

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 46/1, 111-125

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. Sympozjum na temat rozwoju. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Rozprawa moralisty polskiego w języku włoskim. — 2. Podstawy etyki w ujęciu tomistycznym. — 3. Publikacje J. Gründela o charakterze praktycznym. A. Asceza jako umiejętność kierowania popędami. — B. Kształtowanie sumienia u dzieci.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE (AAS 66, 1974, nr 8—12; 67, 1975, nr 1)

Omawiane aktualnie wypowiedzi można sprowadzić do dwóch tematów: teologia a życie i problemy moralne dzisiejszego świata.

W pierwszym dziale dominują wypowiedzi zawierające upomnienia i pouczenia na temat życia chrześcijańskiego, względnie życia samego Kościoła jako Ludu Bożego. Papież nie prezentuje samej teorii, lecz głównie żywy kerygmat, odwołujący się do aktualnych tajemnic liturgicznych i zbawczych.

Tak więc w przemówieniu do kardynałów i biskupów obecnych na III Synodzie (27.IX.74, *Postquam liturgicum*, s. 557—564) mówi Paweł VI o uprawianiu ewangelizacji w czysty sposób, wolny od powiązań z polityką i interesami ziemskimi. Do członków zakonu sług Maryi (12.X.74, *Periucundum sane*, s. 572—575) formułuje uwagi na temat odnowy życia zakonnego, wewnętrznej konsekracji życia oraz roli cnót ewangelicznych i maryjnych. W dniu poświęconym popieraniu misji (20.X.74, *Perché qua sono*, s. 625—629) nawiązuje ponownie do dzieła ewangelizacji świata kładąc nacisk na taki przekaz Ewangelii, aby zarazem ocalić jej katolicką pełnię i wewnętrzną jedność. Z okazji zaś zakończenia Synodu Biskupów wypowiada się kompetentnie na temat wyników prac tegoż zgromadzenia (26.X.74, *Ecce ad nostrae*, s. 631—639) oraz określając stosunek ewangelizacji do problemów doczesnego postępu i wyzwolenia ludzkości. Choć te dwie wielkie sprawy są ze sobą niesprzeczne, nie mogą jednak być nigdy pomieszane. Ewangelizacja bowiem, czyli głoszenie tajemnicy Chrystusa prowadzi do uczestnictwa w zbawczym darze Trójcy Przenajświętszej, co absolutnie przerasta perspektywę doczesnego postępu (s. 633). Papież podkreśla następnie rolę Ducha Świętego w dziele ewangelizacji, związek aktywności misyjnej z życiem wewnętrznym chrześcijan, współodpowiedzialność całego Kościoła za głoszenie tajemnic zbawczych i konieczność prowadzenia życia bardziej zgodnego z duchem Ewangelii (s. 634—635).

Od tej problematyki nie odbiega zbyt treści listu do kardynała Fr. Kō-

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

ninga z okazji austriackiego zjazdu katolików (7.X.74, *Der österreichische Katholikentag*, s. 656—660), gdzie jest mowa o potrzebie rozwijania świętości w Kościele, o warunkach pojednania, o potrzebie nawrócenia. Przy tej okazji papież podkreśla, że pojednanie osobowe nie może polegać na obojętności w stosunku do obiektywnej prawdy zarówno etycznej jak religijnej (s. 659). Podobnie, przemawiając do jezuitów i przypominając im ich szczególną misję w Kościele (3.XII.74, *Dum vos coram*, s. 711—727) papież wskazuje na same podstawy ich powołania, na najgłębsze źródła ich duchowości.

Adhortacja apostolska o pojednaniu w Kościele, wydana z okazji Roku Świętego (8.XII.74, *Paterna cum benevolentia*, s. 5—23) przedstawia w sposób systematyczny teologiczne i eklezjologiczne aspekty pojednania, kładąc szczególnie nacisk na zlikwidowanie napięć, rozłamów i stronnictw w Kościele, zgodnie z samą naturą Kościoła i katolickim rozumieniem pluralizmu. Papież odrzuca taki pluralizm, który ma polegać na relatywizmie w interpretacji dogmatu (s. 13).

Krótką wizję moralnej i duchowej misji Kościoła w świecie rysuje przemówienie do członków Kurii Rzymskiej, wygłoszone w odpowiedzi na życzenia świąteczne (23.XII.74, *Ai vostri auguri*, s. 49—53); zaś bożonarodzeniowe orędzie radiowe (25.XII.74, *Come é bello*, s. 59—61) ukazuje głębię transcendentnego, chrześcijańskiego powołania wynikającego z tajemnicy Wcielenia.

Oprócz tych wypowiedzi typu kerygmaticznego znajdujemy pewne wystąpienia, w których papież zajmuje stanowisko na temat uprawiania doktryny teologicznej, w tym także teologii moralnej. Pierwsza wypowiedź teologiczno-doktrynalna wiąże się z rocznicą śmierci św. Bonawentury w liście do generalnych przełożonych rodzin franciszkańskich (15.VII.74, *Scientia et virtute*, s. 435—440). Teologia zostaje tu umieszczona wewnątrz nurtu wiary, która samym swoim dynamizmem dąży do pełni kontemplacji. Ta mistyka wiary pozostaje w ścisłym związku z tajemnicą Krzyża (s. 438—439). Taka teologia jest zasadniczo dostępna dla każdego człowieka sprawiedliwego, to jest żyjącego łaską (s. 439). Druga wypowiedź, znacznie obszerniejsza i potraktowana bardziej jeszcze systematycznie, została wywołana inną, analogiczną rocznicą, tj. 700-leciem śmierci św. Tomasa z Akwinu. Jest to tym razem list do generała zakonu dominikanów (20.XI.74, *Lumen Ecclesiae*, s. 673—702). Znajdujemy tu gruntowny i obszerny wywód na temat elementów filozofii i teologii tomistycznej oraz aktualności doktryny Anielskiego Doktora także w dzisiejszym świecie myśli i w aktualnym rozwoju teologii (s. 695).

Bardziej szczegółowo trzeba zreferować przemówienie poświęcone *explicite* uprawianiu teologii moralnej, a skierowane do Papieskiej Komisji Teologicznej, która aktualnie za przedmiot swoich obrad wzięła zagadnienie źródeł poznania moralnego (16.XII.74, *Instaurantur Nobis*, s. 39—44). Papież analizuje przede wszystkim współczesny kryzys teologiczno-moralny, występujący zarówno na płaszczyźnie teorii jak praktyki. Poszczególne elementy kryzysu papież sprowadza do dwóch głównych ogniw, z których obydwa mają charakter już to źródła, już to szczytowego przejawu tegoż kryzysu. W ten sposób koło niejako zamyka się i pogłębia się dramatyczność sytuacji. Otóż pierwsze z wspomnianych ogniw stanowi rozszczepienie między teorią i praktyką moralną, łącznie wziętą, a religią w jej najpełniejszej, chrześcijańskiej aktualizacji. W wyniku tego rozszczepienia religia przestaje być sobą, a moralność zostaje oderwana od swoich ontologicznych korzeni (s. 40). W tych warunkach istnieje sytuacja szczególnie sprzyjająca powstawaniu i rozpowszechnianiu różnych form pseudomistycyzmu. Dąży się mianowicie do jakiegoś absolutu, w formie jakiejś religii woli i czynu, bez należytej korelacji z prawdą. Rychło jednak daje znać o sobie wewnętrzna pustka, pogłębiona jeszcze przez hasła i tezy sekularyzmu i laicyzmu pojętego pseudowyzwolenia. Ta duchowa próżnia stanowi tło, na którym ujawnia się żalosna słabość moralna, załamanie się wszelkich subiektywnych zasad moralno-wychowawczych i wzrost ilości moral-

nych wykroczeń. Zjawiska te szczególnie łatwo można zaobserwować w życiu współczesnej młodzieży. Wiele wykroczeń popełnia się nie tylko w wyniku załamania się zamąconych indywidualnych sumień, lecz także w imieniu pewnych organizacji kierowanych „w sposób podstępny i brudny”. Panoszy się hedonistyczna wolność obyczajowa, a cielesno-zmysłowy pociąg przeważa nad właściwym sądem ludzkiego rozumu i nad sprawiedliwymi wymaganiami praw społecznych. Papież nie ogranicza się do ogólnej oceny owego prądu amoralnego, lecz także wskazuje wyraźnie na charakterystyczne dlań konkretne występki moralne, bardzo poważne, a jednak tolerowane mimo jasnej nauki magisterium Kościoła: papież przykładowo wymienia antykoncepcję, sterylizację i eutanazję (s. 41).

Drugie ogniwo kryzysu znajduje się wewnątrz samej wspólnoty Kościoła i skupia w sobie te prądy, które w samej moralnej doktrynie Kościoła eliminują lub podważają funkcję magisterium Kościoła, stanowiąc opinię-pretekst dla relatywistycznej interpretacji moralnej nauki Kościoła. Papież czyni pośrednio aluzję do pewnych zastarzałych prądów racjonalistycznych i liberalnych, które trwając prawem bezwładu wzmagają dzisiejsze tendencje amoralne i dążenia do nieskrępowanej wolności, pojętej indywidualistycznie i konsumpcyjnie. W tak pojętej wolności nie ma w ogóle miejsca na poczucie obowiązku moralnego, co ujawnia swoje tragiczne skutki w tak poważnych kwestiach życiowych jak czystość płciowa i wierność małżeńska oraz nierozzerwalność małżeńskiej więzi. Toleruje się więc i legalizuje rozwód, homoseksualizm i tzw. stosunki przedmałżeńskie, w wyniku czego dyscyplina etyczna jednostek i społeczeństwa zostaje zupełnie zachwiana. Obyczaj społeczny, prawo i dobro publiczne zostają poddane normom odbiegającym całkowicie od zasad chrześcijańskiego życia. „Gdzie więc jest jeszcze miejsce na Ewangelię? Dokąd w końcu toczy się nasz świat?” — pyta dramatycznie papież. (s.40). Cały ten wywód można podsumować logicznie następująco: odrzucenie nauki objawionej o moralności z konieczności uderza w naturalną moralność.

Tymczasem właśnie Objawienie Boże jest podstawowym i niezastąpionym źródłem poznania norm dla życia ludzkiego. Tezę tę wyklada Paweł VI na początku przemówienia, głosząc: „Objawienie ukazuje właściwe i określone normy postępowania, tłumaczone następnie w sposób autentyczny przez magisterium Kościoła” (s. 40). Owa autentyczna interpretacja, która ma miejsce w publicznym nauczaniu Kościoła, nie polega na abstrakcyjnym usztywnianiu reguł, lecz na stosowaniu norm objawionych „do nowych potrzeb życia wynikających z ogólnego postępu” (s. 40). Taki sposób stosowania norm zakłada oczywiście pewien obiektywnie niezmienny i ponadczasowy sens norm objawionych, jak też norm prawa naturalnego. Podważanie takiego właśnie znaczenia norm moralności papież zalicza do najpoważniejszych objawów kryzysu (s. 40). Odrzucić światło i moc, jaka została ofiarowana ludzkości w Chrystusie, znaczy skazać moralność na okaleczenie, a ostatecznie na całkowite załamanie. Papież kładzie silny nacisk na egzystencjalną i soteriologiczną jedność etycznego planu normatywnego, nie pozwalającą na życiowe rozszczepienie płaszczyzny ludzkiej i płaszczyzny łaski; Kościół nie może rozłączyć tego, co zostało złączone w Chrystusie (s. 41). Papież proponuje więc chrystologiczną syntezę źródeł poznania moralnego.

Pracując w kierunku takiej syntezy teolog moralista musi przede wszystkim czerpać obficie z Biblii, która dostarcza mu danych podwójnego typu. Najpierw są to istotne elementy tajemnicy zbawienia, posiadające podstawowe znaczenie normatywne dla życia chrześcijańskiego. Papież wymienia takie cztery podstawy biblijne: tajemnice paschalną w powiązaniu z rolą sakramentu chrztu; życie w Duchu Świętym; sprawiedliwość Królestwa Bożego oraz wspólnotę chrześcijanina z Bogiem jako życiem, miłością i światłością.

Dane biblijne drugiego typu to wyraźnie sformułowane, konkretne przykazania moralne, odnoszące się do więzi człowieka z Bogiem i bliźnimi, do miłości, sprawiedliwości, umiarkowania. Także w tych dociekaniach moralnych, które wynikają z aktualnych problemów, papież poleca oprzeć się o „niewzruszone zasady Objawienia” oraz o wyjaśnienia magisterium Kościoła, ponieważ nauka objawiona posiada znaczenie dla każdego czasu, jako że dotyczy samej głębi człowieka (s. 43).

Jest zrozumiałe, że moralność postawiona w kontekście tajemnicy zbawienia sama nabiera charakteru soteriologicznego. Ponieważ jednak początkiem zbawienia jest wiara, dlatego taki sens moralności jest osiągalny pod warunkiem, że całość przekazu moralnego Objawienia jest przyjęta i przeżyta w wierze. W ten sposób wiara przenika całość życia, zaś owo życie w całości jest objawieniem i eksplikacją wiary. Wtedy zbawienie, które jest z wiary, urzeczywistnia się życiem samym: *veritatibus, quibus vivendu est*. W ten też sposób wiara uzyskuje swój integralny kształt, opisany w Konstytucji *Lumen Gentium*: *fides credenda et moribus applicanda* (s. 43). Ale też nieodłączną konsekwencją takiego postawienia sprawy jest podporządkowanie teologicznej doktryny moralnej magisterium Kościoła i przyjęcie kryteriów interpretacyjnych obowiązujących w dziedzinie wiary. W ten sposób teologia moralna staje się dyscypliną uprawianą według tych samych reguł co teologia dogmatyczna. Taka teologia moralna zatem, „wychodząc od studium Pisma świętego ma na celu właściwe formułowanie norm moralnych, w oparciu o wiarę, zgodnie z zasadami egzegetycznymi i regułami hermeneutycznymi” (s. 42).

Pozostałe wypowiedzi dotyczą moralnych problemów dzisiejszego świata: wyżywienia, sytuacji kobiety i pokoju.

Zagadnienie wyżywienia stanowi temat, przemówienia papieża do uczestników Konferencji żywnościowej w Rzymie (9. XI. 74, *Nous sommes heureux*, s. 644—652). Głód to nie jakieś fatum, lecz rzeczywistość podlegająca ludzkiej woli: zagadnienie głodu i wyżywienia pojawia się na płaszczyźnie etycznej odpowiedzialności. Nie chodzi tu przede wszystkim o kryzys technologii czy ekonomii, lecz o kryzys cywilizacji i solidarności. Kryzys cywilizacyjny wynika z jednostronnego rozwoju społeczeństwa wyłącznie w kierunku industrializacji, automatyzacji i technologizacji z pominięciem podstawowych wartości ludzkich oraz pełnego rozwoju kultury rolniczej (s. 646). Kryzys solidarności polega na nierównym podziale zasobów przy pogłębianiu się różnic ekonomicznych. Kryzys ten nosi znamię paradoksu. Z jednej strony ludzkość dysponuje nieporównywalną potęgą w świecie widzialnym; z drugiej strony cała ta machina wraz z kierującymi nią ludźmi leży jak tknęta paraliżem w obliczu absurdalnej sytuacji, w której bogactwo skoncentrowane w rękach niewielu toleruje trwanie nędzy mas (s. 647). Należy wykryć podstawowy błąd tego mechanizmu i wrócić do zasad etycznych, a przede wszystkim do podstawowej zasady sprawiedliwości, według której wszystkie dobra ziemi służą zaspokojeniu głodu i potrzeb wszystkich ludzi bez różnicy, w sposób wyprzedzający wszelkie indywidualne przywłaszczanie (s. 647).

Mocno akcentuje papież konieczność podniesienia kultury rolnej, konieczność podjęcia stanowczych decyzji w całym tym problemie, oraz udzielenia całej potrzebnej pomocy nawet jeśli to pociągnie za sobą poważne wyrzeczenia i ofiary (s. 649). Jeden tylko sposób likwidowania głodu jest absolutnie niedopuszczalny dla człowieka: uderzać w samo ludzkie życie w jakiegokolwiek formie, nie można bowiem ochronić życia przez ustanawianie zakazu życia. „Jest niedopuszczalne, aby ci, którzy wykonują kontrolę nad zasobami i bogactwem ludzkości próbowali rozwiązywać problem głodu przez ustanawianie dla ubogich zakazu rodzenia się — mówi papież — albo pozwa-

lając umierać z głodu dzieciom tych rodziców, którzy nie wchodzą w ramy teoretycznego planu opartego na czystych hipotezach na temat przyszłości świata. W przeszłości (...) narody wszczynają wojny w celu zagarnięcia bogactw swoich sąsiadów. Ale czy nie jest to nowa forma wojny, kiedy się narzuca narodowi politykę demograficzną, zmierzającą do ograniczenia ludności po to, by mu nie przyznać należytego mu udziału w dobrach ziemi?" (s. 649).

Cytowane ostatnio zdania wskazują na to, że w doktrynie Kościoła zagadnienie demograficzne nie zamyka się w kategoriach ekonomii i doczesnej polityki, lecz należy zasadniczo i przede wszystkim do dziedziny etyki, a więc podlega kryterium etycznym odnoszącym się do życia ludzkości, rozumianego w sensie wartości absolutnej. Tego rodzaju wartość nie podlega ludzkiej kompetencji. Takie widzenie zagadnienia demograficznego pozostaje w ścisłym związku z etyką małżeńską, którą Paweł VI wyłożył już w innych dokumentach. Interioryzacja aspektu demografii wewnątrz etycznie pojętej misji małżeńsko-rodzicielskiej nie pozwala na oddzielanie polityki demograficznej od etycznego wymiaru małżeństwa. Jest to zarazem realne wzbogacenie treści samego powołania małżeńskiego, które swą wewnętrzną symboliką wyraża stosunek do życia ludzkiego, do istnienia ludzkości jako takiej.

Zagadnienie pokoju jest tematem przemówienia w Dzień Pokoju (1. I 75, *Ecco l'anno nuovo*, s. 54—59). Pokój to zgodne współdziałanie, będące wymaganiem samej natury ludzkiej. Pokój jest zadaniem, jest powinnością. Jednak nie należy zapominać, że duszą pokoju jest duchowe pojednanie, zespolenie w miłości. Miłość i pokój jest z Boga, przez Jezusa Chrystusa. Oredzie pisemne do świata wydane z tej samej okazji (8. XII. 74, *Ecco il nostro*, s. 61—67) pogłębia niektóre aspekty tego zagadnienia określając jaśniejsze warunki wypracowywania pokoju. „Pokój może być zrodzony jedynie przez pokój”, musi więc być prawdą, a nie sztucznym pozorem, pokrywającym wrogość, rozłamy i programową nienawiść. Pokój musi wynikać z wewnętrznego rozbrownienia oraz z duchowej wspólnoty myśli, języka i miłości (s. 62—63). Aktualny stan ludzkości papież osądza jako pełen sprzeczności. Pod pozorem dążenia do jedności stwarza się nowe granice, nowe nacjonalizmy kulturalne i ideologiczne, pogłębia się skrajność między bogactwem a nędzą, w imię pokoju propaguje się terror, a sprawiedliwość narzuca się wojną. Właściwe rozwiązanie problemu jest nieosiągalne bez oparcia się o Chrystusa (s. 66).

Społeczno-prawną pozycją kobiety zajmuje się papież w przemówieniu do katolickich prawników Italii (7. XII. 74, *Ricordi antichi*, s. 35—37). W celu pogłębienia studiów nad tymi zagadnieniami papież ustanowił specjalną komisję, o czym powiadomił właśnie w swoim wystąpieniu. Problem jest poważny. Kobieta zajmuje wysoką pozycję w życiu społecznym, ale zarazem znajduje się w centrum społecznego kryzysu. Kobieta ulega silnie wszystkim ujemnym przemianom i procesom socjalnym, a z kolei kryzys duchowej tożsamości kobiety rzutuje na wszystkie sprawy istotne dla ludzkiego życia. Konieczne jest więc przede wszystkim ocalenie i zagwarantowanie tożsamości duchowej kobiety, jej oryginalnej i niezastąpionej funkcji w rodzinie i społeczeństwie, jej specyficznych i niepowtarzalnych wartości ducha i psychiki. Konieczne jest ocalenie godności kobiety w życiu obyczajowym i publiczno-kulturalnym i zagwarantowanie jej prymatu w najbardziej zasadniczych kwestiach życia ludzkiego, mających związek zwłaszcza z macierzyńskim powołaniem kobiety. To wszystko wymaga rzeczywistej ochrony prawno-publicznej, odpowiedniego ustawodawstwa cywilnego i konkretnej pomocy dla wielu kobiet pozbawionych koniecznej opieki męzczyzny (s. 36—37). Łatwo zauważyć, że także przemawiając do prawników, Paweł VI nie porzuca perspektywy zasadniczo etycznej i aksjologicznej, a w jego refleksji etycznej jest ustawicznie obecny religijny

i chrześcijański punkt odniesienia, co uwidacznia się także w omawianym wystąpieniu. Rozważanie bowiem na temat sytuacji kobiety kończy papież ukazaniem związku między powołaniem kobiety a misją Matki Boga (s. 37).

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

Symposium na temat rozwoju

Komisja uczelniana do spraw studiów interdyscyplinarnych Akademii Teologii Katolickiej zorganizowała w dniu 17 marca 1975 symposium poświęcone problematyce rozwoju. Sześciu referentów ukazało podstawy, perspektywy i problemy rozwoju osoby i społeczności, biorąc za punkt wyjścia założenia uprawianych przez siebie dyscyplin naukowych: teologii moralnej, etyki filozoficznej, prawa kanonicznego, ekonomii i socjologii. Należy przy tym odnotować, że referenci mieli także na uwadze skonkretyzowanie zagadnień w oparciu o badania nad rodzimą rzeczywistością z jej charakterystycznym układem społeczno-ekonomicznym i religijnym.

Pierwszy z nich, ks. prof. dr S. Olejnik, przedstawił chrześcijańską wizję rozwoju świata i ludzkości z uwzględnieniem przesłanek etycznych. Tym sposobem nakreślił ogólny teren refleksji, który następnie był precyzowany przez dalszych mówców. I tak, ks. prof. dr M. Żurowski, dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego, zaprezentował rezultaty swoich prac badawczych nad uprawnieniami osób i społeczności rodzinnych w posoborowym prawodawstwie kościelnym i powojennym prawie państwowym PRL. Szczególnie zaakcentował uprawnienia kobiety i rodzin oraz troskę rzeczonych praw o zapewnienie wolności sumienia. Uzupełnieniem tego referatu było wystąpienie ks. prof. dr R. Sobańskiego, także z Wydziału Prawa Kanonicznego, który przeanalizował teologiczno-prawne aspekty życia społecznego z perspektywy idei *communio*. Rozpatrzył ją zarówno w płaszczyźnie wspólnoty eklezjalnej, jak i w płaszczyźnie związków Kościoła ze wspólnotą ludzką. Z kolei ks. prof. dr T. Ślipko, prodziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej i kierownik katedry etyki, zajął się marksistowską teorią rozwoju ekonomiczno-społecznego i wzrostu człowieka, wprowadzając do symposiumu zagadnienie ważne nie tylko z polskich pozycji światopoglądowych. Wreszcie dwaj ostatni referenci, doc. dr J. Ozdowski i prof. dr A. Święcicki wnieśli nie mniej pożyteczne spojrzenie ekonomisty i socjologa. Wydaje się nawet, że teoretyczne w zasadzie wywody poprzednich referatów, mimo pewnych konkretyzacji praktycznych, w obu wystąpieniach znalazły cenne uzupełnienie od strony badań eksperymentalnych. Doc. Ozdowski przedstawił bowiem doświadczenia krajów socjalistycznych w dziedzinie rozwoju gospodarczego zorientowanego na dobro człowieka, a prof. Święcicki zatrzymał się głównie nad funkcją pieniądza w procesie produkcji, także z zaakcentowaniem jego miejsca w społeczeństwach socjalistycznych i w odniesieniu do wartości moralnych.

Prezentacja referatów i przegląd tematyki ich wystąpień potwierdza interdyscyplinarny w założeniu charakter tego ważnego spotkania. Wymiana myśli między naukowcami tej samej uczelni o rozpiętości specjalizacyjnej znacznie węższej od spotykanej na uczelniach wielowydziałowych ukazała szeroką rozpiętość kierunków badań prowadzonych na ATK, i to nie tylko w dziedzinach, które tradycyjnie wiążą się z teologią i filozofią chrześcijańską.

Sympozja interdyscyplinarne są jednak formą współpracy stosunkowo niedawną. I choć ich potrzeba nie budzi wątpliwości, to jednak technika organizowania takich spotkań nasuwa wciąż kwestie niełatwe do rozwiązania.

Należy je też wziąć pod uwagę przy rozpatrywaniu obecnego sympozjum. Przede wszystkim było ono przeznaczone dla szerokiego grona studentów Akademii. Referenci byli więc zmuszeni zastosować odpowiednio prostą formę wykładu nie rezygnując z rzetelności informacji. Ponadto mieli do pokonania dodatkową trudność porozumienia się między sobą tak, by uniknąć błędu równoległości prezentacji niespójnych. Wydaje się, że całkowite wywiązanie się z tego zadania nie było jeszcze możliwe na obecnym etapie współpracy. Uniknęli wprawdzie niespójności, lecz ich wystąpienia nie były w pełni komplementarne. Żałować należy, że organizatorzy nie zdecydowali się na dwudniowe sympozjum, co umożliwiłoby bardziej precyzyjne skonfrontowanie stanowisk w jakiejś mierze przeciw zróznicowanych.

Jakie kwestie, na kanwie tego sympozjum, należałoby uznać za istotne z punktu widzenia badań w zakresie teologii moralnej? Na pierwszym miejscu pojawia się problem nie kwestionowanej skądinąd nadrzędności zasad etycznych. Owszem, bardzo słusznie referenci postawili człowieka jako bezsprzeczny punkt wyjścia i ostatecznego odniesienia własnych dociekań, biorąc w tym za podstawę istotne dane antropologii i moralności chrześcijańskiej. Jednak zadania teologii moralnej, które wszak nie kończą się na dostarczaniu fundamentalnych orientacji życiowych, należy realizować w ściślejszej łączności ze specjalistycznymi badaniami innych nauk, np. ekonomii i socjologii. Postulat ten nie tchnie oczywiście nowością, ale marcowe sympozjum ujawniło jego znaczenie na nowo i bezspornie i przypomina o pilnej potrzebie przyspieszenia realizacji zadań dawno już uświadomionych. Bez niej drogi teologii społecznej pozostaną nadal w zaciątku budowy. Treści referatu ks. prof. Olejnika — teologia rozwoju, idee integralności osoby ludzkiej, nieoddzielania ekonomii od człowieka, dialogu Kościoła ze światem — wymagają dalszych przemyśleń i nade wszystko konkretyzacji. Daleko posunięty rozwój nauk ekonomicznych jest dla teologii moralnej poważnym pytaniem o własne możliwości udziału w przetwarzaniu życia społecznego.

Za dobrą ilustrację trudności teologii życia społecznego może posłużyć znamieny fakt z innego sympozjum o pokrewnej tematyce. We wrześniu 1974 na ogólnofrancuskim kongresie teologów moralistów poświęconym problemom demografii zaproszeni eksperci — ekonomiści i demografowie — zaważyli deprymująco na obradach teologów do tego stopnia, że tym ostatnim praktycznie nie udało się wypracować projektowanego tekstu, który miał właśnie określić rolę nauk etycznych w rozwikłaniu sytuacji ocenianej jako katastrofalna. Nikt nie sądził, łącznie z ekspertami, jakoby teologia moralna i etyka w ogóle traściły racje bycia w świecie wielkich problemów współczesności. Stwierdzono jednak, że w tej chwili dysponują one propozycjami mało operatywnymi. Uwagi te można odnieść również do warszawskiego spotkania. Jest bardzo prawdopodobne, że wnikliwsza analiza referatów doc. Ozdowskiego i prof. Świąćckiego wskazałaby teologom społecznym nowe perspektywy rozwiązań.

Nawet w dziedzinie dociekań wewnątrzteologicznych istnieje potrzeba ściślejszej niż dotychczas współpracy. Przykład interesującego uwzględnienia przez ks. prof. Sobańskiego idei wspólnoty eklezjalnej w podjętej przez niego kwestii z zakresu rozwoju skłania i tutaj do krytycznych zastanowień nad pytaniem, w jakiej mierze teologia społeczna bazuje na eklezjologii, którego znaczenia w tym przedmiocie nie sposób już dziś nie doceniać.

Podobnie należałoby dokonać bliższej konfrontacji marksistowskiej teorii rozwoju z teorią chrześcijańską. Znakomity wykład ks. prof. Ślipki pozostawał w granicach zwięzłej, lecz obiektywnej informacji o prawach, jakie w przekonaniu marksistów rządzą rozwojem społecznym. Domagał się on jednak korelatywnego referatu teologa, który by ten sam temat rozwinął z pozycji teologii historycznej i konkretnej postulowanej jeszcze w latach soboru przez Pawła VI.

Szczęśliwie się złożyło, że komisja do spraw studiów interdyscyplinarnych sięgnęła po temat ważny, choć wielce złożony. Ale właśnie jego złożoność i znaczenie pozwalają uświadomić sobie wielkość i znaczenie podjętych zamierzeń badawczych oraz niektóre przynajmniej z licznych trudności, jakie na tej drodze trzeba będzie pokonać. I w tym tkwi podstawowa wartość zorganizowanego przez komisję sympozjum.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa—Łódź

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Rozprawa moralisty polskiego w języku włoskim

Zdawać by się mogło, że twórczość św. Tomasza jest tak dokładnie zbadana, a jego nauka tak wszechstronnie przedstawiona, że nowe dociekania czy opracowania już niewiele nowego mogą wnieść. Bywa jednak niekiedy inaczej.

Odczytywano bowiem nierzadko *Akwina* tę poprzez jego komentatorów, często także wyłącznie w kontekście zainteresowań i nastawień właściwego epoki teologów o nim piszących. Mogło zatem się zdarzyć, że uchodziły uwagi nawet sprawy istotne dla myśli św. Tomasza lub, że jakiś aspekt jego nauki nie został dotąd należycie uwidatniony.

Przykładem tego wydaje się być dziełko młodego profesora Uniwersytetu św. Tomasza w Rzymie, o Edwarda Kaczyńskiego, pt. *La Legge Nuova. L' elemento esterno della Legge Nuova secondo San Tommaso*, Roma-Vinzenza 1974, Edizioni Francescane, s. 181 (Presenza 17, Seminarium di Studi Superiori, sezione: Teologia e Concilio, t. 7). Książka ta jest nowo opracowaną wersją rozprawy doktorskiej autora. Polski dominikanin biorąc za punkt wyjścia i odniesienia klasyczny tekst *Sumy Teologicznej* 1—2, q. 106—108 zajął się teologiczną koncepcją prawa u św. Tomasza.

Systematyczne rozważanie Doktora Anielskiego na temat prawa legło u podstaw traktatu o prawie w katalickiej teologii moralnej. Wystarczy wspomnieć, że przez wieki całe posługiwano się Tomaszową definicją prawa, opartą zresztą na elementach zaczerpniętych z prawa rzymskiego. Równie klasyczne stało się jego określenie prawa naturalnego sięgające św. Augustyna i platońskiej koncepcji partycypacji. Tak mocno uwidatniona w doktrynie św. Tomasza myśl, zresztą również augustyńska, o zakotwiczeniu prawa naturalnego w prawie wiecznym stała się trwałym składnikiem w katolickiej nauce moralności.

Natomiast nie dość mocno akcentowana była nauka św. Tomasza o tzw. nowym prawie. Zagdnienie prawa nowego, ewangelicznego było podejmowane już wcześniej przez wybitnych ojców Kościoła, m. i. przez św. Ireneusza, św. Justyna, św. Jana Chryzostoma, św. Augustyna, którzy rozważali je przede wszystkim w przeciwstawieniu do prawa Starego Przymierza. Nawiażując do nauki wielkich poprzedników *Akwina* ta szczególnie mocno podkreślał, że istotą nowego prawa i jego cechą specyficzną jest łaska Ducha Św. Tę właśnie myśl podjął w swojej rozprawie o Kaczyński i zajął się szczególnie dzisiaj aktualnym ze względu na dyskusje dotyczące zarówno specyfiki moralności chrześcijańskiej jak i norm moralnych zagadnieniem „elementu zewnętrznego” nowego prawa. Tym terminem ujmuję autor pojęcia, których używa św. Tomasz dla wyrażenia wszelkiego rodzaju wskazań, założeń, przykazań zewnętrznych (pochozących nie tylko od Chrystusa i Apostołów), czyli przekazywanych człowiekowi „z zewnątrz”. Uzyskują one w teorii chrześcijańskiego życia pełne naświetlenie dopiero w kontekście ekonomii

zbawienia. Według autora rozprawy jest to jedno z zasadniczych twierdzeń Akwinaty.

Analizując naukę Tomaszową o stosunku „elementu zewnętrznego” do prawa „wewnętrznego”, a więc przede wszystkim łaski, dochodzi o. Kaczyński do wniosku, że są to tylko dwa różne aspekty tej samej rzeczywistości jaką jest nowe prawo. Element zewnętrzny ma na celu ukazanie wymagań religijno-moralnych, stawianych człowiekowi przez łaskę Bożą. Jest więc prawo zewnętrzne wyrazem nauki ewangelicznej, niejako samą Ewangelią. Stanowi ono w pewnej formie drogowskaz orientujący w sprawach religijno-moralnych, który ma skłaniać do życia łaską, wprowadzać w nie chrześcijanina i w sposób właściwy w nim go ustawiać. Jest to więc swojego rodzaju instrukcja, która rysuje ideał ucznia Chrystusowego, zwłaszcza w płaszczyźnie jego stosunków z Bogiem i bliźnimi.

Funkcją tak rozumianego prawa jest nadanie orientacji i pokierowanie życiową odpowiedzią człowieka stosownie do misterium Boga i człowieka w Chrystusie ukazanego w przekazie biblijnym. Zawsze jednak element zewnętrzny w stosunku do wewnętrznego, a więc przede wszystkim do łaski, pozostaje czymś drugorzędnym.

Interesujące są też wnioski, do których autor dochodzi. Jego zdaniem nauka św. Tomasz o nowym prawie może być m. i. pomocą w uniknięciu teorii życia chrześcijańskiego takich skrajności jak legalizm z jednej strony i spirytalizm z drugiej, lub naturalizm i supranaturalizm. Według o. Kaczyńskiego nauka św. Tomasz ma wszelkie cechy ujęcia personalistycznego, ułatwia zrozumienie zagadnienia interioryzacji norm obiektywnych przy jednoczesnym zachowaniu pełni godności ludzkiej oraz należyte przedstawienie konkretyzacji prawa abstrakcyjnego. Ukazuje też z całą wyrazistością walor zbawczy prawa, zwłaszcza jego rolę w dziele wszczęcia chrześcijanina w łaskę Ducha św.

O. Kaczyński przedstawia doktrynę św. Tomasz w układzie bardzo przejrzystym, językiem przystępnym i dzięki temu jego wywody są komunikatywne i przekonywujące. Wychodząc od ogólnego pojęcia prawa św. Tomasz, przedstawia następnie koncepcję jego prawa nowego. Omawia pojęcie i znaczenie terminu „zewnętrzny” w prawie nowym, po czym zastanawia się, w jakim sensie można mówić o prawie zewnętrznym w ekonomii zbawczej Chrystusa. W kolejnych rozdziałach i punktach autor traktuje o istnieniu prawa zewnętrznego, o jego istocie w aspekcie materialnym i formalnym o mocy obowiązującej i jego funkcjonowaniu i to zarówno od strony personalno-ludzkiej jak i od strony Boga — dawcy prawa (przy równoczesnym rozważaniu relacji prawa zewnętrznego i Ducha Św., łaski i cnót teologicznych).

Jak widać z tego krótkiego omówienia autor rozprawy podjął jedno z ważnych zagadnień zarówno dla właściwego poznania doktryny św. Tomasz, jak i z punktu widzenia dzisiejszej problematyki teologicznomoralnej. Jest ona przykładem, że badania nad historią myśli moralnej mogą służyć postępowi wiedzy w tej dziedzinie. Ukazanie tego co stanowi istotę poglądów św. Tomasz nie tylko pomaga we właściwej ocenie wartości jego nauki, której aktualną przydatność nierzadko się kwestionuje, lecz może stanowić pomoc w należyтым rozwiązywaniu problemów we współczesnej teologii moralnej.

Nawet gdybyśmy nie podzielali w całej rozciągłości entuzjazmu autora dla nauki św. Tomasz, to jednak nie ulega wątpliwości, że u tego wielkiego teologa można znaleźć także interesujące i przekonywające propozycje rozwiązań dotyczących zagadnienia prawa zewnętrznego. Ma to znaczenie dla wielu dziedzin życia chrześcijańskiego, jak to trafnie podkreśla o. Kaczyński (por. s. 178).

Ta próba właściwego odczytania myśli św. Tomasza stanowi o wartości pracy polskiego teologa, która wydana w języku dostępnym dla zachodniego czytelnika, świadczy także o ożywieniu polskiej myśli teologicznej.

ks. Jan Pryszynt, Warszawa

2. Podstawy etyki w ujęciu tomistycznym

Tradycyjny system etyki tomistycznej, wykładany w zakładach teologicznych i uczelniach katolickich, podlega już od dłuższego czasu krytyce. Rozwój nauk empirycznych, zwłaszcza przyrodniczych i społecznych i związany z tym rozwój nowych systemów filozoficznych, jak egzystencjalizm czy fenomenologizm, niejednokrotnie prowadzi do zakwestionowania tych podstaw ontycznych, na których opiera się system tomistyczny. W związku z ostatnią wojną i wprowadzeniem do terminologii etycznej określenia „ludobójstwo”, poddano ponownej rewizji samo pojęcie „prawo naturalne”. Ta „druga rewizja” prawa naturalnego, w przeciwieństwie do poprzedniej, która dokonała się na przełomie XIX i XX wieku pod wpływem scjentyzmu i była próbą całkowitego odrzucenia prawa naturalnego, zawierała więcej elementów pozytywnych i zapoczątkowała wzmożone zainteresowanie moralnością naturalną. W dyskusjach na ten temat nie brakuje również głosu uczonych katolickich, którzy nie tylko oddalają zarzuty, ale również uzasadniają, że tomizm — jako system myślenia racjonalnego — w pełni wyjaśnia współczesne problemy, a sam racjonalny sposób myślenia nie uległ przestarzeniu.

T. Slipko w podręczniku akademickim *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej* (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1974, s. 381) podjął m. in. problematykę ontycznych podstaw etyki z punktu widzenia filozofii tomistycznej oraz poddał sprawdzeniu niektóre pojęcia ogólnoeetyczne. Zewnętrznym układem podręcznik T. Slipki nie odbiega zbyt od innych podręczników etyki chrześcijańskiej, których zresztą na polskim rynku wydawniczym nie ukazało się zbyt wiele. Autor wychodzi od założeń antropologicznych i psychologicznych etyki chrześcijańskiej, omawia następnie problematykę szczęścia i wartości moralnych, po czym przechodzi do zagadnień prawno-normatywnych. Kończy podręcznik koncepcją sumienia i cnót oraz odpowiedzialności moralnej. Autor zrezygnował z osobnego rozdziału historycznego, a genezę i rozwój problematyki etycznej omówił stopniowo przy okazji zagadnień szczegółowych.

Już D. Hume w XVIII wieku, wychodząc z założeń empirycznych i subiektywistycznych, zakwestionował możliwość racjonalnego uzasadnienia zdań etycznych (normatywnych). Rozum bowiem — jak sądził — formułuje tylko nieobiektywne zasady moralne, zgodne jedynie z pragnieniami i dążeniami człowieka. Sceptycyzm teoriopoznawczy D. Hume'a wynika więc z subiektywistycznych założeń metodologicznych.

Istotnie, zdawałoby się, że angielski filozof definitywnie zaprzeczył możliwości wyprowadzania zdań wartościujących ze zdań opisowych. Z faktów, które stwierdzamy doświadczalnie, nie można wyciągnąć jakichkolwiek wniosków nie tyle normatywnych, ale nawet wartościujących. Hume zarzucił, że etyce nie zostali zwykle z założeń pomocniczych, heterogennych w stosunku do etyki, chcąc uzasadnić powinność etyczną. Naturaliści uciekali się np. do założeń przyrodniczych i normy moralne wyprowadzali z „natury”. Współcześni spadkobiercy empiryzmu uważają, że intuicyjne przeżycia jako fakt stojący u genezy moralności według ujęcia fenomenologicznego, jest przekonującym dowodem, iż myślenie heterogeniczne w dalszym ciągu zagraża etyce. Od kilkudziesięciu już lat zespół z tym związanych problemów określa się mianem „błędu naturalistycznego”.

Zdaniem T. Ślipki takie ujęcie „błędu naturalistycznego” nie budzi większego zainteresowania etyków tomistycznych, którzy rozwiązują sprawę przejścia od ontologii do etyki na innej płaszczyźnie niż empirycy. Jest rzeczą wielce znamioną, że sam problem, a raczej jego skrajne sformułowanie — podkreśla T. Ślipko — wysunięty został dopiero przez filozofię nowożytną. Etyka tomistyczna rozwija omawiany problem w oparciu o ogólnofilozoficzne założenia wewnętrzne systemu, według których umysł ludzki sam w sobie posiada zdolność odkrywania istoty człowieka. Umysł ludzki potrafi więc ustalić, co jest dla człowieka dobre, a co złe w określonej sytuacji. Filozofia tomistyczna upatruje więc przejście od porządku bytu do porządku wartości właśnie w kategoriach racjonalnych, abstrakcyjnych, tak krytykowanych przez Hum'e'a i jego kontynuatorów .

Ontycznym podłożem wartości, według T. Ślipki, jest relacja odpowiedniości, jaka zachodzi między wewnętrzną celowością poszczególnych elementów natury ludzkiej (rozum, wola etc) a osobową doskonałością człowieka. Relacja ta cechuje się obiektywnością, która jest podstawą „prawdy moralnej”. Przeniesienie tej relacji w sferę poznawczą jest równoznaczne z formułowaniem sądów wartościujących. Na tej właśnie drodze filozofia tomistyczna upatruje przejścia ze zdań orzekających (ontologicznych) do zdań wartościujących (etycznych), przy czym należy pamiętać, że zdania opisowe polegają na metafizycznym oglądzie struktury działania ludzkiego.

Rozważania T. Ślipki skłaniają do dalszych refleksji na temat ontycznych podstaw etyki. Moralność jak wiadomo jest pierwotnym fenomenem ludzkiej świadomości. Każdy człowiek jest świadomy w sposób przedrefleksyjny różnicy między działaniem dobrym i złym. To zjawisko staje się przedmiotem refleksji naukowej i to nie tylko w sensie opisu powinności etycznej, czym zajmuje się psychologia, etnologia czy historia, lecz także w sensie normatywnym, odpowiednio do istoty przedmiotu. Stąd etyka w oparciu o transcendentálną refleksję na temat istoty człowieka określa i uzasadnia normatywność. Analiza struktury moralności ujawnia, że człowiek działa jako istota świadoma i wolna. Te dwa elementy, świadomość i wolność, przenikają się oczywiście nawzajem i można je rozróżnić jedynie na drodze teoretycznej.

Tezy etyki zająbiają się więc z tezami metafizyki. Metafizyka może formułować pojęcia dobra i prawdy i dostarczać etyce bezpośrednio i trwałej wiedzy o wolności człowieka do dysponowania sobą, wolności wszakże nie w sensie bezprawia, lecz w sensie realizacji koniecznej i pierwotnej powinności. Porządek bytu i porządek wartości, ontologia i etyka, są więc pierwotnie czymś jednym. Poprzez transcendencję, która ciągle na nowo, *implicite*, „potwierdza” Boga, każda etyka ma ze swej istoty charakter teocentryczny i teonomiczny. Tylko w tym wypadku, gdyż transcendencja jest „beztematyczna” i akt skierowuje bezpośrednio ku wartościom świeckim, możemy mówić o etyce bezreligijnej.

Porządek bytu (zdania opisowe) i porządek wartości (zdania etyczne) mają więc jedno transcendentne źródło. Wychodząc z tego przekonania tomistyczna filozofia moralna „likwiduje” niejako problem postawiony przez dawnych a zaostrzony przez nowszych empirystów. Etyka jest bowiem istotowo powiązana z ontologią, a powinność z bytem. Odwieczny spór między „racjonalistami” a „empirystami” o istotę i kompetencje etyki, o status zdań etycznych, katolicka filozofia moralna rozwiązuje więc organicznie, w duchu zachowania uprawnień, ontologii i etyki.

T. Ślipko proponuje w swym podręczniku również kilka zmian w zakresie terminologii etycznej.

Autor sądzi, że najlepszą metodą, pozwalającą ująć całość problematyki etycznej, jest wyjście z dwóch podstawowych aspektów moralności: to, co się ocenia (fakty ludzkie) oraz to, ze względu na co się ocenia (wartości). Pierwszy z tych aspektów bywa zwykle w podręcznikach etyki określany jako „źród-

ło moralności aktu ludzkiego" (*fontes moralitatis actus humani*). T. Ślipko zastępuje ten termin określeniem „moralna specyfikacja aktu ludzkiego”. Wychodzi bowiem z przekonania, że we współczesnej literaturze etycznej, ujmującej moralność z ewolucyjnego i historycznego punktu widzenia, pojęcie „źródło moralności” oznacza raczej genezę moralności w ujęciu rzeczowym, jej „pochodzenie”, w filozofii tomistycznej zaś ma ono znaczenie formalne. Autor chce więc przez wprowadzenie nowego określenia uniknąć — i słusznie — ewentualnych nieporozumień, które mogą wynikać z różnicy w sposobach wyrażania tej samej rzeczy przez przedstawicieli różnych tradycji filozoficznych.

Autor pragnie również wzbogacić terminologię deontologiczną. Okazuje się bowiem, że stosowany powszechnie termin „prawo moralne” cechuje się wieloznacznością, która prowadzi do licznych nieporozumień zarówno w języku potocznym, jak i na terenie nauk szczegółowych i humanistycznych. Pojęcie „prawo” odnosi się najczęściej do dziedziny faktów lub konieczności pewnych procesów (prawo fizyczne, chemiczne, biologiczne), podczas gdy w filozofii i etyce termin ten oddaje konieczność rozumianą analogicznie. Coraz częściej dla podkreślenia pełnego etycznego znaczenia „prawa” rozróżnia się „prawo obiektywne” i „prawo podmiotowe”. Pierwsze określenie służy do oznaczenia ogólnych norm moralnych lub prawnych (prawo moralne, cywilne, kościelne), drugie natomiast oznacza wynikającą z pierwszego zdolność podmiotu do odpowiedniego działania, np. prawo do dobrego imienia, do pracy. To ostatnie rozróżnienie zostało zresztą wprowadzone już przez filozofię scholastyczną, choć nie zawsze zdawano sobie sprawę z jego ważności. W celu pełniejszego ujęcia problematyki moralnej wprowadza również T. Ślipko pojęcie „ogólny imperatyw moralny”. Jest ono zasadą nadrzędną (źródłem) dla powinności moralnej i uprawnienia moralnego. Przez „ogólny imperatyw moralny” rozumie autor „występujące w świadomości moralnej ludzi ogólne nakazy względnie zakazy uzdalniające podmioty rozumne od działania etycznie dobrego”. Imperatyw ten wyraża zarówno bezwarunkową konieczność działania moralnego, zawartą w powinności moralnej, jak i bezwarunkową możliwość działania, która jest istotą uprawnienia moralnego. Wyrażenie „ogólny imperatyw moralny” ma swoje odpowiedniki w dotychczas używanych terminach „norma moralna” i „prawo moralne”. W podręczniku posługuje się jednak autor tradycyjnym wyrażeniem „prawo naturalne”. Słusznie bowiem zauważa, że określenie „ogólny imperatyw moralny” nie uzyskało jeszcze prawa obywatelstwa w literaturze naukowej.

Autor podręcznika podejmuje również analizę niektórych często używanych pojęć moralnych, jak powszechność, niezmienność, obiektywność.

Dostrzegamy — jak ukazuje autor — swoistą cechę prawa moralnego: sami go nie stwarzamy, lecz zastajemy, a jednak obowiązują one wszystkich ludzi. Jaki jest więc faktyczny status „prawa naturalnego”, jeśli od strony człowieka jako jego podmiotu jest ono powszechne, niezmienne i obiektywne, a jednocześnie od strony przedmiotu, treści prawa jest historycznie zmienne, zależne od warunków społecznych, ekonomicznych, kulturowych, historycznych?

Tomistyczna filozofia moralna — twierdzi T. Ślipko — sięga tutaj do analizy pojęć powszechności, niezmienności i obiektywności. Powszechność, tzn. poznawalność prawa przez wszystkich ludzi jest jego cechą „zewnątrzną” i ma charakter komplementarny i niekonieczny, choć metodologicznie jest pierwszą właściwością prawa. Niezmienność natomiast należy do istoty prawa moralnego i wiąże się z niezmiennością świata wartości, dotyczy więc treści dobra moralnego. Na strukturę obiektywności prawa moralnego składają się dwa elementy: obiektywna (i niezmienna) treść dobra moralnego oraz obiektywne imperatywy moralne zawarte w prawie naturalnym. W różny sposób próbowano rozwiązywać problemy obiektywnej podstawy imperatywów moralnych. Jedni dostrzegali ją w obiektywności dóbr i celów, do których skie-

rowują człowieka sądy praktyczne, inni natomiast widzieli ją w samych sądach rozumu praktycznego. Jeszcze inni fundament obiektywności prawa naturalnego budowali na woli Bożej. T. Ślipko proponuje natomiast by za ontyczną podstawę obiektywności uznać „relację konieczności moralnego doskonalenia się człowieka” (s. 251). W człowieku, w jego naturze, istnieje bowiem „konieczność doskonalenia siebie jako osoby” przez spełnianie określonych aktów dobrych.

Podręcznik T. Ślipki nawiązuje do najlepszych tradycji tomistycznego sposobu uprawiania filozofii. Cechuje go organiczna zwartość, poszczególne problemy i ich rozwiązania wynikają z logicznego układu całości i przyjętych założeń metodologicznych. Autor wychodzi z przekonania, że etyka tomistyczna — w przeciwieństwie do wielu innych systemów moralnych — jest integralna i uniwersalna. Obstawiając konsekwentnie prze koncepcji tomistycznej i przy racjonalnym ujmowaniu metody etyki, dostrzega również wartość propozycji płynących z odmiennych punktów widzenia. Pragnie jednocześnie zastąpić nowymi te pojęcia etyczne, które zdezaktualizowały się w wyniku rozwoju kultury ludzkiej. Nic dziwnego, że w tym dążeniu do znalezienia nowych sposobów wyrażania odwiecznej prawdy moralnej nie zawsze udało się autorowi zachować jasność wykładu.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

3. Publikacje J. Gründela o charakterze praktycznym

Współcześni moralisci na ogół nie podejmują prób systematycznego opracowania syntezy teologii moralnej, zajmując się przeważnie szczegółowymi zagadnieniami życia chrześcijańskiego. Wśród publikacji tego rodzaju można dostrzec pojawienie się prac, które traktują poszczególne problemy nie tyle w świetle czysto teoretycznych rozważań, co z punktu widzenia ich realizacji praktycznej. Do nich wydają się należeć dwa dziełka wydane przez monachijskiego profesora teologii moralnej, dr Johannes Gr ü n d e l a, znanego już czytelnikom kwartalnika z prezentowanych publikacji (por. Coll. Theol. 39, 1969, z. 1, 178—179; 40, 1970, z. 4, 113—114; 42, 1972, z. 4, 227—228) oraz ze sprawozdania z jego pobytu w Polsce (por. Coll. Theol. 42, 1972, z. 2, 110—113).

A. Asceza jako umiejętność kierowania popędami

Niewiele jest terminów w chrześcijaństwie tak obciążonych balastem niejednoznacznego pojmowania w ciągu wieków, jak asceza. Jednostronność w rozumieniu, skrajność niektórych praktyk zalecanych niekiedy w taki sposób, jakby stanowiły cel sam w sobie, to tylko niektóre z powodów uprzedzeń współczesnego człowieka do ascezy. Przyczyniły się do tego w jakiejś mierze także poglądy psychoanalityków, którzy niejednokrotnie wypowiadali się przeciwko ascezie jako czynnikowi, który prowadzi do zahamowań.

Tym niemniej asceza jest podstawowym i niezbędnym elementem życia ludzkiego w ogóle, a chrześcijańskiego w szczególności. Zrozumienie tej prawdy wydaje się docierać coraz wyraźniej do świadomości człowieka współczesnego m. in. również dzięki temu, że ludzie zaczęli uprzytamniać sobie niebezpieczeństwo zagrożenia będącego wynikiem zaniedbań w dziedzinie ochrony środowiska i marnotrawienia bogactw naturalnych, czy też rabunkowej gospodarki. Zadaniem moralistów jest więc również przypomnieć człowiekowi o obowiązku ascezy i do niej przekonać usuwając powstałe uprzedzenia i prostując opinie, które nie odpowiadają prawdzie. Taki właśnie cel przyświecał książce pod redakcją prof. Gr ü n d e l a pt. *Triebsteuerung? Für und wieder die Askeze*, München 1972, Kösel—Verlag, s. 128. Jest to praca zbiorowa, u której genezy znajdują się odczyty w radio monachijskim.

Przedmiotem poszczególnych artykułów są różne aspekty ascezy. Fritz Rauth omawia ascezę w aspekcie nauki o zachowaniu się (*Verhaltenswissenschaft*), Otto Hürther traktuje ją z punktu widzenia psychoterapii a Richard Ritter — socjologii. Autorzy starają się zarówno przedstawić problem ascezy w pełniejszym świetle, jak i przekonać o konieczności jej praktykowania z punktu widzenia nauk przez siebie reprezentowanych, a więc przede wszystkim empirycznych.

Teologa zainteresują przede wszystkim dwa ostatnie aspekty. Gründel w najdłuższym opracowaniu traktującym o ascezie w aspekcie etycznym i teologicznomoralnym rozprawia się z niepełnym i jednostronnym, a często nawet opacnym pojmowaniem ascezy podając próbę jej właściwego rozumienia. Autor odwołuje się tu do Nowego Testamentu, w którym pojmuje się ascezę jako „wyraźne i zdecydowane opowiedzenie się po stronie zbawczego dzieła Boga i o nacechowanym posłuszeństwem podjęciu obowiązków płynących z postawy wiary, miłości bratniej i społecznej, co niesie ze sobą gotowość na wszelką ofiarę, aż do ofiary życia włącznie, czego przykładem był sam Chrystus” (s. 72). Asceza więc pojmowana w tym duchu jest przede wszystkim świadomie podjętym wysiłkiem, wypływającym z faktu wypowiedzenia się po stronie Chrystusa, kierowania popędami i jako taka staje się niezbędnym środkiem kształtowania osobowości i formowania postawy otwartej na potrzeby drugiego człowieka jako zasadniczej postawy chrześcijanina; jest wreszcie wyrazem realizacji właściwie rozumianej wolności.

Refleksje znanego teologa Richarda Egentera w artykule *Asceza w duchowość odpowiadającej naszym czasom* naświetlają zagadnienia w płaszczyźnie otwartości chrześcijanina na świat i nastawienia na wspólnotę eklezjalną. Szczególnie interesujące są uwagi o takich elementach ascezy jak odwaga w podejmowaniu problemów i stawianiu trudnych pytań, w gotowości do przyjmowania pytań (w sensie kontestacji), w pokorze wobec prawdy i we wprowadzaniu jej w życie.

W dziełku podjęty został jeden z podstawowych problemów życia chrześcijańskiego i próba ukazania zasadniczych linii jego rozwiązania. Książka ta może być pożyteczna nie tylko dla specjalistów z zakresu duchowości czy teologii moralnej, lecz dla każdego, kto chrześcijaństwo i życie moralne według jego wskazań traktuje poważnie.

B. Kształtowanie sumienia u dzieci

Jeszcze bardziej praktyczny charakter nosi drugie dziełko, autorstwa już tylko samego Gründela pt. *Entfaltung des kindlichen Gewissens. Anregungen für Eltern und Lehrer*, München—Luzern 1973, Rex—Verlag, s. 132.

Wychowanie chrześcijanina do samodzielnej odpowiedzialności stało się ogólnie przyjętym postulatem w dzisiejszej teorii i praktyce życia chrześcijańskiego, wyraźnie zresztą zaleconym przez teksty soborowe (por. KDK 16, 17). Podręczniki teologii moralnej podawały jednak dotychczas tylko ogólne zasady kształtowania sumienia, nierzadko zwracając uwagę przede wszystkim na jego schorzenia i środki do ich usunięcia. Tymczasem w formowaniu sumienia, podobnie jak w wychowaniu ogólnym, ogromne znaczenie ma wiek dziecięcy, a więc okres, w którym decydującą rolę odgrywają rodzice i wychowawcy. Wobec zupełnego braku odpowiedniej, praktycznej i przystępnej dla wszystkich pomocy w tym zakresie, Gründel pragnie niniejszą publikacją zaradzić temu niedostatkowi.

Książka składa się z dwu części. Pierwsza z nich nosi tytuł: *Sumienie — geneza, rozwój, działanie*. W oparciu o podstawowe założenia antropologiczne i teologicznomoralne autor wyjaśnia w niej, czym jest sumienie, a zwłaszcza sumienie u dzieci, mówi o uwarunkowaniach jego rozwoju w atmosferze rodzinnej, podaje zasadnicze pojęcia norm, autorytetu i wolności kończąc

uwagami o formowaniu sumienia u dziecka w kierunku odpowiedzialności i dojrzałości osobowej.

Druga część podaje *Konkretne wskazówki, jak kształtować sumienie u dzieci*. Znajdziemy tutaj m. i. interesujące wyjaśnienia, co to jest należyte i tzw. infantylnie sumienie u dziecka, jaka jest rola pytań i odpowiedzi w kształtowaniu sumienia, wskazania, jak wyrabiać u dziecka umiejętność przewyższania trudności i przeciwieństw (nie wolno dzieci od nich izolować!) oraz jak pomóc dziecku w przeżywaniu konfliktów. Autor kładzie duży nacisk na to, aby budzić ducha samodzielności i inwencji, wyrabiać umiejętność odmawiania sobie przyjemności w oparciu o właściwie rozumianą ascezę i szczególnie mocno podkreśla, żeby dziecko wdrażać do postępowania w oparciu o właściwą i odpowiednią motywację. Zamyka autor swoje rozważania stwierdzeniem, że ogromne znaczenie w kształtowaniu sumienia dziecka posiada pogłębianie jego stosunku do Boga, a zwłaszcza rozwijania w nim życia modlitwy.

Dziełko prezentowane, jak to zresztą sugeruje podtytuł (*Anregungen*), nie jest podręcznikiem wyczerpującym zagadnienie w całości, lecz stanowi zasługujący na uwagę przykład próby przeniesienia na grunt praktyczny osiągnięć nauki moralności. Czytelnik znajdzie tu wiele myśli, które nie tylko ukazują problem i jego wagę, lecz zapewniają w nim podstawową orientację i zmuszają do refleksji. Autor bowiem potraktował zagadnienie w sposób odbiegający od stereotypu, używa przy tym języka przystępnego, posługuje się chętnie przykładami. Szczególnie ważne jest to, że przemawia językiem człowieka współczesnego. Dzieje się tak zapewne dlatego, że oparł się na naukach empirycznych, takich jak socjologia, a przede wszystkim psychologia głębi. Książka niniejsza stanowi także przykład, jak bardzo przydatna, czy nawet wręcz niezbędna, staje się znajomość psychologii przy opracowywaniu przynajmniej niektórych zagadnień życia moralnego. Dlatego zainteresowania tą dyscypliną profesora monachijskiego zasługują na podkreślenie.

Dziełko, zgodnie z założeniami autora, stanowi cenną pomoc dla rodziców i wychowawców, jak również pożyteczną lekturę dla moralistów oraz studentów teologii moralnej.

ks. Jan Pryszmont, Warszawa