

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 38/3, 153-175

---

1968

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

**Zawartość:** I. PRZEGLĄD CZASOPISM. 1. „Studia moralia”, t. III. 2. „Studia moralia”, t. IV. II. ZAGADNIENIA TEOLOGICZNE: Z problematyki terminologii katolickiej etyki seksualnej\*.

### I. PRZEGLĄD CZASOPISM

#### 1. „Studia Moralia”, tom III (1965)

Artykuły tego tomu ujęte zostały w trzy następujące sekcje:

- A. studia poświęcone teologii moralnej fundamentalnej;
- B. studia zajmujące się szczególnie problemami społeczności świeckiej i kościelnej;
- C. studium tzw. „problemów zbieżnych”, obecnie szczególnie dyskutowanych<sup>1</sup>.

A. Studia z zakresu teologii moralnej fundamentalnej  
Studium to otwiera artykuł B. Häringa pt. *Wertrang und Wertdringlichkeit — Wertordnung und Wertverwirklichung christlich gesehen* (s. 9—26) w którym autor przeprowadza studium wartości, zastanawiając się nad skalą wartości, ich porządkiem i znaczeniem. Historia zna wiele wypadków bezpośredniego spotkania się i konfrontacji różnorodnych kultur i religii wraz z ich odmienną etyką. W zależności od okoliczności oraz postawy elity umysłowej spotkania tego rodzaju prowadziły albo do zachwiania się trwałych dotąd ideałów, albo do zmieszania się pewnych poglądów, względnie też do ich pogłębienia.

Zdaniem autora czasy dzisiejsze są w tym względzie jedyne w swym rodzaju. Mimo niebezpieczeństwa zatarcia i pomieszania się światopoglądów istnieje równocześnie szczególna okazja wzbogacenia i pogłębienia ich przez dialog. Podobnie jak dialog ekumeniczny, tak również dialog pomiędzy poszczególnymi światopoglądami oraz ich systemami etycznymi może okazać się bardzo owocny. Najważniejsze jest jednak to, aby partnerzy przedstawiali właściwie swój punkt widzenia. Dlatego autor pragnie mówić o hierarchii wartości z aspektu chrześcijańskiego. Tym, co wyróżnia chrześcijański system wartości, jest nie takie czy inne przykazanie, lecz ustalony przez Chrystusa sposób jego widzenia.

Dla chrześcijanina bowiem, Chrystus jest nie tylko geniuszem moralnym,

---

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan P r y s z m o n t, Warszawa.

<sup>1</sup> Międzynarodowy przegląd teologiczny „Concilium” poświęca niektóre swoje numery „problemom zbieżnym” (por. nn. 6, 16, 26).

nie tylko nauczycielem wartości, lecz przykładem dobra. W Chrystusie poznajemy Ojca i równocześnie naturę prawdziwego Nowego Człowieka. Każdy system etyczny próbuje dać odpowiedź na pytanie „kim jest człowiek”, lecz odpowiedź ta zależy od odpowiedzi na pytanie „kim jest Bóg człowieka?”. Chrystus swoim wyznawcom mówi, kim oni są w obliczu Boga, a stąd wynika, jaką wartość mają dla nich wszystkie inne rzeczy. Chrześcijaństwa jednak nie trzeba pojmować jako systemu dającego gotowe recepty i przepisy. Życie jednostek i społeczności oraz całego rodzaju ludzkiego podlega prawu wzrostu i rozwoju. Sami Kościół podlega temu prawu, jest bowiem Ludem Bożym pielgrzymującym. Dlatego człowieka trzeba rozważać w świetle historii zbawienia. Ta historia uczy, że *hic et nunc* niektóre wartości mogą okazać się bardziej naglące. Najwyższą wartością pozostaje zawsze Chrystus. Naśladowanie Chrystusa nie może być pojęte bez miłości, dlatego w tym naśladowaniu wszystkie wartości są wartościami interpersonalnymi. Miłość zaś jest mocą jednoczącą i wspólnototwórczą.

W tym świetle autor zastanawia się jakie wymagania stają w dzisiejszych czasach przed chrześcijaninem? Drogowskazem jest tu Konstytucja *Gaudium et Spes*. W świecie dzisiejszym niejednokrotnie zatracą się hierarchię wartości i równocześnie nie dostrzega się aktualnych wartości, które stają się bardziej naglące. Np. problem rasowy — jest zapoznaniem porządku wartości (godności osoby ludzkiej) i niedostrzeganiem „znaków czasu”. Według tej hierarchii wartości należy także rozważać etykę małżeńską. Podobnie i dzisiejszy niezwykły postęp może prowadzić do katastrofy, o ile go się nie ustawi według właściwej hierarchii wartości — pełni powołania osoby ludzkiej. Kończąc, autor odwołuje się do św. Pawła, który uczy nas jak właśnie miłość wskazuje na właściwy porządek wartości i na najbardziej pilne spośród nich zależnie od okoliczności.

J. Owens w artykule pt. *The Ethical Universal in Aristotle* (s. 27—47) daje nam nowe spojrzenie na etykę Arystotelesa. Często można spotkać się z twierdzeniem, że etyka w pojęciu Arystotelesa nie jest ściśle wiedzą, gdyż ta dotyczy tego, co konieczne (por. *Analytica posteriora*) sprawy zaś moralne są przypadkowe. Ponieważ norma moralna według Arystotelesa jest *medium quoad nos*, dlatego spotykamy się ze zdaniem, iż etyka Arystotelesa jest „etyką sytuacyjną”.

Autor przyznaje, że wprawdzie nie znajdujemy u Arystotelesa żadnego wyrażenia stwierdzającego, że etyka jest wiedzą, jednakże z kontekstu w którym Arystoteles mówi o różnych rodzajach wiedzy (por. *Metaph. E 1, 1025 b 6—1026 a 23*) wynika, iż przyznaje on etyce te same właściwości. Dalej, pojęcia etyczne cnoty, sprawiedliwości itp. uogólnia; zgodę powszechną stawia jako kryterium dobra moralnego. Autor zastanawia się w jaki sposób rozwiązać tę pozorną sprzeczność w interpretowaniu Arystotelesa? Odpowiedź daje następująca: etyka Arystotelesa jest wprawdzie wiedzą, lecz praktyczną, nie teoretyczną, tzn. że zasady swoje czerpie z *proairesis* albo wyboru działającego. To *proairesis* nie jest czymś arbitralnym a zatem i przypadkowym.

Gdy idzie o wiedzę Arystoteles, obok faktów absolutnie koniecznych dopuszcza to, „co często się zdarza” a co nie cieszy się ani stałością ani doskonałą koniecznością. Jest to *proairesis prudentialis*, które graniczy z prawdą, tzn. prawdą zasad etycznych, które mają swoją własną konieczność i powszechność. Tę powszechność i konieczność dostrzega *nous* w poszczególnych zmiennych sytuacjach. A zatem normy działania moralnego są powszechne. Jednakże autor zaznacza, że ta powszechność norm moralnego działania wyklucza bezwzględną stałość. Tak np. w cnotcie męstwa czy wstrzeźliwości nadmiar lub niedomiar, zależnie od okoliczności, określany jest przez sam podmiot działający, w każdym poszczególnym przypadku.

Następnie autor zastanawia się, jak to się staje, że zastosowanie albo przeniesienie norm moralnych z jednej sytuacji na drugą może być skuteczne? Tę możliwość stwarza powszechność „kultury” — *paideia*, która jest czymś jednym w swoich poszczególnych przejawach. Człowiek posiadający „kulturę” działa wyłącznie w tych poszczególnych sytuacjach, jednakże działa równocześnie powszechnie, według ogólnych norm moralnych uniwersalnych. Etyka Arystotelesa jest zarazem powszechna i giętka, mająca swe fundamenty w dynamizmie kulturalnym. Dobro ludzkie osoby zbiega się z dobrem społeczności.

Dlatego etyka Arystotelesa suponuje wspólną kulturę ludzką. Ta kultura jest powszechna, istnieje jednak w sposobie działania poszczególnych osób. Te rozważania pozwalają lepiej zrozumieć znaczenie wypowiedzi Arystotelesa, że norma działania moralnego jest *medium quoad nos*. Choć Arystoteles miał na myśli kulturę grecką, to jednak, zdaniem autora, w każdej kulturze można z pożytkiem zastosować arystotelesowskie *principia de universali ethico*.

E. Hamel w artykule pt. *L'usage de l'epique* (s. 48—81) zajmuje się bardzo aktualnym zagadnieniem stosowania epikii. Wśród teologów moralistów da się zauważyć olbrzymią rozbieżność zdań odnośnie do stosowania epikii. Jedni uważają epikie za niebezpieczną i pozwalają ją stosować w wyjątkowych tylko wypadkach. Inni, mimo że nie odnoszą się do niej z nieufnością, podkreślają jednak jej wyjątkowy charakter i dlatego uważają, że stosowanie jej w praktyce może być raczej wyjątkowe. Teologowie ostatnich dziesiątek lat domagają się raczej szerszego jej stosowania<sup>2</sup>. Autor zastanawia się nad źródłem i motywami tej rozbieżności zdań odnośnie epikii, i próbuje wykazać, że opowiadanie się za tzw. opinią liberalną, która chętnie rozszerza pole i zakres stosowania epikii, wcale nie prowadzi do laksyzmu i lekceważenia prawa pozytywnego. Ta tendencja bowiem w ostatnich 20 latach zmierza ku dowartościowaniu pojęcia epikii — cnoty.

Następnie autor daje krótkie studium historyczne tego zagadnienia zasięgając zdania wielkich teologów przeszłości. Zasiłgą św. Alberta Wielkiego jest wprowadzenie do teologii nauki Arystotelesa o cnotie epikii. Epikia niejako poprawia prawo powszechne, którego w poszczególnym wypadku nie da się zastosować. Św. Albert mówi o podwójnej sprawiedliwości: jednej, która kieruje czynami ludzkimi według litery prawa i drugiej, która koryguje prawo, gdy zdarzają się wypadki nieprzewidziane, co do których prawo nie dopisuje. Tę drugą sprawiedliwość nazywa on *superiustitia* — i to jest właśnie cnota epikii.

Św. Albert opowiada się za szerszym jej stosowaniem. Dla niego jak zresztą i dla Arystotelesa, epikia nie jest jakimś pomniejszonym prawem, ani miłosierną koncesją, lecz lepszym prawem, jest *superiustitia*.

Św. Tomasz, chociaż przyjmuje naukę św. Alberta o naturze epikii, to jednak ogranicza jej stosowanie. Epikia może korygować prawo, gdy ono okazuje się niedostateczne z powodu swego uniwersalnego charakteru. Bardziej więc niż u Alberta, epikia ukazuje się jako coś, co jest na służbie dobra wspólnego. W stosowaniu epikii św. Tomasz okazuje się mniej liberalny i domaga się zawsze ważnej przyczyny.

Po św. Tomaszu rozpoczyna się długi okres ewolucji pojęcia epikii, w którym da się zauważyć olbrzymi wpływ jurystów.

Suarez podejmuje naukę św. Tomasza dodając do niej pojęcia jurystów średniowiecznych o *cessatio legis* i *ratio legis*. Punkt wyjścia

<sup>2</sup> B. Häring, *Das Gesetz Christi*, (1967) t. I, 220, 279 n, 306, 308, 318 n, 322; t. II, 255 n; t. III, 38, 189.

Suareza jest podobny jak u poprzedników, jednak uważa on, że epikia koryguje prawo wtedy tylko, gdy jego litera wydaje się domagać więcej niż wola prawodawcy. Epikia jest tu raczej słuszną dyspensą od prawa. Suarez wlicza olbrzymią ilość przykładów możliwości stosowania epikii. Po Suarezie epikia nie jest rozważana jako cnota, lecz jako zasada interpretacji prawa, jako jurysprudencja.

W ostatnich latach epikia otrzymuje z powrotem swoje właściwe miejsce w teologii moralnej i w życiu chrześcijańskim. Coraz mniej pojmuje się ją jako interpretację prawa, coraz bardziej sięga się do nauki św. Tomasa postulując równocześnie szerszy zakres jej stosowania. Autor opowiada się za zdrowym dowartościowaniem epikii jako cnoty.

Obszerne studium D. Capone pt. *Dissertazioni e note di S. Alfonso sulla probabilité e la coscienza dal 1769 al 1777* (s. 82—149) jest kontynuacją dwóch pierwszych artykułów tegoż autora i przedstawia nam całą ewolucję nauki św. Alfonsa. Ostatni okres tej ewolucji (1769—1777), który autor obecnie omawia, ma raczej charakter biograficzny. Autor przytacza i komentuje liczne dokumenty, które doskonale naświetlają środowisko historyczne, w którym działał święty. Na kanwie historii polityczno-religijnej Królestwa Neapolitańskiego widzimy doskonale trudności na jakie napotykał Święty w wyrażeniu swych poglądów. Gwałtowne prześladowania przeciwko jezuitom skierowywały się też niejednokrotnie przeciwko Zgromadzeniu św. Alfonsa, które uważano za rodzaj „jezuitów wiejskich” (*Gesuiti di campagna*). W tych warunkach być probabilistą oznaczało to samo, co być jezuitą. Stąd wynikała konieczność pewnego rodzaju ukrywania tej nauki w terminologii mniej sprecyzowanej. Autor wskazuje właściwą, jego zdaniem, myśl św. Alfonsa.

## B. Studia poświęcone zagadnieniom społeczności świeckiej oraz kościelnej

L. Vereecke w artykule pt. *Individu et communauté selon Guillaume d'Ockham* (s. 150—177) pragnie wskazać na źródło indywidualizmu, który panował w nauce moralnej przez cały okres nowożytny. Autor stara się najpierw ustalić pewien bilans zagadnień jednostki i społeczności w wieku XIII.

Św. Tomasz i jego uczniowie pod wpływem Arystotelesa uczą, że człowiek jest *animal sociale*, i że społeczność jest normalnym i koniecznym warunkiem życia i rozwoju jednostki. Złożona z jednostek społeczność tworzy organizm mający własne życie, własne dobro, dobro wspólne, które nie jest po prostu sumą dóbr indywidualnych. Dobro wspólne skierowane jest ku dobru jednostki i społeczność winna szanować osobę, ponieważ człowiek jest wieczny, nie społeczność.

Równocześnie z nauką tomistyczną rozwija się pogląd szkoły franciszkańskiej składającej się bardziej ku indywidualizmowi. Wilhelm Ockham, chociaż nawiązuje do poprzednich systemów, zmienia ich sens tworząc swobodną naukę o relacjach zachodzących pomiędzy jednostką a społecznością. Autor sięga do samych podstaw metafizyki Ockhama szukając w ten sposób możliwości właściwego zrozumienia jego doktryny społecznej.

Tak np. Ockham mówi o naturze, ale według niego wszystkie natury są pojedyncze, dlatego jest tyle natur, ile bytów pojedynczych. To co *universale* — nie istnieje, istnieje tylko to, co jest *singulare*, a każde *singulare* jest *absolutum*. Wszelka relacja jest tylko *conceptus mentalis*, przy pomocy którego wymieniamy dwa byty pod pewnym aspektem. Odmawiając relacji wszelkiej rzeczywistości *extramentalnej* Ockham odrzuca równocześnie pojęcie porządku wszechświata, które było podstawą myśli społecznej Sred-

niewieczna. Najlepszy obraz wszechświata Ockhama daje nam kalejdoskop: przy każdym poruszeniu instrumentu widzimy, jak układają się różne figury. Wszystkie elementy zajmują jakieś miejsce w stosunku do innych i tworzą różne figury, ale z tego nie wynika żaden ogólny porządek. Społeczność będzie właśnie obrazem tak widzianego wszechświata.

Następnie autor omawia pojęcie jednostki i społeczności w nauce Ockhama. Istotną cechą jednostki jest wolność polegająca na całkowitej niezależności. W tym właśnie dopatruje się autor indywidualistycznej wizji społeczności. Pojmowanie człowieka jako *animal sociale* jest właściwie obce myśli Ockhama. Społeczność to po prostu wielość osób, które się jednoczą. Podobną społecznością jest Kościół; gdy się o nim mówi *in recto* — idzie o jednostki, gdy się mówi *in obliquo* — ma się na myśli to, co je jednoczy tzn. wiarę. Nauka społeczna Ockhama głosi właściwie indywidualizm radykalny podważający wszelkie instytucje społeczne. Jego poglądy zdaniem autora prowadziły do obalenia ideału wspólnoty czasów Średniowiecza. Odtąd relacje między członkami społeczności przemieniają się w relacje prawne i wreszcie w próbę sił. Dlatego właśnie autor uważa Ockhama za prekursora indywidualizmu, który będzie panował w nauce moralnej przez cały okres nowożytny.

J. Endres w artykule pt. *Die Institution als Gegenstand des Widerspruchs* (s. 178—205) stwierdza na wstępie fakt, że u wielu ludzi autorytet władzy politycznej, jak i kościelnej został bardzo podważony. Zastanawiając się nad przyczynami tego kryzysu, autor szuka ich po stronie podwładnych i po stronie przełożonych. Artykuł jest bardzo aktualny zwłaszcza, gdy idzie o stosunki wewnątrzkościelne, zważywszy obecny okres posoborowy, okres pewnego niepokoju, spowodowany często niewłaściwym zrozumieniem nauki Soboru. Autor stara się najpierw ustalić samo pojęcie „instytucji”. W teoriach prawnych państwo nazywane jest instytucją — jako twór ludzki. W teologii katolickiej — Kościół jako prasakrament wraz z sakramentalnymi środkami łaski oraz hierarchią uważany jest za instytucję Bożą, poza którą nie ma zbawienia. Niekiedy też poszczególne elementy jak np. władzę oznacza się mianem instytucji. Gdy idzie o instytucje rozważane jako przedmiot sprzeciwu, autor uważa, że sprzeciw ten skierowany jest przeciwko takim instytucjom, które chociaż ostatecznie służą człowiekowi, jednak w jakiś sposób ograniczają jego wolność, domagając takiej wewnętrznej lub zewnętrznej postawy, która sprzeciwia się jego skłonnościom. Dotyczy to przede wszystkim instytucji ludzkiego autorytetu, tak jak one się objawiają i działają w państwie lub Kościele. Sprzeciw może dotyczyć instytucji jako takiej, albo tylko pewnych jej form, funkcji itp. Ten sprzeciw wiąże się ściśle z nieposłuszeństwem. Sprzeciw skierowany przeciwko instytucjom kościelnym pochodzi z zewnątrz istniał zawsze, nowością jednak jest sprzeciw wewnątrz Kościoła, który wyraził się w okresie ostatniego Soboru w formie projektów reform a potem w ustosunkowaniu się do reform uchwalonych. Wszystko wskazuje na to, że człowiek nie tylko chce służyć, ale chce być wysłuchany.

Jeszcze większy opór przejawia się dziś przeciwko zwierzchności państwowej. Człowiek dzisiejszy domaga się autonomii, demokratyzacji i wolności, lecz wzrost wolności nie zawsze rozumie jako możliwość i obowiązek do współpracy i współodpowiedzialności, ale jako sposobność do wyzwolenia się spod rozkazującej władzy.

Artykuł, chociaż wymienia wiele przyczyn tego kryzysu i wnikliwie je bada, tak że nie sposób ich tu wszystkich wliczać, niestety, niewiele wskazuje na środki zaradcze. Owszem, kończąc autor postuluje właściwe ustalenie relacji: rozkaz — posłuszeństwo, podkreślając, że ani posłuszeństwo, ani rozkaz nie są celem samym w sobie i dlatego nie można jednego się domagać nie ograniczając drugiego.

Ten sprzeciw wobec instytucji niekoniecznie jest złym objawem. Zdaniem autora, może on doprowadzić do poprawy stosunku: rozkaz — posłuszeństwo, byleby nie był zdecydowaną negacją instytucji jako takiej, gdyż wówczas byłby atakiem na samą społeczność.

S. O'Riordan w artykule pt. *Social Psychology, Authority and Obedience* (s. 206—225) rozważa również problem autorytetu i posłuszeństwa, jednakże w świetle „psychologii społecznej”. Autor stwierdza na wstępie, że teologia moralna w porównaniu z teologią pastoralną zbyt mało korzysta z pomocy pozytywnych nauk antropologicznych. Pojęcia i zasady stosowane w teologii domagają się naświetlenia antropologicznego *a posteriori*, a nie tylko teologicznego lub filozoficznego naświetlenia *a priori*.

Właśnie aktualny problem autorytetu władzy i posłuszeństwa domaga się głębszego wyjaśnienia w świetle poszukiwań antropologicznych. Jeżeli bowiem zagadnienie to potraktuje się tylko w sposób abstrakcyjny i apriorystyczny, z trudem można osiągnąć zgodność moralną co do ich znaczenia konkretnego *hic et nunc*. Postępując w ten sposób pozbawi się Kościół solidnej teologii kazuistycznej odnośnie do aktualnych problemów, które mogą zachodzić w życiu codziennym i zachodzą właśnie w konflikcie praw władzy i wolności osobistej. Aby móc sprostać swym zadaniom teologia moralna winna uciekać się do psychologii społecznej. Jest to nowa forma psychologii dynamicznej, stosowana początkowo w Stanach Zjednoczonych Ameryki a obecnie już na całym świecie. Bada ona w sposób naukowy wszystkie fakty i procesy życia społecznego, w których zachodzi stosunek władzy i posłuszeństwa (rodzina, grupa, towarzystwa, grupy ekonomiczne, polityczne itp.) Kościół jest Ludem Bożym, w którym działa Duch św., lecz jako społeczność złożona z ludzi, zawiera w sobie różne ugrupowania począwszy od rodziny a skończywszy na kolegium biskupów i dlatego jak każde ugrupowanie ludzkie domaga się także studiów „psychologiczno społecznych”. Zachodzi tu również czynnik władzy i posłuszeństwa a stąd i „kryzys autorytetu” i „kryzys posłuszeństwa”.

Są to fakty i relacje społeczne i dlatego samo teologiczne ich rozważanie w oderwaniu od naukowego studium ich form i objawów da wyniki teoretycznie nieadekwatne a pastoralnie nieskuteczne.

Artykuł P. Lipperta pt. *Leben als Zeugnis. Ein Beitrag des ersten Petrusbriefes zur pastoraltheologischen Problematik der Gegenwart* (s. 226—268) jest właściwie dość szczegółową egzegezą niektórych tekstów I listu św. Piotra (2, 11 nn; 3, 1 nn; 3, 15b. 16; 4, 4). Ich właściwe zrozumienie ma, zdaniem autora, stanowić cenny wkład do współczesnej problematyki teologiczno-pastoralnej: dawania świadectwa życiem chrześcijańskim. Autor słusznie zauważa, że dopiero w ostatnich latach teologia pastoralna stała się nauką ściśle teologiczną<sup>3</sup>. Dotąd, od czasu wprowadzenia jej w Austrii w roku 1774 była właściwie dyscypliną uniwersytecką, choć niewątpliwie w różny sposób pogłębianą. W rozumieniu dzisiejszych teologów, teologia pastoralna ma za przedmiot formalny samo życie Kościoła w konkretnym czasie<sup>4</sup>.

W naszych natomiast czasach jednym z naczelnych problemów pastoralnych nie tyle może teoretycznych, ile raczej ważnych dla życia Kościoła, jest sytuacja Kościoła, która często staje się sytuacją diaspory. Dlatego autor

<sup>3</sup> Za przełomowe uważa autor dzieło zbiorowe: F. X. Arnold — K. Rahner — V. Schurr — L. Weber, *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg 1964.

<sup>4</sup> V. Schurr, *Konstruktive Seelsorge*, Freiburg, 1962, 33: „Die Kirche verwirklicht die Kirche, also sich selbst. Das ist Seelsorge”.

przeprowadza studium wyżej wspomnianych tekstów 1 listu św. Piotra w aspekcie „misyjności” życia chrześcijańskiego w sytuacji diaspory. Wezwanie do życia autentycznie chrześcijańskiego zawarte w tym liście św. Piotra podaje równocześnie motywację o charakterze apologetyczno-misyjnym. Dawanie świadectwa życiem autentycznie chrześcijańskim staje się czymś bardzo aktualnym w naszych czasach, w których socjologiczna sytuacja Kościoła, choć nie ta sama, co w czasach Kościoła pierwotnego, jest często pod niejednym aspektem bardzo podobna. Autor przeprowadza porównanie sytuacji Kościoła pierwotnego i czasów obecnych i ta właśnie część artykułu wydaje się jego słabszą stroną.

### C. Studium tzw. problemów „granicznych” albo zbieżnych

T. Fornoville w artykule pt. *Théisme et athéisme. Le problème philosophique* (s. 269—282) rozważa teizm i ateizm jako problem ściśle filozoficzny. Na wstępie autor stwierdza, że aż do początków naszego stulecia mówiono *de connaturalitate fidei* w psychice człowieka, „dziś natomiast trzeba powiedzieć, że ateizm staje się zjawiskiem społecznym coraz bardziej powszechnym. Jego powszechność tłumaczy autor emancypacją warstw robotniczych, która dokonywała się obok religii, a najczęściej przeciwko niej. Równocześnie starano się uzasadniać ateizm przy pomocy refleksji filozoficznej. Współczesna filozofia ateistyczna wychodzi z założenia, że wszelka negacja absolutu jest jedynym warunkiem umożliwiającym budowanie ludzkości moralnie odpowiedzialnej i świadomej swego przeznaczenia. Taki pogląd głoszą dwa współczesne prądy ateistyczne: marksizm i egzystencjalizm.

Nie wolno nie dostrzegać faktu, że w dzisiejszej społeczności ludzkiej obok ateizmu, wyznawanego przez pewne grupy ludzi, dla których wiara i jej praktyki są superstrukturą antropomorficzną i mistyfikacją naszej egzystencji ziemskiej, istnieje też wiara, wyznawana i przeżywana przez niezliczone masy ludzi, którzy z pewnością nie są ani neurotykami, ani chórzami. Wierzący i niewierzący żyją razem w łonie tych samych ugrupowań politycznych, społecznych, nawet rodzinnych. Otóż jest faktem, podkreśla autor, że gdy ateista i wierzący spotykają się w porządku wiary — musi zaistnieć niezrozumienie wprost niepokonalne. Czy wobec tego istnieje możliwość jakiegoś dialogu? Trzeba rozpatrzyć w jaki sposób przeciwstawne sobie doktryny spotykają się w porządku refleksji filozoficznej. Przecież tak przekonanie ateisty, jak i wiara jej wyznawców obejmuje całe życie istoty ludzkiej. Wierzący i niewierzący mają wspólną sytuację egzystencjalną, dlatego chociaż ich fundamentalne postawy są przeciwstawne, to jednak w konkretnym życiu zbiegają się i układają w niektórych dziedzinach pre-refleksyjnych naszej egzystencji. Stąd prawdy myślowe nie są nigdy tak absolutne, jak się je wyraża. Prawda filozoficzna (i wszelka prawda ludzka) nigdy nie jest definitywna i pozostaje z istoty swej stałym poszukiwaniem. Ponadto założenia i wnioski fundamentalne domagają się potwierdzenia w życiu praktycznym. W kontakcie z życiem praktycznym prawdy filozoficzne okazują się zarówno wiarygodne, jak problematyczne. Na podstawie tych rozważań, autor dochodzi do następujących wniosków: a) afirmacja Boga transcendentnego nie może być wynikiem czystego tylko rozumowania; b) ponieważ człowiek stoi u początku i u kresu wszelkiej refleksji filozoficznej — Bóg nie jest i nie może być przedmiotem właściwym refleksji filozoficznej; c) przeto prawdziwym i właściwym przedmiotem refleksji filozoficznej jest nasza egzystencja, która prowadzi poszukiwania co do sensu całego swego *esse*.



Wiele z tych problemów, które porusza autor domagałoby się szerszego i głębszego studium. Artykuł nosi cechy niedokończonego wykładu.

H. Stenger w artykule pt. *Wandlungen der Glaubensgestalt* (s. 283—319) omawia trzy aspekty przemiany personalnej formy wiary. Jest to studium pastoralno-psychologiczne, w którym autor opiera się na danych psychologii głębinowej i psychologii społecznej. A oto jak autor upatruje trzy aspekty przemian:

1. od religijności naturalnej do wiary objawienia,
2. od dziecięcych przedstawień wiary do formy dojrzałego chrześcijaństwa,
3. od ideologicznych błędów o wierze do dialogalnego spotkania z Bogiem.

Nie trudno dostrzec, że każdy z tych aspektów wymieniony przez autora stoi pod wpływem jednego z klasyków psychologii głębinowej: Junga — u którego to, co religijne odgrywa szczególną rolę; Freuda, którego psycho-genetyczne odkrycia pomagają do zrozumienia „dojrzałości”; Adlera, podkreślającego dążenie do zaznaczenia swej wartości oraz pęd do władzy, które to właściwości stoją u podstaw kształtowania się ideologii.

Gdy idzie o pierwszy aspekt przemian, autor wyjaśnia najpierw co rozumie przez naturalną religijność a następnie omawia jej relację do wiary. Może ona być pomocą lub przeszkodą dla wiary, na potwierdzenie czego autor przytacza cały szereg przykładów. (Np. kult N. M. P. rozpatrywany z punktu widzenia psychologicznego, ukazuje Matkę Dziewicę jako fascynujący „archityp” kobiety, co stwarza możliwość projekcji psychicznej). Dogmat i misterium mają więc także znaczenie naturalne i psychologiczne i ta strona tajemnicy wiary stanowi naturalne bogactwo naszej istoty. Tego bogactwa nie należy niszczyć. W pracy duszpasterskiej trzeba umieć odróżniać religijność naturalną od wiary. W zrozumieniu terminologii autora należy pracować nad tym, aby „katolicyzm jako religia” stawał się „katolicyzmem jako wiarą”. Niezależnie od wewnętrznej konieczności takiej przemiany, ma ona szczególne znaczenie w naszych czasach.

Omawiając drugi aspekt przemian, autor wskazuje na wzajemną relację między człowiekiem dojrzałym a chrześcijaninem dojrzałym. Z punktu widzenia teologii pastoralnej wynika zadanie troski o to, aby proces dojrzewania wiary przebiegał paralelnie w stosunku do procesu dojrzewania człowieka. Szeregiem przykładów ilustruje autor konieczne stopnie na drodze do dojrzałej wiary (oczyszczenie pojęcia Boga, formacja sumienia do osobistej odpowiedzialności, dojrzałe ustosunkowanie się do Kościoła).

Przy omawianiu trzeciego aspektu, autor przeciwstawia pojęciu „ideologii” — pojęcie dialogu. Właśnie w przeciwstawieniu do dialogu, ideologia jest pewnego rodzaju „monologiem”, który zamyka się w indywidualnym lub kolektywnym egocentryzmie. Ideologia, która potrafi istotnie uczynić nieistotnym, spełnia rolę obronną i jest następstwem władczego dążenia. Gdy idzie o wiarę, to zdaniem autora im mniej ona jest czysta, im mniej w niej dialogu z Bogiem, tym większa jest tendencja ujmowania jej jako ideologii<sup>5</sup>. (1). Przeciwno takiemu niebezpieczeństwu, autor wskazuje postawę dialogu: dialogu z Bogiem w sensie ścisłym (medytacja, modlitwa), dialogu z Bogiem przez wzajemne rozmowy człowieka z człowiekiem, dialogu ze światem rozumianego jako inkarnacja wiary i Kościoła w świat.

Wreszcie autor wskazuje też na trudności i niebezpieczeństwa związane z przemianą formy wiary.

<sup>5</sup> Por. K. Rahnert, *Le christianisme est-il une ideologie?*, w: *Concilium* 1965, nr 6, 63—81.

A. Regan w artykule pt. *The Basic Morality of Organic Transplants between Living Humans* (s. 283—319) zajmuje się bardzo aktualnym zagadnieniem przeszczepiania niektórych organów ludzkich. Oczywiście w chwili pisania artykułu, autorowi nie był znany fakt przeszczepiania serca. Ostrzegając przed zbyt pochopnym opowiadaniem się za godziwością tego rodzaju przeszczepów, autor studiuje wysuwane argumenty w tym względzie. Opowiadający się za godziwością przeszczepów powołują się najczęściej na miłość. Jednakże zdaniem autora miłość sama w sobie nie jest wystarczającą zasadą. O ile bowiem okaleczenie własnego ciała dla dobra całego organizmu może być usprawiedliwione miłością samego siebie, o tyle to samo okaleczenie własnego ciała dla dobra drugiego człowieka z miłości, kieruje się odmienną zasadą. To, co możemy uczynić dla bliźniego, ograniczone jest w tym względzie pierwszeństwem miłości samego siebie, co bynajmniej nie oznacza przewrotnego egoizmu, lecz coś, co wynika z samej metafizyki miłości mającej swe fundamenty w metafizyce bytu i istnienia.

Sprzeciwia się temu również tzw. zasada totalności, która nie usprawiedliwia okaleczenia własnego ciała dla dobra bliźniego, gdyż celowość jakiegoś organu w stosunku organizmu lub osoby, w której istnieje, wydaje się być wyłączna. Niektórzy odróżniają w tej zasadzie totalność funkcjonalną i anatomiczną. Tak więc okaleczenie siebie dla dobra drugiego niszczy wprawdzie totalność anatomiczną, pozostawiając nietkniętą totalność funkcjonalną. Ich argumenty wydają się jednak autorowi nieuzasadnione. Nie można bowiem powiedzieć, że druga nerka w organizmie, czy drugie oko stanowi *bonum superfluum*. Inaczej przedstawia się sprawa krwiodawców, które nie jest okaleczeniem się z jakiegoś organu, ale oddanie czegoś, to może być *superfluum*.

Rozważając następnie wysuwane argumenty pozytywne (miłość, doskonałość cnoty itp.) autor uważa je za niewystarczające, chociaż przyznaje, że otwierają one drogę do bardziej personalistycznego rozumienia zasady totalności. Do pojęcia osoby należy bowiem nie tylko dusza i ciało wraz z członkami i władzami, lecz także porządek relacji do innych osób. O ile więc owa „totalność”, o której mowa w zasadzie totalności, będzie rozumiana o samej osobie (w jej pełnym zrozumieniu), to wówczas zasada ta nie będzie sprzeciwiała się przeszczepieniu organów, lecz dostarczy argumentów przemawiających za ich godziwością. Tylko wówczas, gdy się wyjdzie z tych założeń, — stwierdza autor, i w konkretnych wypadkach przestrzegać się będzie norm roztropności, tylko wówczas, przeszczepienie organów można rozumieć jako wzniosły przykład miłości chrześcijańskiej, którą miłujemy bliźnich tak, jak Chrystus nas umiłował.

Ph. Delhaye w artykule pt. *Brèves remarques historiques sur la législation du celibat ecclesiastique* (s. 362—396) daje szereg uwag historycznych o ustawodawstwie dotyczącym celibatu. Sobór Watykański II nie rozważał zagadnienia celibatu, lecz ograniczył się tylko do zatwierdzenia dotychczasowego prawodawstwa wschodniego i zachodniego dotyczącego biskupów i kapłanów. Równocześnie jednak ten sam Sobór w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* wprowadził w Kościele łacińskim diakonat, jako stały stopień, do którego dopuszcza mężczyzn już żonatych. Mniej zorientowanej części opinii publicznej mogło się wydawać, że jest to pewien krok zmierzający do zmiany prawodawstwa odnośnie do celibatu.

W swoich uwagach historycznych, autor zwraca uwagę na racje doktrynalne i pastoralne, które doprowadziły w zachodnim prawodawstwie kanonicznym do zakazu małżeństwa biskupów i kapłanów.

Po krótkim studium Pisma św. i starożytności patrystycznej autor przedstawia ewolucję tego ustawodawstwa tak w Kościele wschodnim, jak i zachodnim, w której dla pierwszego ważne znaczenie miał synod w Trullo

(692), dla drugiego reforma gregoriańska oraz Sobór Lateraneński II (1139) począwszy od którego święcenia stanowią przeszkodę uniemożliwiającą małżeństwo. Następnie autor omawia kontrowersje wynikłe w okresie reformacji oraz naukę Soboru Trydenckiego. Wreszcie autor omawia obecne przepisy prawa kanonicznego odnośnie do celibatu oraz paragraf 9 *Konstytucji o Kościele*, gdzie odmawia się pozwolenia na małżeństwo diakonom, a równocześnie dopuszcza się do święceń diakonatu jako stopnia stałego mężczyzn zonatych.

P. Mietto w artykule pt. *La castità negli alunni dei seminari minori e delle scuole apostoliche* (s. 397—437) omawia problem wychowania seksualnego przede wszystkim w Małych Seminarjach, przytaczając liczne dokumenty Stolicy Apostolskiej, w której ojcowie duchowni i spowiednicy znajdują cenne wskazówki. Dla właściwego wychowania seksualnego nie wystarcza praca samego spowiednika czy ojca duchownego, lecz konieczna jest współpraca innych wychowawców, oraz lekarzy i psychologów. Zdaniem autora dojrzałość psychologiczna i afektywna pozostaje zawsze pierwszorzędnym warunkiem właściwego rozwiązywania problemów czystości, dlatego przy wychowaniu trzeba zwrócić szczególną uwagę na to, co sprzyja dojrzałości ludzkiej, chrześcijańskiej i apostoelskiej.

Wreszcie A. Sampers podaje kilka danych z życia Akademii Alfonsiańskiej.

KS. JAN NOWAK, GNIEZNO

## 2. „Studia Moralia”, tom IV (1966)

Ten tom „Studia Moralia” stanowi swoisty rodzaj komentarza do soborowej Konstytucji pastoralnej *Gaudium et Spes*. Wraz z ogólną odnową, jaką postuluje Sobór Watykański II, również i teologia moralna musi wejść w stadium odnowy. Jeżeli bowiem ten tak lapidarnie sformułowany, ale jakże wymowny program odnowy nakreślony dla teologii moralnej w *Dekrecie o formacji kapłańskiej* (n 16) ma być urzeczywistniony, to może się to dokonać tylko dzięki głębszej znajomości, jaką Kościół zdobył o sobie i wyraził ją w Konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium* oraz Konstytucji pastoralnej *Gaudium et Spes*. Szczególnie zaś ta ostatnia dotyczy teologii moralnej. Dlatego też uwaga profesorów Akademii Alfonsiańskiej skoncentrowała się na studium tego dokumentu, któremu poświęcony jest właśnie tom IV „Studia Moralia”.

Studium to polega nie tylko na omawianiu niektórych wypowiedzi Soboru, lecz przede wszystkim na pogłębieniu poruszonych tam problemów w świetle Pisma św., Tradycji i współczesnych nauk. Zawarte w tym tomie studia nie ograniczają się do zwykłego komentarza, lecz dzięki głębokiej analizie tekstów soborowych wskazują teologii moralnej całą rozpiętość jej zadania. Można powiedzieć, że z zebranych tu artykułów zarysowuje się w pewnym sensie oblicze przyszłej teologii moralnej.

Najbardziej ogólny obraz tej przyszłej teologii moralnej próbuje naszkicować B. Häring w artykule pt. *Moraltheologie unterwegs* (s. 7—18). Przyszła teologia moralna, zdaniem autora, będzie musiała mieć przede wszystkim bardziej egzystencjalny, personalistyczny i wspólnotowy charakter. Historiozbawcze rozumienie Objawienia i człowieka uwolni naukę o prawie naturalnym od nienaturalnej ciasnoty i statyczności. Z jednej strony trzeba będzie ujmować teologię moralną z religijnego punktu widzenia Królestwa Bożego i Przymierza, z drugiej zaś strony uwzględniać bardziej serio świat w jego „świeckości”. Potrydencki kontrowersyjnoteologiczny sposób

ujmowania, musi być zastąpiony pełnym miłości zrozumieniem człowieka poszukującego prawdy.

Od teologów moralistów autor domaga się najpierw jasnego zrozumienia zbawczego posłannictwa Kościoła. Kościół pielgrzymujący tym bardziej idzie naprzeciw Panu, im bardziej też wychodzi naprzeciw człowiekowi w jego nowej historycznej sytuacji. Dlatego też teologia, która chce dobrze spełnić swoją rolę, winna baczyć tak na charyzmatyczną funkcję Urzędu Nauczycielskiego, jak i na charyzmatyczny (w odmiennym nieco sensie) zmysł wiary Ludu Bożego. Teologia pełni pewnego rodzaju rolę pośrednika między Magisterium Kościoła a bogactwem wiary Ludu Bożego. Oczywiście teologia nie może się stawiać ponad Urząd Nauczycielski, ale równocześnie Urząd Nauczycielski w wielu zagadnieniach zależny jest od postępu nauk teologicznych, pozostawiając niektóre kwestie dalszym poszukiwaniom teologów.

Autor zwraca uwagę na to, że praca Soboru przy wyborze tematów jak i formułowaniu tekstów miała charakter egzystencjalny, podkreślający zbawczą służbę Kościoła dla świata. Tego też charakteru musi nabrać teologia; powinna zdobyć umiejętność słuchania głosu Bożego w znakach czasu.

Wzorując się na Konstytucji G. S. teologia moralna będzie musiała wyzwoić się z fałszywego antropocentryzmu. Ośrodkiem bowiem antropologii jest Chrystus, w którym i przez którego człowiek jest wywołony z ciasnoty zamknięcia się w sobie, by żyć we wspólnocie z Bogiem i ze współludźmi. Antropologia Konstytucji G. S. jest wyraźnie personalistyczna w sensie biblijnym, wyrażająca się w stosunku „Ty” — „My” — „Ja”, na wzór Trójcy Przenajśw. Stąd przykazanie miłości nie jest jakąś „nadbudową”, z której człowiek mógłby się wyobcować, lecz jest wyrazem jego personalnej i społecznej konstytucji egzystencjalnej.

Autor wskazuje też na potrzebę nowej syntezy między tym co sakralne, a tym, co świeckie. Teologia dzisiejsza musi uznać specyficzne i własne metody nowoczesnych nauk i w ten sposób dojść do zrozumienia swej odrębności jako wiedzy świętej albo wiedzy zbawczej (*scientia salutis*). Nie będzie podporządkowywała innych nauk pod swoje panowanie ale — ostrożnie integrowała ich osiągnięcia. Właśnie Konstytucja G. S. stanowi zdaniem autora kamień milowy na drodze wypracowywania nowej, dzisiejszym czasem odpowiadającej syntezy. W ten sposób Kościół i teologia będzie naprawdę pomocną człowiekowi w znajdowaniu syntezy w wierze. Typowym przykładem w tym względzie są studia nad odpowiedzialnym rodzicielstwem i regulacją poczęć. W świetle tej nowej syntezy Konstytucja G. S. wytyczy też kierunek dla teologii rzeczywistości ziemskich. Wreszcie Konstytucja G. S. uczy zastąpienia kontrowersyjnej teologii dialogiem ze wszystkimi ludźmi dobrej woli.

Artykuł F. X. Murphy pt. *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. An Introduction* (w jęz. angielskim) (s. 19—41) stanowi pewnego rodzaju wstęp, w którym autor pragnie przede wszystkim zwrócić uwagę na rozwój myśli teologicznej i na sposób wypowiedziania się Kościoła odnośnie do prawd moralnych. Sobory powszechne od Nicejskiego (325) do Trydenckiego ogłaszały szereg kanonów dotyczących dyscypliny kościelnej oraz moralności. Sobór Watykański II jest pierwszym Soborem, który poświęca temu zagadnieniu cały osobny dokument w odmiennej zupełnie formie, dając w nim pewien „światopogląd” albo „totalną ideologiczną perspektywę”. Autor nazywa Konstytucję G. S. „manifestem chrześcijańskim” dla XX-go wieku. Dokument ten jest spontanicznym tworem Vaticanum II, którego inspirację należy przypisać bezpośrednio Duchowi św.

W dalszej części artykułu, autor podaje dość dokładne dane historyczne z prac komisji opracowującej schematy obecnej Konstytucji pastoralnej. Autor podaje też charakterystykę poszczególnych schematów oraz analizuje inter-

wencje niektórych ojców soborowych. Choć wiele danych historycznych jak i całą kronikę soboru możemy spotkać u innych autorów<sup>1</sup>, to jednak artykuł M. Murphy jest szczególnie cenny dla historycznego studium Konstytucji G. S.

L. Vereecke w artykule pt. „*Aggiornamento*” *tâche historique de l'Eglise* (s. 43—72) pragnie wskazać, że *aggiornamento* było i pozostanie historycznym zadaniem Kościoła. W Konstytucji G. S. Kościół wyraża swoją postawę wobec wielkich problemów ludzkich XX wieku. Autor zajmujący się przede wszystkim historią teologii moralnej, pragnie wykazać, że Konstytucja G. S. sięga swymi korzeniami nie tylko w najbliższe lata przeszłości, ale w całą historię Kościoła. Kościół zawsze istniał w świecie i zawsze musiał zajmować stanowisko wobec jego problemów.

Wprawdzie po raz pierwszy Sobór Watykański II zajął się wprost zagadnieniem obecności Kościoła w świecie, ale to wcale nie oznacza, że w ciągu swej historii Kościół katolicki tego problemu nie przeżywał. Dzisiejszy Kościół katolicki jest bezpośrednim spadkobiercą Kościoła czasów Średniowiecza, dlatego autor studiuje problem obecności Kościoła w Średniowieczu i w czasach nowożytnych, zwracając szczególną uwagę na przystosowaną naukę Kościoła odnośnie problemów rodziny, kultury intelektualnej, życia ekonomicznego, politycznego i międzynarodowego.

Autor rozpoczyna swe dociekania poczynając od wieku V i VI wskazując, że może nigdy, jak właśnie wtedy, Kościół był obecny w świecie jemu wówczas współczesnym. Obok swej roli religijnej biskupi spełniali rolę polityczną, ekonomiczną, społeczną a nawet militarną. Albowiem w obliczu załamania się wszystkich innych instytucji, Kościół pozostał jedyną siłą zorganizowaną i z tego właśnie powodu spełniał dodatkowe funkcje. Ta obecność Kościoła, przybierająca często oblicze polityczne, prowadzić będzie w konsekwencji do konfliktów. Nie brak też obecności Kościoła w dziedzinie ekonomicznej, społecznej i kulturalnej.

Kościół będzie tu musiał rozwiązywać pojawiające się nowe problemy z punktu widzenia moralnego, ale równocześnie coraz bardziej będzie tracił kontakt ze światem ekonomicznym.

W wieku pierwszej rewolucji przemysłowej (XVII wiek) i związanej z nią zjawiska wyzysku pracowników, zależność Kościoła od państwa nie pozwala Mu zająć się zagadnieniem niesprawiedliwego wyzysku robotnika.

W tym też wieku mnożą się odkrycia naukowe: w astronomii, fizyce, medycynie, matematyce, które wydają się zagrażać wierze. Nauka zaczyna się przeciwstawiać Kościołowi, a ten potrafi odpowiadać tylko mało skutecznymi kłótniami.

W wieku XVIII Kościół zmuszony jest walczyć na wszystkich frontach: politycznym, ekonomicznym, społecznym i kulturalnym, aż wreszcie Rewolucja francuska odniesie zwycięstwo nad instytucjami na których opierał się Kościół. W wieku XIX Kościół zamiast się odnowić szukał raczej powrotu do dawnego stanu, co wzmogło opozycję przeciwko niemu.

Dopiero w XX wieku Kościół uwalniając się od obciążającej go władzy świeckiej, będzie mógł oddawać się całkowicie swej misji religijnej.

Papież Leon XIII usiłuje wznowić zerwany dialog ze światem próbując rozwiązywać nowe problemy, integrując wartości ludzkie, które dotąd rozwinięły się poza Kościołem. Jego encykliki — to punkty wyjścia tej myśli teologicznej, która znajdzie swe rozwinięcie w tekstach dokumentów Vaticanum II a szczególnie w Konstytucji G. S.

Z tych rozważań historycznych wyprowadza autor szereg wniosków;

<sup>1</sup> Por. A. Wenger, *Vaticanum II*, Paris 1963—1966, t. I—IV.

— Kościół jest w świecie, lecz nie ze świata — to zdanie winno być kluczem dla właściwego zrozumienia obecności i działalności Kościoła.

Kościół ma zbawiać świat, lecz przy tym winien pamiętać, że ten świat nie jest rzeczywistością statyczną, mimo pozorów stałości jakie wydają się mieć pewne epoki. Świat rozwija się, pojawiają się nowe formy polityczne, zmieniają się struktury społeczne, rozwija się życie umysłowe i kulturalne. W tym rozwijającym się świecie Kościół ma nieustannie spełniać swoją misję. Stąd konieczna znajomość świata i ludzi swojej epoki, aby móc się „inkarnować” w każdą kulturę i we wszystkie struktury. Lecz równocześnie Kościół winien śledzić ten rozwój i osądzać go w świetle Ewangelii. W tej nieustannej próbie przystosowania i adaptacji pomyślnie osiągnięcia mogą okazać się bardziej niebezpieczne, niż niepowodzenia. Upojony pewnymi osiągnięciami chciałby się Kościół zatrzymać, chciałby się ustabilizować w pewnym etapie cywilizacji, zapominając, że świat rozwija się nieustannie i wkrótce Kościół mógłby okazać się znowu spóźniony.

Dlatego w każdej nowej epoce — stwierdza autor — musi Kościół realizować swoje *aggiornamento*. — Oto jego wielkie zadanie historyczne.

Artykuł D. Capone pt. *Antropologia, Coscienza e Personalità* (s. 73—113) to dość obszerne studium. Przede wszystkim nauki o godności sumienia moralnego w Konstytucji G. S. Nauka tego dokumentu wydaje się, zdaniem autora, sprzyjać obiektywizmowi personalistycznemu, który jest całkowicie różny od subiektywizmu indywidualistycznego. Studium to przeprowadza autor na tle pierwszego rozdziału Konstytucji G. S. mówiącego o godności osoby ludzkiej. Autor wskazuje na dynamiczny charakter zawartej tam antropologii, w świetle której, godność osoby ludzkiej polega na synowskim stosunku do Boga, stosunku, który ze strony Boga jest powołaniem, ze strony zaś człowieka powinien być odpowiedzią. Następnie autor zastanawia się czy w ramach tak pojętej antropologii sumienie jest „funkcją natury” czy „wartością” osoby? — oto zasadniczy problem. Mówiąc o naturze autor ma na myśli naturę jako istotę (*essentia*) człowieka, a nie naturę jako rzeczywistość kosmiczną. Właśnie stoicy nie odróżniali wyraźnie *natura cosmica* i *natura individua*, przypisując dlatego sumieniu wartość kosmiczną, apersonalną. Ta natura kosmiczna jest obecna w jednostce, a sumienie jest jej nieomylnym głosem. Autor szeroko omawia tę koncepcję stoicką, ponieważ jego zdaniem wpłynęła ona bardzo na myśl filozoficzną i teologiczną, a moralisci są aż po nasze czasy pod jej wpływem. Nie wolno jednak zapomnieć, że Chrystus wcielając się, objawił, że osoba nie jest naturą, lecz wartością wyższą od natury. Osoba uszlachetnia tu naturę. Osoba zdolna jest do interpersonalnego, synowskiego stosunku do Boga. Jeżeli więc w koncepcji stoickiej nie można było sobie wyobrazić sumienia jako wartości osoby, lecz jedynie jako funkcję natury, o tyle w koncepcji chrześcijańskiej można przynajmniej postawić takie pytanie.

W tym celu autor zestawia wszystkie cztery redakcje obecnego paragrafu 16 Konstytucji G. S. i przeprowadzając ich dokładną analizę usiłuje wykazać, że godność sumienia polega na tym, że jest ono funkcją i wartością osoby. Sumienie bowiem może błędzić jako głos natury i jej praw, lecz aby mogło utracić swoją godność, swoją wartość normy moralnej, musiałoby upaść jako wartość osoby, jako sanktuarium spotkania człowieka z Bogiem sam na sam. Porządek moralny polega nie na tym, żeby osoba przystosowywała się do natury, lecz porządek ten jest wtedy kiedy natura personifikuje się w osobie, która wchodzi w dialog z Bogiem za pośrednictwem Słowa-Chrystusa. Godność więc sumienia, zdaniem autora, polega na tym, żeby ono było funkcją i wartością osoby i wtedy daje ono świadectwo o tym, czy w każdym naszym wyborze moralnym wyrażamy to, że w Chrystusie jesteśmy synami Bożymi.

R. Koch w artykule pt. *La condition de l'homme d'après l'Ancien Testament* (s. 115—139) przeprowadza studium biblijne pierwszego rozdziału Konstytucji G. S. Rozważania tego rozdziału koncentrują się wokół pytania: kim jest człowiek? Odpowiedź na to pytanie może dać Bóg sam. Tę odpowiedź przekazują nam hagiografowie w księgach natchnionych. Dlatego sobór szuka odpowiedzi w Biblii. Jednak Pismo św. nie poucza nas o tym, kim jest człowiek sam w sobie, lecz kim jest w oczach Boga, podkreślając jego wielkość i nędzę.

W tym studium antropologii biblijnej autor omawia tylko 11 pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Wprawdzie paragrafy 12—20 Konstytucji G. S. przytaczają wiele tekstów biblijnych, to jednak, zdaniem autora, wykład ten nie zupełnie oddaje właściwą „atmosferę biblijną”. W celu właściwego zrozumienia tych tekstów biblijnych, autor dość szeroko omawia ich rodzaj literacki. Zdaniem autora te stare opowiadania biblijne w swych dziwnych formach literackich kreślą taki obraz człowieka, który będzie posiadał aktualną wartość dla wszystkich czasów. Mamy tu bowiem do czynienia z historią wspólną wszystkim ludziom. Słowo *adam* oznacza bowiem na ogół cały rodzaj ludzki. Pisarze natchnieni szukają „przyczyn” (*aitia*) takiej wielkości i równocześnie nędzy człowieka, szukają wyjaśnienia niepokoju i trwogi, oraz nadziei człowieka. Te stare opowiadania biblijne uczą, że historia człowieka jest od początków swoich historią grzechu.

Stwierdzenie Konstytucji G. S., że wierzący i niewierzący zgadzają się w tym, iż „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierowywać ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt”, odpowiada jak najbardziej stanowisku redaktorów Księgi Rodzaju (J i P), u których opowiadanie o raj i upadku człowieka ześrodkowuje się w temacie kluczowym — *adam*. Przeprowadzając następnie dokładne studium sytuacji człowieka według Księgi Rodzaju, autor wskazuje na odmienne znaczenie ciała (*basar*) i duszy (*nefesz*) w Biblii i podręcznikach teologii moralnej. W konkluzji autor dochodzi do wniosku, że mimo iż tekst pierwszego rozdziału Konstytucji G. S. „ozdobiony” jest cytatai biblijnymi, to jednak „nie tryska zeń żywe źródło Pisma św.” szczególnie Księgi Rodzaju 1—11. Można by się zastanowić czy autor w swej krytyce biblijnego aspektu Konstytucji nie zapomina, że dokument soborowy nie może być wykładem biblijnym?

A. Regan w artykule pt. „*Image of God*” in the *Dialogue with the World* (s. 141—166) wskazuje na biblijne pojęcie człowieka jako obrazu Bożego, które jego zdaniem jest najważniejszym punktem wyjścia wszelkiego dialogu ze światem na temat człowieka i jego roli w świecie.

Tak Kościół jak i świat uważa człowieka za ośrodek i szczyt wszystkich rzeczy, które są na ziemi. Zgodnie podkreśla wielką godność osoby ludzkiej wraz z wszystkimi wartościami osobowymi jakimi są: wybitna zdolność i godność rozumu, godność sumienia, wolności umożliwiająca świadomy i wolny wybór, wreszcie „zaród wieczności” wyrażający się w pragnieniu dalszego życia. Te wartości, które współczesny świat tak bardzo ceni, Kościół potwierdza, lecz pragnie je odnieść do ich Bożego źródła. Dlatego Kościół tak mocno podkreśla biblijną prawdę, że człowiek stworzony jest na obraz Boga. W tej bowiem prawdzie należy szukać fundamentów wielkiej godności osoby ludzkiej. Ta godność jest czymś naturalnym, bowiem przez samą swoją naturę człowiek jest obrazem Boga. Dzięki łasce Chrystusa ta naturalna godność zostaje wyniesiona i osiąga rozmiary nadprzyrodzone i chrystologiczne, jednakże tak, że sam obraz, czy to naturalny czy nadprzyrodzony, wchodzi w historię ludzkości i historię zbawienia. Dlatego autor proponuje właśnie temat człowieka — obrazu Bożego jako najważniejszą odpowiedź na stawiane przez człowieka pytanie: „kim jestem?”, oraz jako podstawę odnowy człowieka i życia ludzi w świecie.

S. O. Riordan, w artykule pt. *The Second Vatican Council's Psychology of Personal and Social Life* (s. 193—239) rozważa pierwszą część Konstytucji G. S. z punktu widzenia psychologii. Jak z samego tytułu wynika Konstytucja G. S. jest dokumentem pastoralnym, lecz jej nauka pastoralna zawiera też antropologię teologiczną, dzięki której Sobór w nowy sposób pragnie odpowiedzieć na pytanie: kim jest człowiek? oraz co Kościół myśli o człowieku. (por. nn. 10—20). Ta antropologia obejmuje „filozofię dynamiczną”, jak ją nazywa autor, oraz „psychologię dynamiczną” osoby i społeczności ludzkiej. Zatem w pastoralnej odpowiedzi soboru na to zasadnicze pytanie mieszają się elementy teologiczne, filozoficzne i psychologiczne, tworząc jedną całość.

Cechy charakterystyczne pojęć psychologicznych życia osobistego i społecznego, które przenikają teologię Konstytucji są następujące:

a) człowiek ujęty jest w swej egzystencji psychologicznej konkretnej i totalnej (por. n. 3). Dlatego też spotykamy się z wyrażonym szacunkiem dla życia i działalności cielesnej człowieka (por. nn. 14; 34),

b) całe życie osobiste i społeczne ujęte jest dynamicznie, bowiem „ród ludzki przechodzi od statycznego pojęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego” (n. 5),

c) na życie ludzkie patrzy się jako na historię (por. nn. 2; 4; 5; 40; 44), co więcej — jako na historię dramatyczną (por. nn. 4; 13). Dzisiaj przede wszystkim „można mówić o prawdziwej przemianie społecznej i kulturalnej, która wywiera swój wpływ również na życie religijne” (n. 4).

Przemawiając w ten sposób sobór wcale nie pomija, ale wręcz przyswaja sobie, nowoczesną psychologię dynamiczną i ewolucyjną życia osobistego i społecznego człowieka. W ten sposób Kościół znajduje punkty wspólne do dialogu ze światem (por. nn. 3; 44). W tym świetle można lepiej zrozumieć to, co Konstytucja G. S. mówi o godności osoby ludzkiej, o wspólnocie ludzkiej, o aktywności ludzkiej w świecie i wreszcie o zadaniach Kościoła w świecie współczesnym. Autor zwraca szczególną uwagę na wpływ psychologii dynamicznej na sposób ujmowania i wykładu zagadnień tak w ogólności jak i w poszczególnych tematach np. pojęcie sprawiedliwej wolności także w dziedzinie religijnej (por. n. 26).

Równocześnie jednak autor zauważa pewne niedociągnięcia w dynamicznym ujmowaniu niektórych tematów np. sprawa konfliktów i zaburzeń zachodzących w porządku społecznym. (por. n. 25).

Trzeba zaznaczyć, że psychologiczny aspekt życia ludzkiego jest różny od aspektu teologicznego czy filozoficznego, lecz jest on różny jako aspekt jednej i tej samej rzeczywistości — człowieka w jego konkretnej egzystencji, indywidualnej i społecznej.

A. Humbert: *L'attitude des premiers chrétiens devant les biens temporels* (s. 193—239). W trzecim rozdziale drugiej części Konstytucji, traktującym o życiu ekonomiczno-społecznym, sobór cytuje niektóre teksty Nowego Testamentu. Ta okoliczność jest dla autora okazją omówienia na podstawie Nowego Testamentu postawy pierwszych chrześcijan wobec dóbr doczesnych.

Całość zagadnienia zgrupował autor wokół pięciu tematów: dobra doczesne i plan zbawienia; prawo własności; bogactwo i jego niebezpieczeństwa; dobra doczesne i jedność wszystkich ludzi w Chrystusie; apel o dobrowolne i totalne ubóstwo.

Wnioski jakie nasuwają się z tego studium są następujące:

a) dobra doczesne przez Boga w Chrystusie stworzone przeznaczone są wraz z całym stworzeniem do udziału w chwale synów Bożych. Te dobra doczesne są same w sobie dobre i człowiek może się nimi posługiwać zgodnie z wolą Bożą. Forma zwyczajna i normalna udziału i używania dóbr opiera



się na zasadzie własności prywatnej a ta z kolei udostępniona jest przez pracę każdego.

b) Występująca często ostra i gwałtowna krytyka bogactwa nie jest skierowana bezpośrednio przeciwko bogactwom jako takim, jakoby one były same w sobie czymś złym, ani też przeciwko danemu porządkowi społecznemu, lecz jedynie przeciwko nieporządkowi jaki powstaje przez nadmierne gromadzenie dóbr. Pieniądz więc i dobra doczesne mogą stać się czymś złym z winy człowieka, który zbyt przywiązuje się do nich, naraża się na niebezpieczeństwo porzucenia drogi prawości i lekceważenia własnego zbawienia. Piętnując nieuporządkowane przywiązanie do dóbr doczesnych Chrystus i apostołowie godzili w jedną z najbardziej niebezpiecznych namiętności naszej upadłej natury. Dlatego człowiek bogaty tylko wtedy może być dobry, kiedy postępuje jako władca darów Bożych otrzymanych w celu niesienia pomocy bliźnim.

c) Dobra doczesne są pomocą i środkiem widzialnym, dzięki któremu umacnia się i potwierdza jedność wiernych w Chrystusie. Albowiem według Nowego Testamentu używanie dóbr doczesnych stoi niejako pod kontrolą *agape*. W tej perspektywie ideałem jest, aby każdy miał zawsze to wszystko, co mu jest potrzebne dla pełnego rozwoju ludzkiego i chrześcijańskiego. Chrześcijanie właśnie mają się przyczynić do tego, aby każdy miał możliwość prowadzenia życia w pełni ludzkiego i chrześcijańskiego. Ta właśnie norma, wyrażająca się w absolutnym prymacie miłości, dzięki której dobra doczesne podporządkowane są wzajemnej miłości, jest niewątpliwie najbardziej oryginalną myślą pierwszych chrześcijan odnośnie do tego właśnie zagadnienia.

d) W N. Testamencie wezwanie do ubóstwa ma zakres powszechny. Od wszystkich bowiem domaga się Chrystus oderwania wewnętrznego, stanu gotowości oddania własnych dóbr na korzyść potrzebującego bliźniego. Ta wewnętrzna dyspozycja winna się wyrażać w efektywnym wyrzeczeniu się, którego konkretne formy mogą być różne w zależności od darów i obowiązków każdego w łonie wspólnoty. Tak jak używanie dóbr doczesnych kierowane jest prawem miłości, tak miarą ubóstwa ewangelicznego w życiu każdego jest potrzeba bliźniego.

J. Endres w artykule pt. *Die Aufwertung der Welt in „Gaudium et Spes”* (s. 241—261) zajmuje się problemem dowartościowania świata. Na Soborze Watykańskim II Kościół dokonał nie tylko olbrzymiego postępu w wiedzy o sobie, ale równocześnie na nowo przemyślał swoje rozumienie świata i na nowo sformułował swój stosunek do świata. Autor zauważa na wstępie, że „świat” jest nie tylko w dzisiejszej filozofii terminem wieloznacznym, ale również w Konstytucji G. S. posiada więcej znaczeń i dlatego podaje krótki wykład tych znaczeń terminu „świat”. Autor wskazuje na wyraźną tendencję dowartościowania świata, odmienną od dawnego punktu widzenia, według którego w tym co *mundanum* niedostatecznie dostrzegano pewną własną wartość. Dotąd zbyt mało podkreślano, że porządek stworzenia i porządek zbawienia, mimo różnicy, stoją w wzajemnej zależności i istnieją jeden dla drugiego. Może w teologii katolickiej ten rozdzźwięk nie był aż tak wyakcentowany, jak w teologii protestanckiej ze względu na jej naukę o grzechu pierworodnym i jego skutkach.

Niemniej jednak zbyt mocne podkreślanie tego tylko co *supernaturale* pozostawiało w cieniu to, co *naturale*. Przy dłuższym i głębszym patrzeniu — zauważa autor — niedowartościowanie tego, co jest ogólnie mówiąc *naturale*, a szczególnie tego, co jest *humanum*, odwraca się na niekorzyść tego co jest *christianum*. Ten odmienny niż dotąd, bardziej pozytywny obraz świata, stanowi punkt wyjścia wszelkiego dialogu ze światem.

T. Fornoville w artykule pt. *La Constitution „L'Eglise dans le monde de ce temps” en face de l'athéisme* (s. 263—290) stawia sobie podwójny cel: najpierw daje bardzo dokładny komentarz tych paragrafów Konstytucji G. S., które traktują o ateizmie, a następnie przez samodzielną refleksję filozoficzną pragnie zgłębić te ustępy o ateizmie, w których sama Konstytucja daje pewne rozważania porządku filozoficznego.

Już w swoim komentarzu autor poddaje krytyce paragraf 19 Konstytucji traktujący o formach i źródłach ateizmu. Mieszanie form i źródeł nie przyczynia się do wyjaśnienia problemu. Jednakże dokument soborowy nie jest wykładem uniwersyteckim i sobór musiał ograniczyć się do ogólnych sformułowań. Poza tym sobór sam widział tę trudność, gdyż tekst Konstytucji wyraźnie przyznaje, że „wrazem ateizm oznacza się zjawiska różniące się bardzo między sobą” (por. n. 19). Tego rodzaju nieco „szkolnej” krytyki jest bardzo wiele. Natomiast słusznie można podzielać zdziwienie autora, że w całym tym paragrafie nie spotyka się żadnej aluzji do fundamentów psychologicznych stojących u podstaw wielu form ateizmu. Wreszcie autor analizuje rozważania filozoficzne koncentrujące się w problematyce stosunku teizmu i ateizmu. W perspektywie Konstytucji G. S. problematyka ta streszcza się w pytaniu: w jaki sposób uczynić zrozumiałym to, że tylko Bóg transcendentny może przynieść „pełną i całkowicie pełną odpowiedź” — (n. 21) na „nierozwiązane zagadnienie” (*tamże*) kim jest człowiek. Ta zagadka objawia się szczególnie w problemach „życia i śmierci, winy i cierpienia” (*tamże*). Zdaniem autora właśnie cierpienie najlepiej ukazuje tę zagadkę i na nim koncentruje swoje rozważania. Po głębokim studium problemu cierpienia, autor dochodzi do wniosku, że ono najbardziej objawia nam nasze zakorzenienie w tym, co transcendentne, jako ostatecznym sensie naszej indywidualności i ośrodkiem zbawczej nadziei. Wyjaśniając znaczenie egzystencjalnego zagadnienia — kim jesteśmy — odkrywamy transcendent, który stanowi fundament i nadzieję, która nas wyzwala z absurdu. Dla ukazania metafizycznego znaczenia tej wartości transcendentalnej, autor porównuje ateizm marksistowski z wiarą chrześcijańską. Okazją dla takiego porównania jest niedawno wydana książka M. Garaudy<sup>1</sup> — ateisty, który przedstawia w sposób szczerzy i lojalny przeciwieństwa dzielące marksistów i chrześcijan.

Wreszcie w konkluzji, autor stwierdza, że nauka i stanowisko Soboru wobec ateizmu daje wierzącym pewne bogactwo intelektualne i moralne i stanowi solidną bazę dla wszczęcia konstruktywnego dialogu z niewierzącymi.

Artykuł B. Häringa *Grundsatztreue und pastorale Offenheit bezüglich der Ehefragen* (s. 291—331) nie jest komentarzem soborowej nauki o małżeństwie i rodzinie, lecz porusza problemy małżeństwa i rodziny, które w świetle Konstytucji G. S. powinny być w najbliższej przyszłości rozwiązywane. Zdaniem bowiem autora Sobór stawiał raczej więcej pytań i problemów w tej dziedzinie, niż dał gotowych rozwiązań. W jakim stosunku pozostają do siebie sakralność, świętość i sakramentalność małżeństwa i jego relacja z daną kulturą i środowiskiem społecznym? — oto zagadnienie jakie teologia moralna będzie musiała rozwiązać w świetle wytycznych soboru. W jaki sposób nauka i praktyka duszpasterska Kościoła winna integrować nowe aspekty powstałe w związku z nową kulturą? Św. Paweł, zauważa autor, integrował ówczesną strukturę małżeństwa wyrażającą się w podporządkowaniu niewiasty mężczyźnie i stawiał ją w świetle Nowego Przymierza. Ta integracja ówczesnej struktury małżeńskiej w ramy sakralnego myślenia doko-

<sup>1</sup> *De l'anathème au dialogue. Un marxiste tire les conclusions du Concile*, Paris 1965.

nała się nie po to, aby wykluczyć dalsze formy rozwoju historycznego, lecz aby była przykładem takiej integracji. Ta struktura wyraża się dzisiaj w tym, że małżonkowie są równymi sobie partnerami.

Następnie autor wskazuje na naturę i rolę miłości małżeńskiej z uwzględnieniem nowej sytuacji kulturalnej. Mówiąc o relacji między miłością małżeńską i wiernością, autor wysuwa pewne sugestie dla pracy kaznodziejskiej, dla całej działalności duszpasterskiej oraz dla nowego kodeksu aby fundamentalna wartość wierności została przedstawiona we właściwym świetle.

Autor poddaje też krytyce niektóre kanony Kodeksu prawa kanonicznego (1128—1131) i domaga się rewizji dotychczasowej praktyki procesów małżeńskich na szczeblu diecezjalnym. Zastanawiając się nad tym, w jaki sposób Kościół mógłby pomóc niewinnie porzuconemu współmałżonkowi, sugeruje autor szereg śmiałych rozwiązań. Niemniej śmiałe sugestie wysuwa autor względem praktyki spowiedzi odnośnie osób rozwiedzionych, które zawarły kontrakt cywilny, mają i wychowują nawet religijnie swoje dzieci i w ten sposób ustabilizowały swoje życie.

Omawiając relację między miłością małżeńską a wielkoduszną dyspozycją pragnienia i wychowania dzieci, wskazuje na sytuację społeczno-psychologiczną oraz na cały kompleks problemów moralnych związanych z świadomym i odpowiedzialnym ojcostwem i macierzyństwem. We wszystkich tych problemach autor stara się zawsze zaznaczyć to, co sobór powiedział i to czego nie powiedział, a co powinno być poddane dalszym poszukiwaniom w granicach jasno zakreślonych przez sobór.

Te dalsze poszukiwania są jak najbardziej wskazane i pożądane, jak to wynika z przypisu 14 rozdziału o małżeństwie i rodzinie.

Artykuł A. Hortelano *El cambio de estructuras socioeconomicas y su relacion con la Iglesia* (s. 333—356) jest swego rodzaju komentarzem do Konstytucji G. S., w którym autor omawia stanowisko Kościoła wobec przemian społeczno-ekonomicznych.

Struktura społeczna jest rzeczywistością bardzo aktualną w nowoczesnej socjologii, lecz jest ona równocześnie rzeczywistością zmienną i złożoną. W dzisiejszych czasach da się zauważyć pewnego rodzaju napięcie między żywotnymi wymaganiami i potrzebami współczesnego świata a aktualnymi strukturami społeczno-ekonomicznymi. Źródło tego napięcia rodzi się stąd, że te struktury nie odpowiadają aktualnym wymaganiom człowieka we współczesnym świecie. Na soborze Kościół miał między innymi okazję do wyrażenia swoich obaw względem tzw. reform strukturalnych, jednakże w żadnym wypadku nie chciał, aby jego stanowisko w tym względzie utożsamiano w jakikolwiek sposób z aktualnymi strukturami społeczno-ekonomicznymi. Kościół pozostaje zawsze transcendentny w stosunku do wszelkiego porządku struktur a poza tym Kościół rozważa życie człowieka w świetle historii zbawienia, która zawsze musi uwzględniać realizację pełnego powołania człowieka w świecie.

Następnie autor omawia najważniejsze przemiany, które wydają się najbardziej nagłe w dziedzinie społeczno-ekonomicznej i zastanawia się nad możliwością i sposobem ich przeprowadzenia. Zdaniem autora, przemiany te domagałyby się pośrednio także zmian strukturalnych Kościoła, aby mógł on być naprawdę solą ziemi i światłością świata.

J. De la Torre: *Libertad religiosa y confesionalidad del Estado* (s. 357—371). Zasadnicze zagadnienie jakie autor porusza w tym artykule można streścić następująco: czy obecna koncepcja państwa „wyznaniowego” może stanowić formę stałą, która nadal mogłaby być wyrazem relacji między państwem a Kościołem? Zdaniem autora tradycyjna forma państwa wyznaniowego jest już przeżytkiem i dlatego nasuwa się konieczność wypracowa-

nia nowej formy, której cechy charakterystyczne próbuje autor tutaj sugerować.

Artykuł Fr. X. Murphy pt. *The Moral Theologian and the Problem of Peace* (s. 385) jest nie tylko zwykłym komentarzem 5 rozdziału Konstytucji G. S., w którym omawia się pewne zasady dotyczące słusznej wojny czy obrony. W swoim studium autor idzie dalej sądząc, że najlepszym lekarstwem na zło szerzące się w dzisiejszej społeczności ludzkiej jest heroiczna miłość. Proponuje też bardziej surowe rozwiązania odnośnie do zakazu wojny, odnośnie do służby wojskowej oraz wzrostu demograficznego.

Na koniec A. Sampers, sekretarz Akademii Alfonsianskiej, daje szereg informacji z życia tej uczelni.

KS. JAN NOWAK, GNIEZNO

## II. ZAGADNIENIA TEOLOGICZNE

### Z problematyki terminologii katolickiej etyki seksualnej

Katolicka etyka seksualna, tak jak i teologia moralna, boryka się z dużymi trudnościami terminologicznymi, z tym że te ostatnie w omawianej dziedzinie są szczególnie dotkliwe. Każdy wykładający przedmioty teologiczne, a zwłaszcza piszący na te tematy, spotyka się z dużymi trudnościami w doborze odpowiednich terminów w języku polskim dla wyrażenia swej myśli<sup>1</sup>. W zakresie etyki seksualnej spowodowane to zostało następującymi przyczynami:

1. Przez wieki całe pisano i uprawiano w Polsce teologię moralną, a zwłaszcza etykę seksualną, w języku łacińskim. Wskutek tego nie wytworzyła się dostatecznie rodzima terminologia teologiczna w języku polskim. Stąd tak często odczuwa się brak terminów do wyrażenia pojęć z zakresu etyki seksualnej.

Używanie języka łacińskiego przy omawianiu zagadnień teologicznych wynikało z przekonania, że teologię najlepiej uprawiać w języku oficjalnym Kościoła, że jest on najbardziej odpowiednim narzędziem dla wyrażania myśli ludzkiej. Stosunkowo jeszcze nie tak dawno, bo na II-gim Zjeździe Teologicznym w 1923 r., na marginesie referatu o. Jacka Woronieckiego OP, uczestnicy opowiedzieli się za zachowaniem w szerokim zakresie łaciny, jako języka wykładowego w polskich zakładach teologicznych. W podobnym duchu idą także ostatnie wytyczne Episkopatu Polski, oparte na konstytucji apostołskiej *Veterum sapientia*. Wiadomą zaś jest rzeczą, że wykładanie i uprawianie teologii i filozofii w języku łacińskim było, jak wykazują niektórzy autorowie, przyczyną ubóstwa polskiej literatury teologicznej<sup>2</sup>. Psychologowie przytaczają wiele racji przemawiających za tym, że posługiwanie się językiem obcym w procesie poznania, nie pozwala na pełne

<sup>1</sup> Por. Z. Perz, *Uwagi na temat polskiej terminologii teologiczno-moralnej*, Roczniki Teol.-Kan. 13 (1966) z. 3, 27—39; J. Woroniecki, *Zagadnienie języka wykładowego teologii w Polsce*, w: *Okolo kultu mowy ojczystej*, Lwów 1925.

<sup>2</sup> Por. S. Olejnik, *Ostatnie półwiecze katolickiej myśli etycznej w Polsce*, Aten. Kapł. 58 (1959) 108 n.

zaangażowanie władz psychicznych człowieka poznającego wskutek czego jego poznanie będzie działaniem połową duszy<sup>3</sup>.

Nic więc dziwnego, że etyka seksualna wykładana po łacinie nie stanowiła dostatecznego fermentu intelektualnego, zdolnego do zainteresowania twórczego tymi zagadnieniami, co ostatecznie spowodowało brak wysiłków i dociekań w tej dziedzinie, a w konsekwencji i wystarczających rezultatów.

2. Drugą przyczyną słabego rozwoju rodzimej terminologii był często zdarzający się fakt pomijania w ogóle w programach nauczania naszych zakładów teologicznych wykładów katolickiej etyki seksualnej lub traktowanie tego przedmiotu pobieżnie i ogólnikowo. Ograniczano się często tylko do zalecenia słuchaczom, aby po otrzymaniu świeceń kapłańskich, „przy zapalonych świecach”, już jako kapłani zapoznali się sami z tymi zagadnieniami, czytając tradycyjny traktat *de sexto*. Jasną jest rzeczą, że takie przygotowanie duszpasterzy nie uwrażliwiało ich na te problemy, nie stwarzało odpowiedniego zapotrzebowania na omawianie teje problematyki w dziełach czy czasopismach fachowych. Doprowadziło to do niedostrzegania przez duchownych i świeckich całej problematyki życia seksualnego. Nawet św. Alfonso Ligori, znany skądinąd ze śmiałego stawiania problematyki, w tej dziedzinie nie stanowi wyjątku<sup>4</sup>. Wiadomo zaś, jak słuchacze wszystkich czasów przygotowują i uzupełniają to, czego nie muszą zdać w formie egzaminu, czego nie sprawdza się w należyтым czasie i w odpowiedniej formie. Dlatego cała ta dziedzina leżała jak gdyby odłogiem, poza życiem i nie była przedmiotem żywego zainteresowania ze strony zarówno teologów, jak i duszpasterzy-praktyków. Ta stagnacja przejawiała się także w tym, że nie publikowano zbyt wiele prac z zakresu katolickiej etyki seksualnej, co już wprost powodowało zastój w rozwoju odpowiedniej terminologii. Rozwój ten bowiem jest procesem spontanicznym: w miarę pisania i naukowego zajmowania się odpowiednią dziedziną tworzą się nowe terminy, pozwalające coraz doskonalej wyrazić zawile i skomplikowane tajniki myśli ludzkiej. To pomijanie zagadnień z zakresu seksuologii wynikało niejednokrotnie ze złe pojmowanej ostrożności, zalecanej skądinąd przez np. *Katechizm soboru trydenckiego*<sup>5</sup>.

Podobnie sprawę traktuje Instrukcja Świętego Oficjum z dnia 16 maja 1943 r. skierowana do spowiedników, zalecająca im by w sprawach czystości oraz grzechów jej przeciwnych byli ostrożni w formułowaniu pytań w konfesjonale, gdyż „w tych sprawach lepiej *deficere* niż *excedere cum ruinae periculo*”. Instrukcja ta zaleca, aby w przypadku wielkiej szkody penitenta lub kapłana powstrzymywać się od kompletności spowiedzi oraz od pytań skądinąd może koniecznych<sup>6</sup>. Widać więc w tym dokumencie jakieś inne, mniejsza czy słuszne, traktowanie dziedziny życia moralnego w zakresie przeżyć i nadużyć seksualnych, z czego mogło się zrodzić przekonanie, że

<sup>3</sup> Por. J. Pastuszka, *W jakim języku wyklądać filozofię w Seminarach Duchownych?*, Aten. Kapł. 21 (1928) 205.

<sup>4</sup> „Proszę tych, którzy przygotowują się do zadania spowiedników, by tego traktatu *de sexto*, jak i innego o powinności małżeńskiej nie czytali aż dopiero przed samym przyjęciem obowiązku spowiednika” (*Theologia moralis* III, 413).

<sup>5</sup> „In hac ipsa re explicanda cautus admodum sit parochus et prudens et tectis verbis rem commemorat, quae moderationem potius desiderat, quam orationis copiam. Verendum est enim, ne, dum is late atque copiose nimis explicare studet, quibus modis homines ab huius praescripto discedant, in illarum rerum sermonem incidat, unde excitandae libidinis potius materia, quam restringendae illius ratio emanare solet” (III, c. 7, q. 1).

<sup>6</sup> AAS (1943) 50.

spraw tych można nie znać tak dokładnie i należycie, jak innych z dziedziny wiedzy moralnej.

3. Trzecią wreszcie przyczyną słabego rozwoju rodzimej terminologii jest jakiś fałszywy wstyd wynikający z zajmowania się zagadnieniami będącymi przedmiotem etyki seksualnej. Wstyd ten powodował, że autorowie albo powstrzymywali się od zajmowania się tymi zagadnieniami zupełnie albo czynili to niechętnie<sup>7</sup>. Wstydlivość ta powodowała, że autorowie pisali raczej w języku obcym, najczęściej po łacinie, sądząc, że wykład w języku obcym nie będzie budził tak łatwo niewłaściwych skojarzeń. Jest to niewątpliwie słuszne z punktu widzenia psychologicznego, ale niedopuszczalne z punktu widzenia metodologicznego: poświęcono bowiem lepszą i pełniejszą znajomość omawianego przedmiotu na rzecz uniknięcia, problematycznych zresztą, niebezpieczeństw natury moralnej. Tymczasem taka „pruderia” była fałszywa, i potępiana już w starożytności chrześcijańskiej przez światło umysłu ówczesne<sup>8</sup>.

Zanim będzie można przejść do wysnucia i ustalenia pewnych praktycznych wniosków i postulatów, warto przyjrzeć się, przynajmniej najogólniej, terminom używanym obecnie w etyce seksualnej. Dla jakiegoś pobieżnego zorientowania się w tym względzie terminy te można by podzielić na dwie różne grupy, uwzględniając dwa różne aspekty:

1. w zależności od tego, co wyrażają;
2. w zależności od tego, czy są łatwiejsze lub trudniejsze do przyswojenia językowi polskiemu.

W grupie pierwszej można by widzieć następujące podgrupy terminów:

- a) terminy używane na określenie poszczególnych organów i części ciała ludzkiego związanych z funkcją rozrodczą;
- b) terminy używane na określenie funkcji narządów rozrodczych;
- c) terminy związane ściśle z wyrażaniem oceny, wartościowaniem i formułowaniem norm.

W usiłowaniach zmierzających do wypracowania rodzimej terminologii etyki seksualnej teolog moralista niewiele ma do zrobienia w pierwszej podgrupie terminów. Praca ta winna być wykonana przede wszystkim przez ludzi bardziej kompetentnych, którymi są specjaliści zajmujący się anatomią człowieka, zarówno prawidłową, jak i patologiczną. Oczywiście teolog moralista będzie czuwał, aby posługując się terminologią wypracowaną przez anatomów nie używać terminów zbyt drastycznych, jakie niekiedy mogą się zakraść do tej dziedziny wiedzy. Przyznać jednak trzeba, że poważnym opracowaniom z tej dziedziny niczego pod tym względem nie można zarzucić<sup>9</sup>.

Nieco inaczej przedstawia się rzecz z terminami podgrupy drugiej, a więc używanymi do określania funkcji poszczególnych organów rozrodczych. Korzystając z dorobku medycyny, anatomii i fizjologii należy zachować szczególną ostrożność, zwłaszcza tam gdzie chodzi o delikatną sprawę wykazywania tego co jest i co nie jest naturalne, normalne i prawidłowe: tego co jest i nie jest szkodliwe. Doświadczenie bowiem uczy, że wiele procesów w tej dziedzinie życia nie zawsze było należycie opisanych, klasyfikowanych

<sup>7</sup> „Teraz rozpoczynam niechętnie pisać o tej materii, której samo imię myśl ludzką burzy...” (św. Alfons Liguori, *Theologia moralis* III, 413).

<sup>8</sup> „Neque vero nobis turpe est ad auditorum utilitatem nominare partes in quibus fit fetus conceptio, quae quidem Deus fabricare non puduit” (Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, lib. II cap. X — PG 8, 507); por. *Tamże*, lib. II, cap. VI — PG 8, 454—455.

<sup>9</sup> Por. *Seksuologia*, pod red. H. Giese, w tłum. pol., Warszawa 1959.

oraz ocenianych zarówno ze strony fizjologów, jak i seksuologów. W tej więc dziedzinie jest wiele do zrobienia przez zajmujących się katolicką etyką seksualną.

Wreszcie trzecia podgrupa terminów właściwa jest wyłącznie etyce seksualnej: opracowanie terminów tej podgrupy leży wyłącznie w kompetencji etyków i teologów moralistów. Wszelkie zapożyczenia terminologiczne w tym względzie muszą być bardzo starannie weryfikowane i z dużą dozą ostrożności przyswajane. W tym też zakresie i w tej dziedzinie leży właściwe zadanie moralistów.

Wyróżnienie drugiej grupy terminów oparte jest na łatwo stwierdzalnym fakcie, a mianowicie na praktyce, która uczy, że istnieją pewne terminy polskie, które dokładnie oddają treść swoich obcojęzycznych odpowiedników inne zaś czynią to mniej odpowiednio i mniej dokładnie. Istnieje jednak w seksuologii wiele terminów obcych, zwłaszcza łacińskich, które w języku polskim nie mają zupełnie lub prawie zupełnie należytych odpowiedników.

Dla ilustracji do grupy takich terminów należą np.:

*amplexus reservatus* — ?

*bestialitas* — ?

*fornicatio* — ?, porubstwo, nierząd lubieżny, wolna miłość?

*misogamia* — wstręt do stanu małżeńskiego

*transvestiarismus* — skłonność do ubierania się w szaty płci odmiennej.

Z przedstawionego stanu rzeczy należałoby chyba wyprowadzić następujące wnioski i propozycje pod adresem teologów moralistów i zajmujących się etyką seksualną:

1. należy pisać i wykladać katolicką etykę seksualną w języku rodzimym, po polsku. Trudności i niepowodzenia mogą być duże, niemniej jest to jedyna droga prowadząca do poprawy obecnego stanu rzeczy istniejącego w tym względzie. W szczególności pozwoli to na:

a) łatwiejsze zrozumienie wykładanych problemów, w procesie bowiem poznawczym używanie języka ojczystego, bardzo dobrze znanego, ułatwia znalezienie odpowiedniej formy dla myśli i ożywia i wzbogaca skojarzenia intelektualne<sup>10</sup>. W rezultacie pozwoli to na uniknięcie bardzo niebezpiecznego rozdziwisku, jaki może zaistnieć między ideami wziętymi z życia, a tym co słuchacze lub czytelnicy wyniosą z wykładów lub lektury w języku obcym. Trzeba by było wtedy wiele dodatkowego wysiłku, by nowe wiadomości i pojęcia zestawiać ze starymi, a na taki wysiłek słuchacz lub czytelnik nie zawsze się zdobędzie. Trzeba mu to więc ułatwić i treść przedkładać w formie jak najbardziej przystępnej co do strony językowej, a więc konkretnie w języku polskim.

Najważniejsze to to, że pozwoli to na stopniową poprawę sytuacji w zakresie tworzenia właściwych terminów polskich odpowiednich do oddania w pełni treści pojęć, którymi posługuje się katolicka etyka seksualna.

b) na osiągnięcie lepszej komunikatywności myśli. Taką zaś komunikatywność zapewnia wykład lub treść pisana w języku ojczystym.

c) pozwoli to na nauczenie słuchaczy, w większości wypadków duszpasterzy, choć nie są oni jedynymi zainteresowanymi w poznaniu katolickiej etyki seksualnej, używania odpowiedniego słownictwa oraz należytego sposobu wyrażania swych myśli na ambonie i w konfesjonale. Chodzi bowiem zwłaszcza o to, aby uniknąć z jednej strony przesadnej pruderii, z drugiej zaś, aby wyrobić sobie pełną kulturę delikatności i odpowiedni szacunek dla spraw seksualnych.

d) pozwoli to na wzięcie udziału we współczesnym ruchu piśmienniczym

<sup>10</sup> Por. J. Pastuszka, *dz. cyt.*, 207.

katolicką, ujętą w formuły łacińskie dla wielu martwe, a współczesną myślą w tym zakresie w Polsce. Pozwoli na usunięcie przegrody „...między myślą filozoficzną mającą swój wyraz w językach nowożytnych”<sup>11</sup>.

2. Należałoby unikać przesadnego tworzenia terminów nowych. Jeśli można sięgać śmiało do dawnych pisarzy, jak to radził ongiś ks. Wilanowski<sup>12</sup>, to jednak należałoby pamiętać, aby nie przyswajając niezrozumiałych archaizmów, które mogą razić współczesnego człowieka. W wielu przypadkach zajdzie potrzeba przyswojenia językowi polskiemu, zwłaszcza teologicznemu, terminów obcych. Jest to zupełnie naturalne w rozwoju mowy żywej. Należy jednak unikać przesady zarówno w przyjmowaniu zbyt pochopnym, jak i w jakimś puryzmie językowym. Zawsze jednak należy kierować się chęcią tworzenia terminów rodzimych, byleby odpowiednio i szczególnie dobranych. Kwestia takiej preferencji nie ulega chyba żadnej wątpliwości.

3. Należy zachować należytą ostrożność w przyswajaniu terminologii wypracowanej przez seksuologów świeckich ze względu na niebezpieczeństwo przemycenia nieodpowiednich treści, zwłaszcza w dziedzinie pojęć zawierających wartościowanie i wskazania normatywne. O konieczności takiej ostrożności mówił niegdyś bardzo ciekawie ks. Lutosławski na II Zjeździe Teologicznym w 1923 r., mając na myśli oczywiście terminologię teologiczną w ogóle<sup>13</sup>:

Na wspomnianym zjeździe, celem zaradzenia ewentualnym trudnościom, proponowano dwie rzeczy:

- a) zaprowadzić w jakimś czasopiśmie rubryki zapytań w sprawie terminologii polskiej,
- b) stworzyć przy Związku Teologicznym Polskim specjalną sekcję, która by zajęła się wypracowaniem polskiej terminologii teologicznej.

Jak wiadomo realizacji doczekał się, przynajmniej w pewnej formie, jedynie postulat pierwszy, a mianowicie w postaci „*Terminologii teologicznomoralnej* (łacińsko-polskiej)” opracowanej przez ks. prof. A. Borowskiego i opublikowanej na łamach „Ateneum Kapiańskiego” w latach 1946—1950. Terminologia ta zawiera oczywiście także terminy z zakresu katolickiej etyki seksualnej i stanowi cenną podręczną pomoc. Postulat zaś drugi, w gruncie rzeczy nierealny, nie mógł zostać i nie został zrealizowany.

W międzyczasie ukazały się prace ks. kard. K. Wojtyły<sup>14</sup> i ks. prof. S. Olejnika<sup>15</sup>, stanowiące poważny dorobek, także w zakresie polskiej terminologii z zakresu etyki seksualnej.

Nie znaczy to jednak, że zrobiono już wszystko. Dochodzą wszak nowe problemy, wyodrębnia się nowe zjawiska, rodzą się nowe pojęcia — dla wyrażenia ich potrzeba odpowiednich terminów polskich. Trzeba więc je tworzyć ciągle w miarę narastania potrzeb, by sprostać zadaniom jakie stoją przed katolicką etyką seksualną.

KS: FRANCISZEK GRENIUK, LUBLIN

<sup>11</sup> J. Woroniecki, *dz. cyt.*, Pamiętnik II Zjazdu Teol., 72.

<sup>12</sup> *Tamże*, 79.

<sup>13</sup> *Tamże*.

<sup>14</sup> *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960, wyd. 2, Kraków 1962.

<sup>15</sup> *Katolicka etyka seksualna*, Warszawa 1966.