Człowiek niewygodny, człowiek potrzebny: dyskusja antropologiczna w bioetyce amerykańskiej. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- K n o t z K.: Seks jest boski czyli erotyka katolika. Kraków: Wydawnictwo Znak 2010.
- K o n s t a n c z a k S.: Etyka pielęgnarska. Warszawa: Difin 2010.
- K o p c i u c h L.: Wolność a wartości: Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2010.
- K o ś c i ó ł , państwo i polityka płci. Red. A. Ostolski. Warszawa: Przedstawicielstwo Fundacji im. Heinricha Bölla 2010.
- K o w a l c z y k S.: Elementy filozofii i teologii sportu. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- K o w a l c z y k S.: Nurty personalizmu: od Augustyna do Wojtyły. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- K o w a l s k i M.: Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna – analizy i impresje. Kraków: Impuls 2010.
- K o z a c k i P.: Spowiedź bez końca: o grzechu, pokucie i nowym życiu. Poznań: W drodze 2010.
- K r a j T.: Granice genetycznego ulepszania człowieka: teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM 2010.
- K r a k o w i a k J. L.: Absurd: pytanie o sens ludzkiej egzystencji. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2010.
- K r z e p t o w s k a M. M.: Moja droga od rozpacz do nadziei: pocieszenie po śmierci dziecka. Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2010.
- Książd Profesor Janusz Nagórny – teolog moralista (1950-2006). Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- K u l e s z a J.: Ius internet: między prawem a etyką. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2010.
- K u l e s z a M.: Etyka służby publicznej. Warszawa: Lex a Wolters Kluwer Business 2010.
- K u l i g J. P.: Posłannictwo twórców przekazu medialnego w świetle nauczania Jana Pawła II. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Kulturowe i społeczne wyzwania współczesności. Red. M. Banaś, T. Paleczny, K. Warmińska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010.
- K u p i s R.: Teologia cierpienia w pismach i konferencjach św. Maksymiliana Marii Kolbego: studium teologicznomoralne. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów 2010.
- K u r a s z k i e w i c z R.: Polityka nowoczesnego patriotyzmu. Dębogóra: Wydawnictwo Dębogóra 2010.
- K w i a t k o w s k a E. J.: Wychowanie seksualne dzieci i młodzieży jako wymiar chrześcijańskiego wychowania integralnego. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2010.
- Leksykon ochrony praw człowieka: 100 podstawowych pojęć. Red. M. Balcerzak, S. Sykuna. Warszawa: Wydawnictwo C. H. Beck 2010.

- Liberalizm potępiony przez papieża. Red. M. Karas. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia 2010.
- L i n z e y A.: Teologia zwierząt. Tł. W. Kostrzewski. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- L i p i e n T.: Wojtyła a kobiety: jak zmienia się Kościół. Tł. J. Kabat. Warszawa: Świat Książki 2010.
- Ł ę t o c h a R.: O dobro wspólne: szkice z katolicyzmu społecznego. Kraków: Wydawnictwo LIBRON 2010.
- M a j e w s k a Z.: Problemy doświadczania i istnienia wartości: w kręgu myśli Edmunda Husserla i Romana Ingardena. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2010.
- M a j e w s k i J.: Religia, media, mitologia. Gdańsk: Słowo. Obraz. Terytoria 2010.
- M a j k o w s k i W.: Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2010.
- M a j k r z a k H.: Katalog cnót i wad. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2010.
- M a k o w s k a M.: Etyczne standardy marketingu farmaceutycznego. Warszawa: CeDeWu.pl Wydawnictwa Fachowe 2010.
- M a ł e k M.: Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla: współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2010.
- Małżeństwo i rodzina wobec aborcji. Red. M. Z. Stepulak. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Manipulacja: pedagogiczno-społeczne aspekty. Cz. 1. Interdyscyplinarne aspekty manipulacji. Cz. 2. Komunikacja, dydaktyka, wychowanie a manipulacja. Red. J. Aksman. Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM 2010.
- M a r c h i o r o R.: Spowiedź sakramentalna: praktyczny przewodnik dla penitentów i spowiedników. Tł. B. Jakubowski. Kraków: Wydawnictwo AA 2010.
- M a r c z e w s k a - R y t k o M.: Religia i polityka w globalizującym się świecie. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2010.
- M a x w e l l J. C.: Etyka. Tł. W. Turopolski. Warszawa: Wydawnictwo Studio Emka 2010.
- Media katolickie: szanse i zagrożenia. II Międzynarodowy Kongres 20-21 listopada 2009 r. Red. K. Bieliński. Toruń: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej 2010.
- Media w wychowaniu chrześcijańskim. Red. D. Bis, A. Rynio. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Medycyna na miarę człowieka. Wybór tekstów z sesji naukowej „By nie zostali sami” zorganizowanej 6 lutego 2009 roku z okazji XVII Światowego Dnia Chorego pod patronatem J. E. Ks. Apba Henryka Hosera. Red. K. Szałata. Warszawa: Fundacja Polska Raoula Follereau 2010.
- Miłość i cierpienie: misterium Boga i nadzieja człowieka. Red. J. Malski, I. Rutkowska. Głogów: Cisi Pracownicy Krzyża 2010.

- Miłować ludzką miłość: dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie. Red. L. Melina, S. Grygiel. Tł. J. Skoczylas, K. Halat, P. Herbich. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II 2010.
- M i s i a s z e k K.: Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej: próba oceny. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego 2010.
- Młodzież wobec moralności w zawodach kreujących sferę publiczną. Red. M. Chodkowska. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2010.
- Modernizm potępiony przez papieży. Red. Marcin Karas. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia 2010.
- M o r c i n i e c P.: Ostatnia posługa wobec martwego ciała: wykład wygłoszony podczas otwartego posiedzenia Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego 29 października 2009 roku. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2010.
- M u r z a n s k i S.: Sojusz nieczystych sumień: inteligencja polska i jej elity na przełomie XX i XXI wieku. Kraków: Wydawnictwo Arcana 2010.
- M y s ł e k W.: Etyka zawodowa: uwarunkowania, konteksty, zastosowania. Olsztyn: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii TWP 2010.
- Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji. Red. C. Korzec, R. Misiak. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2010.
- Nie czas chorować?: zdrowie, choroba, leczenie w perspektywie antropologii medycznej. Red. D. Penkała-Gawęcka. Poznań: Wydawnictwo Biblioteka Telgte 2010.
- O etyce służb społecznych. Red. W. Kaczyńska. Warszawa: Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego 2010.
- O społeczeństwie, wychowaniu i pracy w myśli kardynała Stefana Wyszyńskiego. Red. L. Marszałek, A. Solak. Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2010.
- Oblicza miłosierdzia. Red. E. Matulewicz. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2010.
- Oblicza natury ludzkiej: studia i rozprawy. Red. P. Duchliński, G. Hołub. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM 2010.
- Oblicza społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw. Red. W. Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2010.
- Odejścia od kapłaństwa: studium historyczno-psychologiczne. Red. K. Dyrek. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Odmiany tożsamości. Red. R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Odpowiedzialne rodzicielstwo wobec wyzwań XXI wieku. Red. M. Duda. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej 2010.
- Odpowiedzialność rodzicielska jako wartość: teoria i praktyka. Red. U. B. Kazubowska. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit” 2010.
- Odpowiedzialność za wychowanie: kontekst edukacyjno-historyczny. Red. I. Błaszczak, N. Iwanowicz-Smetanski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2010.

- Odpowiedzialny biznes w Polsce: dobre praktyki: raport 2009. Red. N. Ćwik, J. Januszewska. Warszawa: Forum Odpowiedzialnego Biznesu 2010.
- Ogólnopolska Konferencja Naukowa UKSW (2009 Warszawa). Ewangeliczna rada posłuszeństwa w życiu konsekrowanym zakonnym a wolność osoby: materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej UKSW, Warszawa, 21 października 2009. Red. W. Kiwior, J. Krajczyński, H. Stawniak. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2010.
- O l e j n i c z a k M.: Wolność miłości: ontologia osoby ludzkiej w koncepcjach Edyty Stein i Karola Wojtyły. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2010.
- O l ę d z k i J.: Etyka w polskim public relations: refleksje badawcze. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR 2009.
- Osoba i uczucia. Red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2010.
- Osoby starsze wobec polityki: rola osób starszych w kształtowaniu polityki. Red. M. Krzysztofik, D. Gauza. Zielona Góra: Wydawnictwo Majus 2010.
- P a p a j L.: Koncepcja człowieka w pracach Ludwiga von Misesa. Warszawa: Prohibita, Arwil 2010.
- Paradoksy bioetyki prawniczej. Red. J. Stelmach. Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer Business 2010.
- P a r y s i e w c z B.: Wychowanie do miłości: studium z duszpasterstwa rodzin. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- P a t e r D.: Rachunek sumienia dla katolickich lekarzy i pielęgniarek: o etyce w służbie zdrowia. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2010.
- P i l i k o w s k i J.: Podróż w świat etyki. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- P i l u ś H.: Antropologia filozoficzna neotomizmu. Warszawa: Vizja Press&It 2010.
- Początki ludzkiego życia. Red. W. Galewicz. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas 2010.
- P o k r y k a M.: Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Prawa człowieka. W 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Przesłanie moralne Kościoła. Red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Prawne i aksjologiczne aspekty służby publicznej. Red. K. Miaskowska-Daszkiewicz, M. Mazuryk. Lublin, Warszawa: Idealit 2010.
- Prawo, etyka czy rynek?: zmiany w polskich mediach po 1989 roku. Red. K. Wolny-Zmorzyński. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2010.
- Problem ładu politycznego: eseje o myśli Erica Voegelina. Red. A. Miętek, M. J. Czarnecki. Tł. M. Bizoń. Warszawa: Teologia Polityczna 2010.
- Procesy sekularyzacyjne w Niemczech i w Polsce. Säkularisierungsprozesse in Deutschland und Polen. Red. J. Werbick, M. Worbs. Opole: Wydawnictwo UO 2010.
- P r z y ł ę b s k i A.: Etyka w świetle hermeneutyki. Warszawa: Oficyna Naukowa 2010.

- Quo vadis Polonia?: w drodze do demokratycznego państwa prawa: Polska 1989-2009. Red. J. Kochanowski, M. Kuruś. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich 2010.
- Relatywizm w języku i kulturze. Red. A. Pajdzińska, R. Tokarski. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2010.
- Religia a współczesne stosunki międzynarodowe. Red. B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński. Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM 2010.
- Religia, polityka, naród: studia nad współczesną myślą polityczną. Red. R. Łętocha. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS” 2010.
- Religie świata w dialogu. Red. U. Tworuszka. Tł. A. Wąs. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2010.
- Religijność i duchowość – dawne i nowe formy. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, Polskie Towarzystwo Socjologiczne 2010.
- R i e b l M.: Życ z poczuciem winy. Kraków: Wydawnictwo Salwator 2010.
- Rodzina jako Kościół domowy. Red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej. Red. N. Piłula. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2010.
- Rodzina w nurcie współczesnych przemian: studia interdyscyplinarne. Red. D. Krok, P. Landwójtowicz. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2010.
- Rodzina w trosce o życie – Kościół w trosce o rodzinę. Red. R. Buchta. Katowice: Księgarnia Św. Jacka 2010.
- Rodzina, religia, społeczeństwo: Polacy 2009 w diagnozie socjologicznej. Red. S. H. Zareba. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2010.
- R o w l a n d T.: Wiara Ratzingera: teologia Benedykta XVI. Tł. A. Gomola. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Rozmowy w Castel Gandolfo. T. 1-2. Red. Krzysztof Michalski. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010.
- Rozumieć cierpienie?: Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa. Zbiór rozpraw. Red. D. Łukasiewicz, M. K. Siwiec, S. Warzyński. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2010.
- R u t k o w s k i M.: Dlaczego potrafimy działać moralnie? Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2010.
- R y b a k G.: Płodność: radość czy utrapienie? Warszawa: Wydawnictwo „Duc In Altum” 2010.
- Sacerdos alter Christus*. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Red. S. Ropiak, M. Tunkiewicz. Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2010.
- S c o l a A.: Doświadczenie człowieka: u źródeł nauczania Jana Pawła II. Tł. P. Mikulska. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL 2010.
- S i u d a P.: Religia a internet: o przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2010.

- S k o b e l S.: Humanistyczny wymiar teologii moralnej: francuska próba odnowy teologii moralnej po Soborze Watykańskim II salezjańskiego teologa Xaviera Thevenota. Łódź: Instytut Teologiczny 2010.
- S k r z y p c z a k R.: Nie umrzeć za życia: dziesięć kroków w poszukiwaniu wiary. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- S k r z y p c z a k R.: Pomiędzy Chrystusem a Antychrystem. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- S k u c z y ń s k i P.: Status etyki prawniczej. Warszawa: LexisNexis Polska 2010.
- S o b c z a k A.: Stwierdzenie nieważności małżeństwa i inne małżeńskie procesy kościelne. Poznań: Zys i S-ka. 2010.
- S o n i e w i c k a M.: Granice sprawiedliwości, sprawiedliwość ponad granicami. Warszawa: Wolters Kluwer Polska 2010.
- Spółeczeństwo wobec „Innego”: kategoria „Innego” w naukach społecznych i życiu publicznym. Red. L. Dziewięcka-Bokun, A. Śledzińska-Simon. Wrocław: Dolnośląska Wyższa Szkoła Służb Publicznych „ASESOR” 2010.
- Spółeczeństwo wobec wyzwań współczesności: wybrane podejścia badawcze i interpretacyjne. Red. D. Walczak-Duraj. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2010.
- Spółeczeństwo, gospodarka, ekologia: perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate”. Red. S. Fel, M. Hułas, S. G. Raabe. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Spółeczna gospodarka rynkowa. Red. R. W. Włodarczyk. Warszawa: Oficyna a Wolters Kluwer Business 2010.
- Spowiedź: nie wiem, co powiedzieć... Red. F. G. Brambilla. Tł. K. Kozak. Kraków: Wydawnictwo „Salwator” 2010.
- S t a l a J.: W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie: próba refleksji nad nauczaniem Jana Pawła II w kontekście polskich uwarunkowań. Tarnów: Wydawnictwo Polihymnia 2010.
- Stołość i zmienność tożsamości. Red. L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- S t i n i s s e n W.: Spowiedź: sakrament odpuszczenia grzechów: kilka myśli w obronie sakramentu pokuty. Tł. J. Iwaszkiewicz. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze 2010.
- Š t r u k e l j A.: Teologia i świętość. Tł. M. Jagodziński. Lublin: Polihymnia 2010.
- Studia nad wielokulturowością. Red. D. Pietrzyk-Reeves, M. Kułakowska. Kraków: Księgarnia Akademicka 2010.
- S u a u d e a u J.: Między antykoncepcją a aborcją: granica cieńsza niż myślisz. Tł. I. Wilkońska. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2010.
- S w i f t A.: Wprowadzenie do filozofii politycznej. Tł. A. Krzynówek. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- S z a r w a r k T.: Troska o człowieka: od naprotechnologii do pedagogiki. Red. J. Siewiora. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2010.
- S z c z e p a n i a k L.: Bóg tak nie chciał. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercańów DEHON 2010.

- Szkoła, edukacja i wychowanie. Red. A. Balicki, T. Guz, W. Lis. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- S z k u d l a r e k T.: Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2010.
- S z m u l e w i c z H.: Wierność kapłana na wzór wierności Chrystusa: elementy teologicznej argumentacji. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2010.
- S z u k a l s k i W.: Prawo do wolności religijnej a misja Kościoła w świecie współczesnym w nauczaniu Jana Pawła II. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw 2010.
- S z y m b o r s k i J.: Sens ludzkiej egzystencji: po co żyjesz? Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam” 2010.
- Ś l e d z i a n o w s k i J.: Eutanazja – dobra śmierć czy zabójstwo człowieka. Kielce: Jedność 2010.
- Ś l i p k o T.: 9 dylematów etycznych. Kraków: Petrus 2010.
- Ś l i p k o T.: Aborcja: spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne. Kraków: Wydawnictwo Petrus 2010.
- Ś l i p k o T.: Historia etyki w zarysie. Kraków: Wydawnictwo Petrus 2010.
- Ś l i p k o T.: Spacerem po etyce. Kraków: Wydawnictwo Petrus 2010.
- Ś m i g i e l W.: Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-wspólnoty: studium teologicznopastoralne w świetle nauczania Kościoła (1962-2009). Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Świat moralnych lęków: wokół „Reguł o skrupułach” św. Ignacego Loyoli. Red. W. Królikowski. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Teoria ewolucji a wiara chrześcijan. Red. K. Parzych. Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2010.
- Terroryzm – dawniej i dziś. Red. A. Maryniarczyk. Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Wydawnictwo KUL 2010.
- Tomasz z Akwinu (1225-1274). Dysputy problemowe o synderezie, o sumieniu. Tł. A. Białek, M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk. Red. A. Maryniarczyk. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Tomasz z Akwinu (1225-1274). Komentarz do „Księgi o przyczynach”. Red. A. Roslan, A. Andrzejuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- Tomasz z Akwinu (1225-1274). O cnotach rozumu: komentarz do VI księgi „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa. Red. M. Głowala, M. Filip, M. Głowala. Wrocław: Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe 2010.
- T u r e k W.: Mocni w wierze: refleksje patrystyczne o duchowości kapłańskiej. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Ubóstwo i wykluczenie społeczne – perspektywa poznawcza. Red. R. Szarfenberg, C. Żołędowski, M. Theiss. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa 2010.
- V a n i e r J.: Mężczyznę i kobietą stworzył ich. Tł. S. Filipowicz. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2010.
- W kręgu wychowania i pracy. Red. L. Marszałek, A. Solak. Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2010.

- W poszukiwaniu prawdy: chrześcijańska Europa między wiarą a polityką. T. 1-2. Red. U. Cierniak. Częstochowa: Instytut Filologii Obcych Akademii im. Jana Długosza 2010.
- W poszukiwaniu sensu: o religii, moralności i społeczeństwie. Red. J. Baniak. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2010.
- W trosce o dobro małżeństwa i rodziny: dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny. T. 1. Red. M. Brzeziński. Tł. Kazimierz Lubowicki. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- W trosce o owocowanie sakramentu małżeństwa. Red. M. Wyżlic, A. Czaja. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Wartości kulturowe w rodzinie: założenia, realia i egzemplifikacje. Red. W. Muszyński. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2010.
- Wartości w rodzinie: ciągłość i zmiana. Red. W. Muszyński. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2010.
- W a s i e w i c z J.: Oblicza nicości: z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2010.
- W e i s s M.: Etyka a ewolucja: metaetyczny kontekst etyki ewolucyjnej. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2010.
- Wielowymiarowość cierpienia. Red. J. Binnebesel, J. Bleszyński, Z. Domżał. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej 2010.
- W i ę c k o w s k a - T r z y s z k a J.: Jakość życia, ubóstwo i wykluczenie społeczne 2004-2009. Warszawa: Główna Biblioteka Pracy i Zabezpieczenia Społecznego 2010.
- W o j c i e s z e k K.: Człowiek spotyka alkohol...: filozoficzne podstawy wychowania do trzeźwości w ujęciu tomistycznym. Kraków: Wydawnictwo Rubikon 2010.
- Współczesne wyzwania bioetyczne. Red. L. Bosek, M. Królikowski, K. Szczucki. Warszawa: Wydawnictwo C. H. Beck 2010.
- Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole. Red. K. Glombik. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża 2010.
- Wychowanie w rodzinie. Red. F. Adamski. Kraków: Wydawnictwo „Petrus” 2010.
- Wychowanie w środowisku: między tradycją a wyzwaniami cywilizacji przyszłości. Red. M. Chodkowska, A. Mach. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2010.
- Wyszyński Stefan (1901-1981). *In principio erat...*: przemówienia i listy pasterskie Red. A. Dziuba. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2010.
- Z wami jestem chrześcijaninem: studencka sesja naukowa na temat kapłaństwa 20-21 listopada 2009. Aula im. Jana Pawła II. WSD AK: materiały konferencyjne. Red. L. Wołowski. Kraków: Wydawnictwo AA 2010.
- Z a b i e l s k i J.: Teologiczno-etyczne podstawy ładu społecznego. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 2010.
- Z a g r o d z k i W.: Rozwiedzeni są w Kościele. Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2010.

- Zagrożenia dla rodziny: Europa i Polska. Red. M. Malikowski, S. Gałkowski. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2010.
- Zbawienie w nadziei: wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI. Red. K. Parzych-Blakiewicz. Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2010.
- Zięba M.: Jestem z wami: kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Kraków: Wydawnictwo M 2010.
- Zjawisko przemocy we współczesnym świecie: wybrane aspekty. Red. J. Maciaszek. Stalowa Wola: Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie 2010.
- Zwołiński A.: Przeciw Duchowi. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Zwołiński A.: W świecie używek. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2010.
- Zwołiński A.: Wśród gwiazd i idoli. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2010.
- Zyzak W.: Kapłaństwo prezbiterów: studium nauczania Jana Pawła II. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2010.

II. ARTYKUŁY

- Anfossì G.: Rodzina i praca. Tł. T. Żeleźnik. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 225-240.
- Anscombre G. E. M.: Nowożytna filozofia moralności. Tł. M. Roszyk. „Ethos” 23:2010 nr 4 s. 39-60.
- Antoniowicz M.: Środowisko naturalne „odblaskiem społecznej miłości Boga”. Zarys ekoteologii w ujęciu Benedykta XVI. „Teologia Dogmatyczna” 2010 t. 5 s. 69-82.
- Augustyńowicz S.: Jan Paweł II – promotor nowej ewangelizacji. „Świdnickie Studia Teologiczne” 7:2010 s. 17-28.
- Bajda J.: Prawa człowieka – między prawem i bezprawiem. „Studia nad Rodziną” 14:2010 nr 1-2 s. 21-30.
- Balák R.: Vybrané aspekty poslania kresťanov v kultúre v treťom tisícročí. „Roczniki Teologii Moralnej” 2(57):2010 s. 91-108.
- Balicki J.: Uwarunkowania i skutki kryzysu demograficznego w Polsce. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 17-32.
- Baranowski M.: Biblijne motywacje cierpienia w przemówieniach Jana Pawła II o chorobach (1978-1983). „Lignum Vitae” 11:2010 s. 35-63.
- Bartkowicz W.: Czy Biblia jest podręcznikiem etyki chrześcijańskiej? „Pastores” 12:2010 nr 2 s. 125-134.
- Bartosek A.: Obrona klauzuli sumienia w kontekście współczesnych tendencji przeciwnych życiu. „Roczniki Teologii Moralnej” 2(57):2010 s. 109-126.
- Bartosek A.: Sytuacja osób żyjących w separacji lub samotnie po rozwodzie – cierpienie i wyzwanie moralne. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 73-88.
- Belardinelli S.: Cnota roztropności w życiu rodzinnym. Tł. P. Mikulska. „Ethos” 23:2010 nr 4 s. 119-130.

- B e r t o n e T.: Nauka społeczna Kościoła i nowi politycy katolicy. Tł. T. Żeleźnik. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 211-224.
- B i a ł y S.: „Gender mainstreaming” jako projekt równouprawnienia mężczyzn i kobiet. Ocena etyczna na bazie chrześcijańskiego rozumienia: pracy dla dobra wspólnego. „Studia Teologiczne” 28:2010 s. 147-164.
- B i e l a B.: Współczesne zagrożenia wiary od zewnątrz. „Rocznik Teologii Katolickiej” 9:2010 s. 39-63.
- B i l i c k i L.: Profetyczny wymiar rad ewangelicznych w obliczu wyzwań współczesnego świata. „Studia Bydgoskie” 4:2010 s. 61-76.
- B i n e t t i P.: Dobro wspólne i kwestia narodowa. Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 469-479.
- B o h d a n o w i c z A.: Cnota umiarkowania w polityce. „Collectanea Theologica” 80:2010 nr 1 s. 123-134.
- B o r k o w s k i P.: Racje sprzeciwu wobec eutanazji. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 417-428.
- B o r k o w s k i P.: Wybrane wątki encykliki „Caritas in veritate”. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 135-141.
- B o r k o w s k i T.: Lęki współczesności – społeczne uwarunkowania. „Horyzonty Wychowania” 9:2010 s. 35-60.
- B o r t k i e w i c z P.: Solidarność z rodziną w kryzysie – wobec problemu pracy zawodowej kobiet. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 8 s. 83-94.
- B o r t k i e w i c z P.: Troska o środowisko naturalne – troska o człowieka. „Studia Bydgoskie” 4:2010 s. 345-361.
- B r a g u e R.: Religie a przyszłość człowieka. Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 87-97.
- B r a m o w s k i J.: Kapłaństwo jako dar z siebie w życiu i myśli Jana Pawła II. „Studia Gdańskie” 26:2010 s. 43-66.
- B r i e n z a G.: Pontyfikat i nauczanie społeczne Piusa XI. Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 319-329.
- B u j a k J.: *Imago Dei* jako źródło godności człowieka i wartości jego cielesności. „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 15:2010 s. 35-46.
- B u j a k J.: Wolność i prawa człowieka jako fundament demokracji w nauczaniu papieża Jana Pawła II. „Colloquia Theologica Ottoniana” 2010 nr 1 s. 43-50.
- B u r g o Ń s k i P.: Polski patriotyzm w dobie komunizmu. „Warszawskie Studia Teologiczne” 23:2010 nr 1 s. 241-252.
- B u t o w s k i K.: Dopuszczalność kary śmierci w ujęciu Tadeusza Ślepki. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8:2010 nr 1 s. 77-90.
- B u t t i g l i o n e R.: Społeczny wymiar winy. Czy możliwa jest wina o charakterze biernym? Tł. P. Mikulska. „Ethos” 23:2010 nr 2-3 s. 23-34.
- C a n t e l m i T.: Epoka cyfrowa i jej ładunek antropologiczny. Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 481-493.
- C a s a z z a F.: Oblicza przemocy. Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 99-117.
- C a s i l e A.: Etyka i ekonomia. Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 389-397.

- C a s i l e A.: Problematyka pracy w encyklice „Caritas in veritate”. Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 301-311.
- C e n c i n i A.: Typy sumienia. „Pastores” 12:2010 nr 1 s. 30-38.
- C h m i e l e w s k i M.: Duchowość maryjna według Jana Pawła II. „Roczniki Teologii Duchowości” 2(57):2010 s. 51-66.
- C h m i e l e w s k i M.: Maryjny wymiar duchowości katolickiej. Wybór czy konieczność? „Salvatoris Mater” 12:2010 nr 1-2 s. 11-23.
- C h o l e w a M., G i l s k i M.: Modlitwa indywidualna: wieloznaczność pojęcia i wielowymiarowość relacji. „Edukacja. Teologia i Dialog” 2010 t. 7 s. 101-114.
- C h r z ą s t o w s k a M.: Problem ubóstwa i wykluczenia społecznego w Polsce po 1989 roku w perspektywie etycznej. „Społeczeństwo i Kościół” 2010 t. 7 s. 85-108.
- C i s z e k M.: „Ekologizm” jako nowy nurt polityczny. Implikacje filozoficzno-etyczne. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8:2010 nr 2 s. 45-53.
- C i s z e k M.: Ekoterroryzm zagrożeniem dla polityki zrównoważonego rozwoju. Aspekt ideologiczny i praktyczny. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8:2010 nr 2 s. 107-121.
- C i s z e k M.: Postulat czwartej generacji praw człowieka w politycznym systemie międzynarodowej ochrony – próba filozoficznego uzasadnienia z perspektywy personalizmu etycznego. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8:2010 nr 1 s. 105-116.
- C z a j a A.: Istota, specyfika i realizacja tożsamości kapłańskiej. „Częstochowskie Studia Teologiczne” 38:2010 s. 59-68.
- C z e r n i k T.: Ewolucja rozumienia dobra wspólnego od Leona XIII do Jana Pawła II. „Świdnickie Studia Teologiczne” 7:2010 s. 43-58.
- C z u b a K.: Tożsamość kapłańska – „sacerdos alter Christus” – w nauczaniu Jana Pawła II. „Collectanea Theologica” 80:2010 nr 1 s. 81-98.
- D a Ń c z a k A.: Zasada reprezentacji zawarta w formule *in persona Christi agere*. „Studia Gdańskie” 26:2010 s. 27-42.
- D e r d z i u k A.: Eschatologiczny wymiar teologii moralnej. „Roczniki Teologii Moralnej” 2(57):2010 s. 15-26.
- D e r d z i u k A.: Ksiądz Janusz Nagórny świadek teologii nadziei. W: Ksiądz profesor Janusz Nagórny – teolog moralista (1950-2006). Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 15-37.
- D e r d z i u k A.: Osoba Ks. prof. dra hab. Janusza Nagórnego na tle odnowy teologii moralnej. W: Ksiądz profesor Janusz Nagórny – teolog moralista (1950-2006). Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 115-124.
- D e r d z i u k A.: Sakramenty wcielone w codzienność. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43:2010 z. 2 s. 333-345.
- D e r d z i u k A.: Świadectwo wartości w polityce. „Forum Teologiczne” 11:2010 s. 35-50.
- D i o t a l l e v i L.: Katolicy i partia polityczna. Tł. T. Żeleźnik. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 663-669.
- D u d z i a k U.: Moralność seksualna w nauczaniu Kościoła katolickiego. „Roczniki Nauk o Rodzinie” 2(57):2010 s. 177-190.

- D u d z i a k U.: Przygotowanie do małżeństwa a jego nierozzerwalność – ocena postaw i wskazania pastoralne. „Sympozjum” 14:2010 s. 103-132.
- D z i e w i e c k i M.: Empatia i asertywność w komunikacji wychowawczej. „Horyzonty Wychowania” 9:2010 s. 145-176.
- D z i u b a A. F.: Miłość Boga i bliźniego – streszczenie i dopełnienie Dekalogu. „Studia Theologica Varsaviensia” 48:2010 nr 1 s. 187-204.
- D z i u b a A. F.: Wyzwolenie w prawdzie według Jana Pawła II. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 59-69.
- F e r d e k B.: Nauczanie Kościoła katolickiego o nierozzerwalności małżeństwa w aspekcie dogmatyczno-historycznym. „Sympozjum” 14:2010 s. 27-40.
- G e n t i l i C.: Przesłanie Leona XIII dla społecznego programu nadziei. Tł. T. Żeleźnik. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 557-564.
- G i e r t y c h W.: Czemu dać ostatni głos: sumieniu czy prawu? „Pastores” 12:2010 nr 1 s. 39-49.
- G i e r t y c h W.: Religijność to jeszcze nie wszystko. „Pastores” 12:2010 nr 4 s. 7-16.
- G l o m b i k K.: Prawa człowieka w nauczaniu Kościoła katolickiego. Próba syntezy w 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 117-140.
- G ł a z S.: Rodzina szkołą modlitwy chrześcijańskiej. „Edukacja. Teologia i Dialog” 2010 t. 7 s. 61-72.
- G ł a z S.: Udział wartości w kształtowaniu chrześcijańskiego sumienia młodzieży. „Poznańskie Studia Teologiczne” 24:2010 s. 391-410.
- G ł a z S.: Wychowanie młodego człowieka do życia modlitwy. „Teologia Praktyczna” 11:2010 s. 153-166.
- G ł u s z a k T.: Idea sprawiedliwości i jej aktualność w nauczaniu Benedykta XVI. „Społeczeństwo i Kościół” 2010 t. 7 s. 51-62.
- G ł u s z a k T.: U początków katolickiej nauki społecznej. „Teologia Praktyczna” 11:2010 s. 189-198.
- G o c k o J.: Chrześcijańskie rozumienie wolności. W: Ewangeliczna rada posłuszeństwa w życiu konsekrowanym a wolność osoby. [Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej UKSW, Warszawa 21 października 2009]. Red. W. Kiwior, J. Krajczyński, H. Stawniak. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2010 s. 17-29.
- G o c k o J.: Metodologiczne implikacje modeli eklezjologicznych w teologii moralnej społecznej. „Roczniki Teologii Moralnej” 2(57):2010 s. 153-166.
- G o c k o J.: O prawach człowieka i niektórych kontrowersjach z nimi związanych. Spojrzenie z perspektywy nauki społecznej Kościoła. W: Prawa człowieka. W 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Przesłanie moralne Kościoła. Red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz. Lublin 2010 s. 33-48.
- G o c k o J.: Praca kluczem do kwestii społecznej? Z perspektywy nauczania Jana Pawła II oraz polskich przemian (1989-2009). W: Godność pracy ludzkiej. Red. J. Cymbała. Olsztyn 2010 s. 33-43.
- G o c k o J.: Społeczna reorientacja teologii moralnej. W: Ksiądz Profesor Janusz Nagórny – teolog moralista (1950-2006). Lublin 2010 s. 175-187.

- G ó ź d ź K.: Teologia społeczno-polityczna Benedykta XVI w Encyklice *Caritas in veritate*. „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2(57):2010 s. 39-47.
- G r a b i a s L.: Społeczne wartości komunikacji w biznesie. „Horyzonty Wychowania” 9:2010 s. 207-227.
- G r ę ź l i k o w s k i J.: Stwierdzenie nieważności małżeństwa w Kościele rzymsko-katolickim – teoria i praktyka. „Symposium” 14:2010 s. 75-102.
- G r y z K.: Rozgrzeszenie po zabiegu *in vitro*. Głos w dyskusji. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 8 s. 25-36.
- G r z y b o w s k i J.: Źródła współczesnych przemian kulturowych. Społeczno-religijne intuicje Jacka Woronieckiego OP. „Warszawskie Studia Teologiczne” 23:2010 nr 2 s. 295-308.
- G u z o w s k i K.: Antropologia autonomiczna a antropologia teonomiczna: próba syntezy. „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2(57):2010 s. 77-91.
- G w i a z d a P.: Kilka inspiracji teologicznych dla chrześcijańskiej duchowości ekologicznej. „Warszawskie Studia Teologiczne” 23:2010 nr 2 s. 271-282.
- H a d r y ś J.: Cnota posłuszeństwa w dążeniu do komunii z Bogiem bł. Matki Teresy z Kalkuty. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 8 s. 105-120.
- H o r o w s k i J.: Autonomia świata a podmiotowość człowieka w ekoteologii. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8:2010 nr 1 s. 117-132.
- H o r o w s k i J.: Rozwój człowieka w kontekście relacji do środowiska przyrodniczego – w świetle encykliki Benedykta XVI *Caritas in veritate*. „Collectanea Theologica” 80:2010 nr 2 s. 65-82.
- J a c y n i a k J.: Miłosierdzie w kontekście duchowym. „Edukacja. Teologia i Dialog” 2010 t. 6 s. 101-120.
- J e ż y n a K.: Jak dzisiaj mówić o przymiotach miłości małżeńskiej. „Przegląd Homiletyczny” 14:2010 s. 117-127.
- J e ż y n a K.: Personalistyczny charakter moralności chrześcijańskiej. W: Książka Profesor Janusz Nagórny – teolog moralista (1950-2006). Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 139-162.
- J e ż y n a K.: Prawa pacjenta. W: Prawa człowieka. W 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Przesłanie moralne Kościoła. Red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz. Lublin: Wydawnictwo KUL s. 69-78.
- J e ż y n a K.: Sakramentalny charakter życia moralnego. „Roczniki Teologii Moralnej” 2(57):2010 s. 5-14.
- J u r o s H.: Katolicka nauka społeczna w roku 2010. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 627-643.
- K a l o c i ń s k i T.: Idea solidarności w nauczaniu Jana Pawła II na tle polskiej transformacji ustrojowej. „Społeczeństwo i Kościół” 2010 t. 7 s. 35-50.
- K a m i ń s k a M.: Chrześcijański hip-hop w służbie nowej ewangelizacji. „Annales Missiologici Posnanienses” 2010 t. 17 s. 121-136.
- K a r a ś A.: Antropologia biblijna w teologii moralnej. „Studia Redemptorystowskie” 8:2010 s. 139-161.
- K a w e c k i W.: Kształtowanie się kulturowej świadomości Kościoła: rozwój relacji teologii i kultury. „Studia Theologica Varsaviensia” 48:2010 nr 1 s. 39-62.

- K a w e c k i W.: Kultura konsumpcyjna a wychowanie do kultury wysokiej. „Studia Theologica Varsaviensia” 48:2010 nr 2 s. 177-198.
- K e m p i a k R.: „Prawo Chrystusa” (Ga 6, 2) jako najwyższa i definitywna norma moralna. „Świdnickie Studia Teologiczne” 7:2010 s. 139-164.
- K i e j k o w s k i P.: Modlitwa szkołą społecznej nadziei. Refleksje wokół encykliki *Caritas in veritate*. „Teologia Dogmatyczna” 2010 t. 5 s. 55-68.
- K i e n i e w i c z P.: Godność osoby w kontekście sprawiedliwej zapłaty. W: *Godność pracy ludzkiej*. Red. J. Cymbała. Olsztyn: UWM 2010 s. 45-55.
- K o n s t a n c z y k S.: Sprawiedliwy rozdział świadczeń medycznych jako problem bioetyczny. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8:2010 nr 2 s. 139-152.
- K o p e r e k J., K o p e r e k A.: Poszanowanie praw rodziny warunkiem ładu społecznego w demokratycznym państwie prawnym – „casus III RP”. „Roczniki Nauk o Rodzinie” 2(57):2010 s. 49-60.
- K o t e c k a A.: Prośba o śmierć – wołaniem o miłość. Wybrane zagadnienia związane z prośbą chorego o eutanazję. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 8 s. 37-52.
- K o t o w s k i J.: Etos pracy nauczyciela i jego rola w przekazywaniu wartości. „Studia Teologiczne” 28:2010 s. 177-187.
- K o w a l c z y k M.: Miłość i prawda jako kategorie historyczne w Encyklice Benedykta XVI *Caritas in veritate*. „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2(57):2010 s. 67-74.
- K o z ł o w s k i R.: Twarze męstwa. Męstwo jako doświadczenie personalne. „Studia Gdańskie” 26:2010 s. 127-151.
- K r a j e w s k i P.: Starość w starzejącej Europie. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8:2010 nr 1 s. 23-28.
- K r o k D.: Modlitwa a dobrostan psychiczny w kontekście mediacyjnej funkcji poczucia sensu życia. „Edukacja. Teologia i Dialog” 2010 t. 7 s. 179-208.
- K r z y s t e c z k o H.: Psychologiczno-pastoralne aspekty modlitwy. „Edukacja. Teologia i Dialog” 2010 t. 7 s. 91-100.
- K u b i c k i D.: Marie-Dominique Chenu i przezwyciężenie kryzysu modernistycznego. „Poznańskie Studia Teologiczne” 24:2010 s. 289-300.
- K u b i c k i D.: Samotność teologa – samotnością mistyka i twórcy. „Studia Gdańskie” 26:2010 s. 131-142.
- K u k ł a A.: Przemoc seksualna wobec dzieci. „Studia Redemptorystowskie” 8:2010 s. 244-254.
- K u ł a c z k o w s k i J.: Moc jako istotna cecha miłości małżeńskiej w świetle Pieśni nad Pieśniami 8, 5-14. „Ateneum Kapłańskie” 2010 t. 154 s. 506-518.
- K w i a t k o w s k i K.: Posługa szafarza sakramentu pokuty i pojednania – aspekt eklezjalny. W: *Ksiądz Profesor Janusz Nagórny – teolog moralista (1950-2006)*. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 429-449.
- L e p a A.: Modlitwa a deficyt ciszy. „Edukacja. Teologia i Dialog” 2010 t. 7 s. 13-26.
- L e t k i e w i c z S.: Wybrane koncepcje filozoficzne a działania medyczne dla poprawy jakości życia i urzeczywistnienia rozwoju. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8:2010 nr 2 s. 7-22.

- M a c h i n e k M.: Antropologia teologiczna wobec ewolucyjnej koncepcji ontogenezy i filogenezy człowieka. W: Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata. Red. A. Lemańska, A. Świeżyński. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2010 s. 200-222.
- M a c h i n e k M.: Die menschliche Leiblichkeit als Gegenstand bioethischer Kontroverse, „Studia Moralia” 48:2010 z. 1 s. 213-231.
- M a c h i n e k M.: Kapłan jako świadek i głosiciel moralności objawionej. W: *Sacerdos alter Christus*. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Red. S. Ropiak, M. Tunkiewicz. Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2010 s. 181-189.
- M a c h i n e k M.: Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej. Poglądy – kontrowersje – kontynuacje. „Filozofia Chrześcijańska” 7:2010 s. 101-113.
- M a c h i n e k M.: Miejsce egzegezy biblijnej w metodologii teologiczno-moralnej. Uwagi na marginesie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność”. W: Biblia o moralności. Wokół dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego”. Red. B. Mielec. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego 2010 s. 21-36.
- M a c h i n e k M.: Spór o trzeci gatunek szympansa. Ewolucjonizm jako wyzwanie dla chrześcijańskiej antropologii. W: Teoria ewolucji a wiara chrześcijan. Red. K. Parzych. Olsztyn: Wydawnictwo UWM 2010 s. 173-187.
- M a c h i n e k M.: Zapłodnienie *in vitro* i pozyskiwanie komórek macierzystych z ludzkich embrionów w perspektywie etycznej – głos przeciw. „Medycyna Praktyczna” 6:2010 s. 154-160.
- M a c h o w s k i A.: Czy człowiek tylko „największym kapitałem”? „Studia Bydgoskie” 4:2010 s. 299-316.
- M a j o r a n o S.: Nowe horyzonty ludzkiej odpowiedzialności w świetle misterium Maryi. „Salvatoris Mater” 12:2010 nr 1-2 s. 169-187.
- M a k s e l o n J.: Społeczno-kulturowe uwarunkowania modlitwy. „Edukacja. Teologia i Dialog” 2010 t. 7 s. 27-36.
- M a l i n a A.: Biblia o nierozzerwalności małżeństwa. „Symposium” 14:2010 s. 9-26.
- M a l i Ń s k i T.: Prowadząc ku pełni człowieczeństwa. Wokół antropologiczno-aksjologicznych podstaw pedagogiki. „Studia Bydgoskie” 4:2010 s. 275-298.
- M a n z o n e G.: Nauka społeczna Kościoła wobec zmian klimatycznych. Tł. T. Żeleźnik. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 41-58.
- M a r o Ń G.: Formuły sprawiedliwości dystrybtywnej. „Resovia Sacra” 17:2010 s. 195-218.
- M a z u r J.: Polska w Unii Europejskiej 2004-2010. Perspektywa religijno-aksjologiczna. „Dissertationes Paulinorum” 19:2010 s. 35-62.
- M a z u r S.: Posługa kapłańska według Sługi Bożego biskupa Zygmunta Łozińskiego. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 8 s. 121-140.
- M e l i n a L.: Problematyka cnoty we współczesnej teologii moralnej. Tł. P. Mikulska. „Ethos” 23:2010 nr 4 s. 61-77.

- M i e l c z a r e k K.: „Wierność Chrystusa – wierność kapłana. Na marginesie Listu Ojca Świętego Benedykta XVI na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego”. „Częstochowskie Studia Teologiczne” 38:2010 s.145-154.
- M i e r z w i ń s k i B., W i a n o w s k i L.: Problem ubóstwa i bezrobocia w świetle dokumentów i wypowiedzi bp. Jana Chrapka CSMA. „Collectanea Theologica” 80:2010 nr 2 s. 83-106.
- M i z a k J.: Wychowanie moralne a personalizm chrześcijański. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 97-116.
- M ł y ń s k i A.: Perspektywy a etos zawodowy pracowników socjalnych „pro futuro”. „Studia nad Rodziną” 14:2010 nr 1-2 s. 211-230.
- M o r c i n i e c P.: Bioetyka w Biblii? Próba aplikacji dokumentu „Biblia a moralność” do kwestii szczegółowych. W: Biblia o moralności. Wokół dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność”. Red. B. Mielec. Kraków: Wyd. Naukowe UPJPII 2010 s. 37-56.
- M o r c i n i e c P.: Medycyna ludzkich pragnień z perspektywy bioetycznej. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 30:2010 s. 411-426.
- M o r c i n i e c P.: Porażki wychowania seksualnego – wybrane zjawiska i scenariusze naprawcze. W: Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole. Red. K. Glombik. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2010 s. 175-189.
- M o r c i n i e c P.: Wpływ sekularyzacji na współczesną kulturę funeralną. W: Procesy sekularyzacyjne w Niemczech i w Polsce. Säkularisierungsprozesse in Deutschland und Polen. Red. J. Werbick, M. Worbs. Opole: Wydawnictwo UO 2010 s. 137-148.
- M o r c i n i e c P.: Zwłoki ludzkie w medycynie – pietyzm czy służba życiu i zdrowiu. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 169-180.
- M r o c z k o w s k i I.: Chrześcijańskie zasady nowej kultury życia. W: Wyzwania współczesności. Red. A. Żurek. Tarnów: Biblos 2010 s. 45-56.
- M r o c z k o w s k i I.: Jak mówić w Kościele o karierze. „Homo Dei” 2010 nr 4 s. 49-56.
- M r o c z k o w s k i I.: Publiczne fałszowanie moralności. „Homo Dei” 2010 nr 2 s. 22-34.
- M u r z i ń s k i P.: Kościół w Polsce wobec sekt i nowych ruchów religijnych. „Rocznik Teologii Katolickiej” 9:2010 s. 154-169.
- N a p i ó r k o w s k i S. C.: Jana Pawła II testament dla Kościoła w Polsce. „Lignum Vitae” 11:2010 s. 67-79.
- N a w r o t J.: Pycha króla jako problem teologiczny w 1 Księdze Machabejskiej (1, 3). „Poznańskie Studia Teologiczne” 24:2010 s. 81-100.
- N ę c e k R.: Moralna ocena terroryzmu w nauczaniu społecznym Kościoła. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 697-700.
- N i c o l i D.: Autorytet w edukacji. Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16): 2010 s. 677-684.
- N i e m i e c H.: Antropologiczne implikacje wychowania do zrównoważonego rozwoju. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8:2010 nr 2 s. 153-164.

- N i e m i e c H.: Prawo a moralność w świetle lektury prac E. Pickera. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8:2010 nr 1 s. 227-236.
- N i e m i r a A.: Moralny wymóg formacji stałej kapłanów. „Ateneum Kapłańskie” 2010 t. 154 s. 261-273.
- N i k i t o r o w i c z J.: Konflikt kulturowy w społeczeństwach wielokulturowych zagrożeniem dla człowieka. „Horyzonty Wychowania” 9:2010 s. 91-104.
- N o w o s a d S.: Etyka powielkanocna. W: *Scripturae lumen: Zmartwychwstał prawdziwie*. Red. A. Paciorek. Tarnów: Biblos 2010 s. 381-398.
- N o w o s a d S.: Teologia moralna a wyzwanie ekumeniczne. W: *Książd Profesor Janusz Nagórny – teolog moralista (1950-2006)*. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wyd. KUL 2010 s. 163-173.
- O l c z y k A.: Teologiczny wymiar celibatu kapłańskiego. „Częstochowskie Studia Teologiczne” 38:2010 s. 163-174.
- O l c z y k M.: Moralne aspekty pracy pielęgniarki w świetle kodeksów etyki zawodowej. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 153-160.
- O l i v e r o A.: Praca, welfare i dobro wspólne. Tł. T. Żeleźnik. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 671-676.
- O l s z a n o w s k i P.: Intencjonalność miłości małżeńskiej. „Studia Bydgoskie” 4:2010 s. 119-130.
- O l s z a n o w s k i P.: Wpływ antykoncepcji na jakość więzi małżeńskiej. „Colloquia Theologica Ottoniana” 2010 nr 1 s. 83-98.
- P a s z k o w s k a T.: Antropologiczne aspekty duchowości maryjnej. „Salvatoris Mater” 12:2010 nr 1-2 s. 105-121.
- P a w ł o w i c z J. J.: Pojęcie przebóstwienia małżeńskiego w teologicznej myśli Cerkwi prawosławnej. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 89-96.
- P a w ł o w i c z J. J.: Wazektomia – metoda „antykoncepcji” czy okaleczanie mężczyzn. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 8 s. 53-64.
- P e n n i s i M.: W kwestii moralnej. Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 457-467.
- P i k u ł a N.: Doświadczenie miłosierdzia w procesie odchodzenia młodzieży do sekt. „Edukacja. Teologia i Dialog” 2010 t. 6 s. 159-170.
- P i k u ł a N.: Rola ludzi starszych w społeczeństwie i w Kościele. „Ateneum Kapłańskie” 2010 t. 155 s. 472-483.
- P i ł a t R.: O moralnym wymiarze samozakłamania. „Ethos” 23:2010 nr 4 s. 131-149.
- P o k r y w k a M.: Prawa reprodukcyjne. W: *Prawa człowieka. W 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. K. Jeżyna, T. Zadykiewicz. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 115-126.
- P o k r y w k a M.: Wokół współczesnego sporu o człowieka. W: *Książd Profesor Janusz Nagórny – teolog moralista*. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 125-138.
- P o p ł a w s k i J.: Kapłan wobec wyzwań współczesności. „Collectanea Theologica” 80:2010 nr 3 s. 81-90.
- P o s s e n t i V.: Inflacja praw i kryzys obowiązków. Tł. T. Żeleźnik. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 21-40.

- P o s s e n t i V.: Światowa władza polityczna w dobie globalizacji. Tł. T. Żeleźnik. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 399-415.
- P o t a s i ń s k a A.: Dziecko w obliczu bezrobocia rodziców. „Studia nad Rodziną” 14:2010 nr 1-2 s. 179-190.
- P r o n i e w s k i A.: Doświadczenie wiary w życiu młodego człowieka w nauczaniu Benedykta XVI. „Rocznik Teologii Katolickiej” 9:2010 s. 94-106.
- P r y b a A.: Małżeństwo i rodzina w kryzysie? „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 45-58.
- P r z y g o d a W.: Służba społeczna Kościoła – nowe wyzwanie dla Kościoła w Polsce. „Teologia Praktyczna” 11:2010 s. 179-188.
- P y c M.: Integralny rozwój człowieka w Chrystusie w miłości i prawdzie w świetle encykliki *Caritas in veritate*. „Teologia Dogmatyczna” 2010 t. 5 s. 7-18.
- R e r o ń T.: Aspekty etyczne diagnostyki prenatalnej i preimplantacyjnej w świetle nauczania Kościoła. „Świdnickie Studia Teologiczne” 7:2010 s. 279-294.
- R o c c u c i A.: Droga miłości w prawdzie. Rozważania o encyklice Benedykta XVI. Tł. K. Piekarz. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 119-124.
- R u s z c z y ń s k i J.: Ojcostwo i macierzyństwo jako osobowe spełnienie się człowieka. „Studia nad Rodziną” 14:2010 nr 1-2 s. 69-78.
- R y b i c k i A.: Maryja w duchowości chrześcijańskiej. „Salvatoris Mater” 12:2010 nr 1-2 s. 24-40.
- R z e p a W.: Chrześcijańska wizja idei postępu w kontekście propozycji eugenicznych. Zarysowanie problematyki. „Roczniki Teologii Moralnej” 2(57):2010 s. 127-138.
- R z e p a W.: Praca w kontekście dojrzałości chrześcijańskiej. W: Godność pracy ludzkiej. Red. J. Cymbała. Olsztyn: Zakład Poligraficzny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2010 s. 101-110.
- R z e p a W.: Prawo do samorealizacji. W: Prawa człowieka. W 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Przesłanie moralne Kościoła. Red. K. Jeżyna, T. Zadykiewicz. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 105-114.
- R z e p a W.: Solidarność wobec kobiet doświadczonych przemocą seksualną. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 10:2011 s. 203-215.
- R z e p a W.: Wychowanie chrześcijańskie w rodzinie. W: Rodzina jako Kościół domowy. Red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 381-393.
- R z e p a W.: Znaczenie sensu życia w nauczaniu Jana Pawła II. W: Ksiądz Profesor Janusz Nagórny – teolog moralista (1950-2006). Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 213-230.
- R z e s o ś A.: Cierpienie w rozwoju duchowym chrześcijanina według Jana Pawła II. „Colloquia Theologica Ottoniana” 2010 nr 2 s. 19-36.
- S a d o w s k i R. F.: Wkład doktryn religijnych w kształtowanie postaw pro-środowiskowych. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8:2010 nr 2 s. 165-172.
- S a l i j J.: Eucharystyczny kształt posługi kapłańskiej. „Warszawskie Studia Teologiczne” 23:2010 nr 1 s. 135-141.
- S a l i j J.: Tajemnica życia, cierpienia i śmierci. „Studia Bydgoskie” 4:2010 s. 143-156.

- S a n d o n à L.: Myśl społeczno-ekonomiczna kardynała Pietro Pavana. Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 255-273.
- S c o l a A.: Piękna miłość. Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 599-606.
- S c o l a A.: Zaćmienie czy powrót Boga? Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 427-446.
- S e l e j d a k R.: Kapłan penitentem i szafarzem sakramentu pokuty i pojednania. „Częstochowskie Studia Teologiczne” 38:2010 s. 187-206.
- S i d o r k i e w i c z K.: Współczesne ujęcie funkcji państwa. „Studia Elbląskie” 11:2010 s. 215-230.
- S i e n k i e w i c z E.: Godność osoby ludzkiej w wymiarze antropologii filozoficznej. „Studia Gdańskie” 26:2010 s. 189-206.
- S i e n k i e w i c z E.: Krytyczna funkcja Kościoła wobec instytucji i rozwiązań społecznych. „Colloquia Theologica Ottoniana” 2010 nr 2 s. 101-122.
- S m o d e r e k K.: Potrzeba rozumienia i aktualizacji pojęcia godności osoby ludzkiej wobec współczesnych zagrożeń związanych z ludzkim życiem. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8:2010 nr 2 s. 245-252.
- S o b c z y k A. J.: Sposoby współczesnej interpretacji Dekalogu według „Katechizmu Kościoła Katolickiego”. „Ateneum Kapłańskie” 2010 t. 155 s. 94-104.
- S o b k o w i a k J. A.: Przyszłość religii w świecie zsekularyzowanym. „Studia Theologica Varsaviensia” 48:2010 nr 2 s. 105-128.
- S o w i ń s k i S.: Ekonomia i rynek w służbie człowieka. Kilka uwag o wizji współczesnej ekonomii w encyklice *Caritas in veritate* Benedykta XVI. „Studia Bydgoskie” 4:2010 s. 331-344.
- S p a e m a n n R.: Racjonalność wiary w Boga. Tłum. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 71-86.
- S p i n d e l b ö c k J.: The Catholic Church and the Sanctity of Human Life. „Roczniki Teologii Moralnej” 2(57):2010 s. 47-65.
- S t a c h e w i c z K.: Kryzys jako kategoria filozoficzna. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 7-10.
- S t e p u l a k M. Z.: Znaczenie modlitwy we współczesnej rodzinie. „Edukacja. Teologia i Dialog” 2010 t. 7 s. 45-60.
- S t o l a r c z y k I.: W drodze ku przyszłości – integralny czy odczłowieczony rozwój? „Studia Bydgoskie” 4:2010 s. 317-330.
- S t r e c z k o A.: Rola Kościoła w przeciwdziałaniu manipulacji w mediach. „Studia Teologiczne” 28:2010 s. 237-254.
- S z a f u l s k i A.: Moralne zagadnienia pracy trenera sportowego. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 8 s. 141-150.
- S z a f u l s k i A.: Przyczynek do dyskusji o nowym ateizmie. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 141-152.
- S z e l o c h H.: Zagadnienie relacji między państwem a społecznością międzynarodową w społecznym nauczaniu ks. Józefa Majki. Problem władzy ogólnościowej. „Świdnickie Studia Teologiczne” 7:2010 s. 321-334.
- S z e w c z y k R.: „Karta Praw Podstawowych” Unii Europejskiej. „Studia Elbląskie” 11:2010 s. 243-256.

- S z o s t e k A.: Czy kara może być błogosławiona? Przyczynek do ontologii kary. „Ethos” 23:2010 nr 2-3 s. 213-224.
- S z u d r a - B a r s z c z A.: Czy cnoty można nauczyć? „Ethos” 23:2010 nr 4 s. 108-118.
- S z u k a l s k i W.: Sens cierpienia w wybranym nauczaniu Jana Pawła II. „Ateneum Kapłańskie” 2010 t. 155 s. 114-125.
- S z u l i s t J.: Interpretacja rzeczywistości społeczno-politycznej w świetle teologii Henri de Lubaca. „Studia Gdańskie” 26:2010 s. 207-221.
- S z u t t a N.: Jedność cnót jako warunek normatywności cnoty. W obronie doktryny jedności cnoty. „Ethos” 23:2010 nr 4 s. 78-96.
- S z y m a n s k i J.: Kapłan sługą sakramentalnego pojednania. „Ateneum Kapłańskie” 2010 t. 154 s. 249-260.
- T o s o M.: Problematyka rzemiosła w świetle encykliki „Caritas in veritate”. Tł. T. Żeleźnik. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 447-455.
- T r a w k o w s k a D.: Dokąd zmierzamy? Socjologiczna analiza działań podejmowanych wobec rodzin wieloproblemowych przez pomoc społeczną. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 33-44.
- U c h n a s t Z.: Modlitwa spotkaniem osobowym człowieka z Bogiem żyjącym. „Edukacja. Teologia i Dialog” 2010 t. 7 s. 37-46.
- V i o t t i S.: Chrześcijaństwo wobec fenomenu politycznego. Tł. P. Borkowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 607-627.
- V i t a l e M.: Ubóstwo i bogactwo w dobie globalizacji. Tł. T. Żeleźnik. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 285-299.
- V o g t M.: Ocena energetyki jądrowej: pytanie o model dobrobytu. Tł. M. Sokółowski. „Społeczeństwo” 20(16):2010 s. 241-253.
- W a r z e s z a k J.: Duch Święty a kapłaństwo w ujęciu Jana Pawła II. „Warszawskie Studia Teologiczne” 23:2010 nr 1 s. 105-134.
- W a r z e s z a k J.: Teologia kapłaństwa w przemówieniach Benedykta XVI w Roku Kapłańskim. „Warszawskie Studia Teologiczne” 23:2010 nr 1 s. 157-182.
- W e n z W.: Apostazja i formalny akt wystąpienia z Kościoła. Zasady postępowania w świetle nauk kościelnych. „Prawo i Kościół” 2010 t. 2 s. 21-44.
- W i e c z o r e k B.: Teologiczno-religijny wymiar przekazu telewizyjnego. „Studia Theologica Varsaviensia” 48:2010 nr 1 s. 103-112.
- W o j a c z e k K.: Małżeństwo w kryzysie? „Symposium” 14:2010 s. 133-156.
- W o j t c z a k A.: Społeczny aspekt „mistyki” Eucharystii w ujęciu Benedykta XVI. „Teologia Dogmatyczna” 2010 t. 5 s. 19-54.
- W o j t k u n J.: Wychowanie nauką człowieczeństwa w rodzinie. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 59-72.
- W o l i c k i W.: Psychologiczne przyczyny trudności na modlitwie. „Edukacja. Teologia i Dialog” 2010 t. 7 s. 135-144.
- W o ł y n i e c W.: Nauka o odpustach w świetle posoborowej teologii zbawienia. „Pastores” 12:2010 nr 4 s. 117-125.
- W r ó b e l J.: Na marginesie dyskusji nad Noblem za *in vitro*. „Nasz Dziennik” 2010 nr 239(3865) s. 12-13.

- W r ó b e l J.: Problematyka bioetyczna w obrębie psychologii i psychiatrii. „Roczniki Teologii Moralnej” 2(57):2010 s. 67-90.
- W r ó b e l J.: Wychowanie seksualne z perspektywy nauczania Magisterium Kościoła katolickiego. W: Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole. Red. K. Glombik. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2010 s. 133-152.
- W r ó b e l J.: Zagadnienia bioetyczne w duszpasterstwie. „Wiadomości Archidiecezjalne [Katowice]” 78:2010 nr 6 s. 320-332; także „Currenda [Tarnów]” 160:2010 nr 2 s. 285-297.
- W r ó b e l J.: Zwierzęta i ich prawa. W: Prawa człowieka. W 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Przesłanie moralne Kościoła. Red. K. Jeżyna, T. Zadykiewicz. Lublin: Wyd. KUL 2010 s. 79-103.
- W u w e r A.: Społeczeństwo solidarne w świecie ponowoczesnym. „Społeczeństwo i Kościół” 2010 t. 7 s. 11-20.
- W y s o c k i A.: Bezinteresowność jako nowa zasada społeczna. „Warszawskie Studia Teologiczne” 23:2010 nr 2 s. 283-294.
- W y t r w a ł T.: Przykazania kościelne. „Studia Redemptorystowskie” 8:2010 s. 187-203.
- Z a b i e l s k i J.: Aksjologiczne podstawy życia społecznego. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 8 s. 65-82.
- Z a b i e l s k i J.: Aretologiczne „umocowanie” życia społeczno-moralnego. „Rocznik Teologii Katolickiej” 9:2010 s. 64-78.
- Z a d r o g a A.: Funkcja ekonomiczna w życiu rodziny. W: Rodzina jako Kościół domowy. Red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 593-602.
- Z a d r o g a A.: Moralna postawa człowieka wobec bogactw w świetle Biblii. „Roczniki Teologii Moralnej” 2(57):2010 s. 139-151.
- Z a d r o g a A.: Moralny wymiar ekonomii. Próba oceny społeczno-gospodarczego nauczania ks. prof. Janusza Nagórnyego w świetle wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W: Książ Professor Janusz Nagórny – teolog moralista (1950-2006). Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 231-243.
- Z a d r o g a A.: Prawo człowieka do pracy. Źródła, treści i problemy realizacji. W: Prawa człowieka. W 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Przesłanie moralne Kościoła. Red. K. Jeżyna, T. Zadykiewicz. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 213-227.
- Z a d r o g a A.: Zaangażowanie katolików świeckich w świecie ekonomii. „Forum Teologiczne” 11:2010 s. 83-95.
- Z a d y k o w i c z T.: Etyka pracy naukowej i dydaktycznej teologa moralisty. W: Książ Professor Janusz Nagórny – teolog moralista (1950-2006). Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 199-211.
- Z a d y k o w i c z T.: Kapłaństwo – dar i tajemnica. „Roczniki Teologii Moralnej” 2(57):2010 s. 27-45
- Z a d y k o w i c z T.: Wolność religijna jako prawo człowieka w kontekście współczesności. W: Prawa człowieka. W 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej

- Deklaracji Praw Człowieka. Przesłanie moralne Kościoła. Red. K. Jeżyna, T. Zadykiewicz. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 141-176.
- Z a r z y c k i S.: Duchowy i moralny wymiar naśladowania Jezusa Chrystusa – uzasadnienie teologiczne w kontekście dokumentu „Biblia a moralność”. „Roczniki Teologii Duchowości” 2(57):2010 s. 23-39.
- Z g r a j a B.: Owoce cnoty według Klemensa z Aleksandrii. „Colloquia Theologica Ottoniana” 2010 nr 2 s. 37-54.
- Z i ą b s k i G.: Stanowisko Kościoła wobec komunizmu. „Ateneum Kapłańskie” 2010 t. 155 s. 306-317.
- Z i e l o n k a I.: Sieroctwo w Biblii. „Teologia i Moralność” 4:2010 t. 7 s. 95-104.
- Z y g m a A.: Moralność a kryzys finansowy w ocenie wybranych religii światowych. „Studia Theologica Varsaviensia” 48:2010 nr 2 s. 199-218.
- Ż u k o w s k a D.: Splot etyki i estetyki w ujęciu ciała w kulturze. „Studia Theologica Varsaviensia” 48:2010 nr 1 s. 113-128.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

SOLIDARNOŚĆ W ŻYCIU SPOŁECZNYM

Stanisław H a ł a s SCJ. Dlaczego określenia <i>solidarność</i> nie ma w Piśmie Świętym? Historyczna ewolucja ważnego pojęcia	5
Why the Concept of <i>Solidarity</i> is not to be Found in the Holy Bible? An Historical Evolution of this Crucial Concept (Sum.)	17
Andrzej D e r d z i u k OFMCap. Solidarność jako cnota społeczna	19
Solidarity as a Social Virtue (Sum.)	29
Jerzy G o c k o SDB. Od <i>Sollicitudo rei socialis</i> do <i>Caritas in veritate</i> . Solidarność kluczem do kwestii społecznej?	31
From <i>Sollicitudo Rei Socialis</i> to <i>Caritas in Veritate</i> . Is Solidarity the Key to the Social Question? (Sum.)	43
Ks. Krzysztof J e ż y n a. Kościół a przemiany kulturowe globalizacji	45
The Church and the Cultural Changes in the Wake of Globalization (Sum.)	57

*

Tony M i f s u d SJ. El sello conciliar de la reflexión moral en América Latina	59
Znaczenie Soboru Watykańskiego II dla refleksji teologicznomoralnej w Ameryce Łacińskiej (Streszcz.)	77
Grounds for Common Moral Reflection in Latin America (Sum.)	78
Ks. Tadeusz Z a d y k o w i c z. Die Moralthologie zwischen Offenbarung und zeitgenössischer Kultur. Ausgewählte methodologische Fragen	79
Między Objawieniem a współczesną kulturą. Wybrane zagadnienia metodologiczne (Streszcz.)	102
Between the Revelation and Contemporary Culture. Selected Methodological Issues (Sum.)	103
Ks. Krzysztof A d a m s k i. Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą	105
Transhumanism – Between Utopia, Biotechnology and Gnosis (Sum.)	129
Michał K o s c h e, Magdalena M. K o s c h e. Osoba czy informacja – personalistyczna polemika z paradygmatem społeczeństwa informacyjnego	131
The Person or the Information – a Personalistic Polemics With the Paradigm of Information-Based Society (Sum.)	149
Ks. Marian P o k r y w k a. Rodzina „szkołą cnót społecznych”	151
The Family as the „School of Social Virtues” (Sum.)	167

Bp Józef W r ó b e l SCJ. Etyka lekarska, etyka medyczna i bioetyka. Próba metodologicznego rozróżnienia	169
Medical Ethics, Meta-Medical Ethics and Bioethics. An Attempt at a Methodological Distinction (Sum.)	193
Piotr K i e n i e w i c z MIC. Moralny obowiązek pogrzebania ciała ludzkiego wobec śmierci dziecka przed narodzinami	195
Moral Obligation of a Burial of a Body of a Dead-Born Child (Sum.)	212
Adam Z a d r o g a. Personalistyczna koncepcja moralności gospodarczej w ujęciu Benedykta XVI i Jana Pawła II w kontekście współczesnego kryzysu ekonomicznego	213
A Personalist Conception of the Economic Morality as Proposed by Benedict XVI and John Paul II in the Context of Contemporary Economic Crisis (Sum.)	223

RECENZJE

Ks. Arkadiusz W u w e r. Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania społecznego Kościoła. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2011 ss. 384 (<i>Jerzy Gocko SDB</i>)	225
Osservatorio Cardinale Van Thuân sulla Dottrina sociale della Chiesa. Terzo Rapporto sulla Dottrina sociale della Chiesa nel Mondo <i>La dottrina sociale della Chiesa non può essere incatenata</i> . Red. G. P. Crepaldi, S. Fontana. Siena: Cantagalli 2011 ss. 224 (<i>Jerzy Gocko SDB</i>)	228
Basilio P e t r à. Fare il confessore oggi. Bologna: Edizioni Dehoniane 2012 (<i>ks. Krzysztof Kwiatkowski</i>)	230
Gianfranco R a v a s i. Bramy grzechu. Siedem grzechów głównych. Tł. K. Stopa. Kraków: Salwator 2010 ss. 267 (<i>Krzysztof Gliniak</i>)	234
Stanisława G a z u r o v á. Wezwanie do odnowy życia społecznego w wypowiedziach Václava Havla. [„Moralność życia społecznego” T. 1. Red. J. Gocko]. Lublin 2011 ss. 276 (<i>Magdalena M. Kosche</i>)	238
Basilio P e t r à, Divorziati risposati e seconde nozze nella chiesa. Una via di soluzione. Assisi: Cittadella Editrice 2012 ss. 269 (<i>ks. Janusz Podzielny</i>)	242

INFORMACJE I SPRAWOZDANIA

Ks. Krzysztof S m y k o w s k i. Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Etyka i ekonomia w świetle nauczania Benedykta XVI” (Bydgoszcz, 10-12.06.2012)	247
Jerzy G o c k o SDB. Kronika Instytutu Teologii Moralnej KUL za rok akad. 2010/2011	252
Jerzy G o c k o SDB, Katarzyna K o ł t u n. Wykaz publikacji teologicznomoralnych za rok 2010	264