

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 38/4, 135-153

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I SPRAWOZDANIA. 1 Drugi kongres moralistów włoskich. 2. Problematyka teologicznomoralna w krakowskim ośrodku naukowym. II. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Problematyka teologicznomoralna w papieskich dokumentach posoborowych. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Uwzględnienie etycznej myśli soboru w teologii moralnej. 2. Z dyskusji nad prawem naturalnym. 3. Wyczulenie sumienia na sprawy społeczne¹.

I. SPRAWOZDANIA

1. Drugi kongres moralistów włoskich

Jak ważnym dla życia współczesnego człowieka stała się problematyka wolności świadczy fakt mnożących się publikacji i dyskusji na ten temat. Zagadnieniu wolności poświęcili również moralisci włoscy swój drugi ogólnokrajowy kongres, który się odbył w dniach 16—19 kwietnia br. w Asyżu².

Czas i miejsce II kongresu nie były wybrane przypadkowo; świadczy o tym ostatni komunikat rozesłany do uczestników przez sekretarza Towarzystwa Moralistów Włoskich D. Mongillo OP, w którym czytamy: „Bóg żyjący odwiecznie w fakcie realnej i tajemniczej śmierci Jezusa przez moc Ducha św. wyzwała nas zawsze od śmierci grzechu. Po zwycięstwie Jezusa w misterium paschalnym, żyjemy już nowym życiem, wszystkie rzeczy czyniąc nowymi, przygotowujemy się do przeżycia wspólnie prawdy, które odbędzie się w mieście św. Franciszka (człowieka prawdziwie wolnego!) w Asyżu³. Nie tylko miejsce i czas, ale i cała „oprawa” kongresu (filmy, jakie zostały wyświetlone dla uczestników oraz wizyty u grobu św. Franciszka) wpływała bez wątpienia pozytywnie tak na przemyślenie jak i na przeżycie problemu wolności.

Warto zaznaczyć, że choć tematyka referatów i grup specjalnych była bardzo szeroka, nie pretendowała jednak do wyczerpania rozległego terenu wolności, raczej ograniczona została tylko do psychologii wolności i refleksji biblijno-teologicznych.

W pierwszym dniu wygłoszono dwa referaty przygotowane przez fachowców świeckich. Mario Rossi, psycholog z Rzymu, mówił na temat: *Uwarun-*

¹ Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan Pryszynt, Warszawa.

² Pierwszy odbył się w Neapolu w 1966, na którym zostało założone Towarzystwo Teologów Moralistów Włoskich, które obecnie liczy ponad 250 członków spośród samych profesorów moralistów.

kowanie psychiczne w przestrzeni mojego ja, zaś Eleonora d'A Trevi, psychiatra też z Rzymu, na temat: *Wolność jako cel psychologiczny człowieka*.

Rossi w swoim referacie usiłował ukazać wzajemne zależności między dokonywanymi się zmianami we współczesnym świecie a psychiką człowieka. Mówiąc o wolności musimy być świadomi tych uwarunkowań, zależności i konfliktów z nich wynikających. Człowiek stając często ze swoimi ideałami wobec obcych im (ideałom) struktur musi toczyć wewnętrzną i zewnętrzną walkę. W tej sytuacji nie może być mowy o wolności bez jedności i zwartości „naszego wnętrza”. Jedność zaś, wg autora referatu, można osiągnąć tylko dzięki dynamice miłości, której przedmiot znajduje się w zasięgu naszych rąk i jak ewangeliczny Samarytanin czeka na nas.

Referat Eleonory d'A Trevi o wolności jako celu psychologicznym człowieka, oparty w swych założeniach na psychoanalizie Freuda, był bardziej kontrowersyjnym. Teologów moralistów, zwłaszcza dziś po tylu dyskusjach na temat roli freudyzmu, musiało zaskoczyć choćby takie stwierdzenie: „Freud — to wielki nauczyciel moralności”, dodajmy: być może widzianej od strony psychiatry? Moralności, w której niezbyt wyraźnie odróżnia się np. stan człowieka zdrowego od świętego, stan normalny psychicznie i anomalie natury moralnej, czy wreszcie normy obiektywne i ich subiektywne funkcjonowanie. Te właśnie zastrzeżenia były przedmiotem dyskusji. Godna chyba odnotowania jest różnica, jaka zdaniem prelegenta zachodzi między człowiekiem zdrowym a świętym: pierwszy to człowiek „dla siebie”, natomiast święty to człowiek „dla innych”.

Drugi dzień obrad poświęcony był zasadniczo refleksjom biblijno-teologicznym na temat wolności. J. Fuchs SJ w swym referacie *O wolności fundamentalnej* po przeprowadzeniu analizy takich pojęć jak: *liberum arbitrium*, z którym związana jest wolność psychologiczna, wolności moralnej, której rezultatem jest człowiek doskonały moralnie oraz wolności chrześcijańskiej, która stanowi o istocie człowieka duchowego rozwinął swój temat w 4-ch punktach: wolność fundamentalna a osoba ludzka, wolność fundamentalna a wolność wyboru, wolność fundamentalna a sumienie i wolność fundamentalna a łaska. Istotne zagadnienie jednak w tej problematyce stanowi wolność fundamentalna. Jak wynika już z samych dystynkcji Fuchsa jest ona czym innym niż wolność wyboru. Wolność psychologiczna, pozwala człowiekowi zdeterminować jednostkowe czyny moralne, natomiast wolność fundamentalna dosięga samej ich głębi, jej główną funkcją jest określenie „fundamentalne” miejsca człowieka w świecie i w społeczeństwie, określenie jego podstawowego stosunku do Boga, innych ludzi, do siebie. Wg Fuchsa bardziej niż wolność psychologiczna (teren badań psychologów) wolność fundamentalna, niedostępna dla studiów psychologicznych, jest źródłem wartości i aktywności moralnej człowieka.

Wolność a grzech to kolejny referat kongresu, który wygłosił D. Eraldo Quarello, salezjanin z Rzymu. W oparciu o poprzednie referaty rozwinął swoją myśl w dwóch częściach, zajmując się perspektywą wolności psychologicznej wyboru i perspektywą wolności fundamentalnej. Określenie stosunku między wyborem fundamentalnym (*scelta fondamentale*) a przedmiotem czyli materią grzechu pozwoliła mu na sformułowanie dwóch zasadniczych pytań w tym zagadnieniu: 1. Czy może się zdarzyć, że przedmiot małej „materii” przeżywany z postawą całkowitej opozycji wobec Boga jest grzechem? 2. Czy może mieć miejsce sytuacja odwrotna, że *materia gravis* przeżywana bez uwagi i zgody woli, bez wniknięcia w podstawową orientację człowieka, która odnosi czyn do Boga, w rzeczywistości może nie być wcale grzechem? Wg Quarello na drugą z możliwości istnieją dwa typy odpowiedzi. 1. Ponieważ *l'opzione fondamentale* przenika do głębi osobowości stopniowo i powoli, można przyjąć, że pewne peryferie naszej inteligencji i woli nie są całkowicie przez nią objęte. Stąd czyn dokonany w takim sta-

nie nie niszczy przyjaźni z Bogiem i nie pozbawia łaski uświęcającej. 2. Możemy też szukać tłumaczenia ze strony stopnia intensywności w samej *l'opzione fondamentale*, która aż do momentu całkowitego „zakorzenienia” w naszym „ja” pozwala nam oscylować i zmieniać postawę wobec Boga w trudnych sytuacjach życia. To drugie tłumaczenie, wg autora, wyjaśnia lepiej dlaczego człowiek może dokonać raz wyboru definitywnego i nieodwołalnego, lecz o różnym stopniu nieodwołalności, co pozwala mu np. przed śmiercią zmienić swoją *l'opzione fondamentale*.

Fr. Wattoni z uniwersytetu rzymskiego w swoim referacie pt. *Prawda was wyzwoli* (Jn. 8, 32) podkreślił moment polityczno-społeczny wolności, opierając swą tezę na zasadzie Arystotelesa, wg którego „nie ma mowy o wolności bez prawdziwego i realnego udziału w rządzeniu społeczeństwem”. Oczywiście, wolność chrześcijańska, której fundamenty zostały ukazane w kazaniu na górze i w Wieczerniku, przewycięża wiele konfliktów wolności w płaszczyźnie społeczno-politycznej.

Ostatnie dwa referaty w drugim dniu obrad należy tylko odnotować dla całości tematyki. F. Federici, prof. liturgiki na Anselmianum w Rzymie, mówił na temat *Liturgia środowiskiem wolności* i Valenziano z uniwersytetu z Genui na temat: *Wolność a konstytucja osobowości*.

Trzeci dzień obrad przeznaczony był całkowicie na prace w grupach specjalnych i na sprawozdanie plenarne z tych prac. Tematyka 6 grup (każdą grupą kierowało dwóch profesorów) była następująca: 1. wolność — *opzione fondamentale* 2. temat wolności w nauczaniu moralnym 3. perspektywy biblijne wolności 4. wolność chrześcijańska, 5. wolność a wierność — w kierunku filozofii wolności konkretnej 6. wolność i wolności.

W ostatnim dniu kongresu były jeszcze dwa referaty: przewodniczącego Tow. Moralistów Włoskich D. Tullio Goffi pt. *Nauczanie moralne jako świadectwo wolności* i A. Valsecchi pt. *Nowe prawo wolności*.

Pierwszy miał charakter wyraźnie postulatyczny: nauczanie moralne po soborze powinno bardziej uwzględniać problematykę wolności wraz z jej konkretnymi aplikacjami w praktyce życia. Moralność autentycznie chrześcijańska winna być istotnie moralnością paschalną i sakramentalną. Należy starać się o danie pełnej i krytycznej wizji życia z wykorzystaniem socjologiczno-psychologicznych danych. Miejsce teologii moralnej jest między przeszłością a przyszłością. Moralista musi być zarazem nauczycielem tradycji i prorokiem przyszłości. Może wszystkiego nie wiedzieć, ale musi być tego świadom i zawsze odczuwać potrzebę syntezy całej rzeczywistości. Nauczanie moralne musi uświadomić wolność osobową tych, których się uczy. Nie można zapominać o naukowej metodzie poszukiwań i wykładów, uwzględniającej dane tradycji i historii oraz „dane” człowieka, do którego dziś kierujemy słowo Boże.

Autor drugiego referatu, o nowym prawie wolności pisał pracę doktorską na Gregorianum u van Roo pt. *Prawo nowe chrześcijanina wg św. Tomasza*.

Referat, który nie był streszczeniem pracy, poprzestał tylko na zagadnieniu wolności, nie ograniczając się zresztą do doktryny Akwinaty. Nowe prawo zasadza się przede wszystkim na łasce Ducha św. jako czynnika normatywnym, wewnętrznym. Przykazania nie są niczym innym jak tylko zewnętrznym wyrażeniem wewnętrznego prawa łaski. Z tego to względu, wg autora, nowe prawo jest rzeczywiście prawem wolności i ducha, a nie niewoli i litery. Ukazał też autor aplikacje do teologii moralnej posoborowej.

Wydaje się jednak, że szczytem kongresu było przemówienie końcowe kardynała-prefekta Kongregacji dla Seminariorów G. Garrone pt. *Teologia moralna w Kościele i w świecie*. Kardynał na początku powiedział, że teologia biblijna jest dziś spokojna, a jej rozwój zapewniony dzięki wypracowa-

nym metodom pozwala na optymistyczne patrzenie w przyszłość. Teologia dogmatyczna odszukuje powoli swoje drogi w świetle dokumentów soborowych, natomiast teologia moralna jest nauką, która dotychczas drzemie, dla której w przeszłości było wszystko jasne, nie czyniąc żadnego kroku naprzód, pozostała daleko w tyle nie tylko za innymi naukami, ale i za samym życiem. Odczuwamy potrzebę postępu teologii moralnej, a nie powtarzania formuł poprzedników, rozwijania ich zasad w nowych warunkach, a nie tylko przyjmowania ich aplikacji konkretnych. Należy, wg kardynała, wrócić do autentycznych źródeł Objawienia i Tradycji, historii i liturgii Kościoła współpracując zarazem nową metodą ujmowania życia moralnego człowieka naszych czasów. Nie możemy mówić tylko o samych obowiązkach życia chrześcijańskiego i to jeszcze w sposób niezrozumiały dla współczesnego człowieka. Chrześcijanin wprowadzony tylko do biernego pełnienia obowiązków i ślepego posłuszeństwa jest żalną karykaturą. Nauczanie więc moralne winno odbywać się na sposób ciągłej komunikacji między profesorem a studentem. Kardynał zakończył swe przemówienie wzywając moralistów do odwagi poszukiwać nowych perspektyw życia moralnego w wierności nauce Kościoła, do odnowy metod samego nauczania moralnego, oraz odwagi przyznania się otwarcie, że teologia moralna jest dziś nauką opóźnioną w rozwoju.

Atmosfera ogólna kongresu była bardzo autentycznie poszukująca, o perspektywach otwartych, pełnej wizji antropologicznej człowieka w czasie i przestrzeni, postulująca często potrzebę współpracy z innymi dziedzinami nauk o człowieku. Na ostatnim posiedzeniu był też dyskutowany problem specjalnego czasopisma poświęconego teologii moralnej. Omawiano sprawę publikacji własnych moralistów włoskich oraz współpracy z innymi kongresami teologów moralistów.

Temat następnego kongresu, który odbędzie się za dwa lata, został ogólnie określony: *Magisterium Kościoła*.

O. WŁADYSŁAW KACZYŃSKI OP, RZYM

2. Problematyka teologicznomoralna w krakowskim ośrodku naukowym

Krakowski ośrodek myśli teologicznej, kontynuujący naukowe tradycje Jagiellońskiej Almae Matris, w drugim roku posoborowym (1967) obok innych zajmował się także problematyką teologicznomoralną. Była ona omawiana i pogłębiania na posiedzeniach sekcji dogmatyczno-moralnej Polskiego Towarzystwa Teologicznego oraz na spotkaniach wykładowców etyki katolickiej seminariów duchownych i zakonnych instytutów teologicznych Krakowa i okolic pod przewodnictwem ks. kardynała K. Wojtyły.

W ramach sekcji dogmatyczno-moralnej Polskiego Towarzystwa Teologicznego wygłoszono i przedyskutowano trzy referaty interesujące moralistów. Dwa z nich tylko częściowo miały związek z problematyką teologicznomoralną. Natomiast trzeci dotyczył jej bezpośrednio.

Ks. dr Kazimierz Hoła przedstawił *Zagadnienia kontrowersyjne w teologicznej nauce o sakramencie namaszczenia chorych* wysuwając wiele ciekawych i nieobojętnych etyce katolickiej wniosków i propozycji. Jego zdaniem, namaszczenie chorych posiada dwoisty charakter: w pewnych sytuacjach działa jako sakrament umarłych, w innych zaś jako sakrament żywych. Względna niepowtarzalność i możliwość częściowo bezowocnego przyjęcia tego sakramentu przemawiają za jego odżywianiem. Będąca obecnie w użyciu łacińska forma namaszczenia chorych nieadekwatnie wyraża skutki tego sakramentu. Postanowienia Konstytucji *O Liturgii Świętej* otwierają możliwość dokonania

w niej zmian po linii doskonalszego i jaśniejszego wyrażenia jego skutków. Szafowanie sakramentu pokuty przed namaszczeniem chorych, jak to ma miejsce obecnie, nie wydaje się być koniecznym, gdyż już samo namaszczenie ma moc odpuszczania wszystkich grzechów. Spodziewać się zatem można, że postanowienia Konstytucji soborowej O *Liturгии Świętej* polecające ułożyć obrzęd osobno udzielanego namaszczenia chorych pozwolą w przyszłości szafować ten Sakrament najczęściej bez uprzedniego udzielania sakramentu pokuty.

Także wypowiedzi o. dr Romualda Kosteckiego OP zawarte w referacie *Możliwość zbawienia niewierzących według Vaticanum II* były przedmiotem zainteresowania moralistów, zwłaszcza odpowiedź na pytanie: w jaki sposób niewierni, nie znając Boga, źródła łaski zbawczej, mogą otrzymać łaskę uświęcającą, będącą warunkiem zbawienia. Referent wziął pod uwagę powszechną i zbawczą wolę Bożą oraz psychologię człowieka. Bóg podchodzi do człowieka z łaską zbawczą, zapraszając go niejako do siebie już w początkach jego życia ludzkiego, tzn. w chwili przyjścia do używania rozumu. Jest to czas decydujący. Wtedy to człowiek albo zwraca się do Boga i zostaje usprawiedliwiony przez łaskę, albo od Niego oddala się przez grzech. Zwrot do Boga dokonuje się przez wybór dobra szlachetnego, czyli przez chcenie tego, co przedmiotowo dobre i dlatego, że to jest dobre; albo przez odwrócenie się od czegoś co jest moralnie złe i dlatego, że jest moralnie złe. Chcenie i optowanie na rzecz dobra szlachetnego jest *implicite* chceniem Boga samego, bo ono w całej pełni urzeczywistnia się w Bogu. Absolutnie rzecz biorąc, nie jest rzeczą konieczną zdawać sobie sprawę, że to co się uważa za dobre jest Bogiem. Chcenie dobra szlachetnego jest aktem życiowym, w którym mieści się nieświadomie chcenie Boga. Przez to chcenie poznaje się Boga życiowo, nie konceptualnie lecz wolitywnie. Nie ma w tym sprzeczności, by nie znając Boga konceptualnie, a nawet mając o Nim błędne pojęcia, chcieć Go jednak uznać życiowo.

Wiadomo, że Bóg pragnie zbawić wszystkich i nie szczędzi Swjej pomocy także tym, którzy bez własnej winy nie doszli do poznania Boga, a usiłują wieść życie uczciwe, wspomagając ich łaskami uczynkowymi, przygotowując ich do usprawiedliwienia. Jeśli są tym łaskom wierni i pod ich działaniem robią wszystko co jest w ich mocy, Bóg daje im łaskę uświęcającą, pod wpływem której dokonuje się wewnętrzny proces usprawiedliwienia, czyli oczyszczenie z grzechu pierworodnego. Obok łaski uświęcającej Stwórca wnosi do ich duszy gotowość spełnienia wszystkiego, czego On zażąda oraz cnotę wiary, czyli zdolność i gotowość uwierzenia wszystkiemu co powie ludzkości.

Celem referatu ks. dr Henryka Wencła *Zagadnienie metody teologii moralnej na tle dokumentów Vaticanum II i niektórych przemówień papieża Pawła VI* była próba wykazania, że *aggiornamento* w teologii moralnej nie polega jedynie na zmianie języka i przyswojeniu przez nią współczesnej problematyki. Jest to także wyjście poza metodę dedukcyjną, która dotychczas dominowała w etyce katolickiej i sprawiała, że ta dyscyplina była bardziej filozofią praktyczną z teologicznymi implikacjami niż teologią.

Nieadekwatność dedukcji filozoficznej metody w odniesieniu do treści teologicznomoralnej objawienia jest widoczna w tym, że Pismo św. będąc księgą własną społeczności kościelnej nie może być należycie zrozumiane przez ludzi żyjących na zewnątrz tej społeczności. I temu właśnie była winna dedukcja.

Zdaniem ks. Wencła, moralista musi posługiwać się wiarą, która jest kościelnym sposobem myślenia. To myślenie dotyczyć musi nie tylko przyjęcia przesłanek objawionych, ale i samego procesu poznawczego oraz wnioskowania. I tu zjawia się problem charyzmatów w pracy teologa. Ta praca jednak nie może być wysiłkiem indywidualnym, realizowanym w oderwaniu od

kościelnego życia społecznego. W tej społeczności kościelnej Ducha św. zachowuje prawdę. Stąd przyjąć należy, że ona posiada i prawdziwe prawa moralne. Moralista zaś może je wykryć będąc związanym z tą społecznością, co suponuje metodę indukcyjną w teologii moralnej.

Konkluzja autora jest następująca: teologia moralna nie może się obejść bez implikacji filozoficznych, ale też nie może być odwrotnie, gdyż teologia nie może być filozofią posługującą się przesłankami objawionymi.

Te śmiałe postulaty metodologiczne ks. dr Wencła wywołały ożywioną dyskusję. Choć wymagają one głębszego studium, nie mogą być niezauważone i brane pod uwagę przez teologów-moralistów posoborowych.

Natomiast na spotkaniach profesorów i wykładowców teologii moralnej środowiska krakowskiego, których w roku sprawozdawczym było kilka, dyskutowano problematykę odnoszącą się do moralnych podstaw życia małżeńskiego. Wprowadzenie do dyskusji dawali m. in.: ks. dr Juliusz Turowicz oraz o. Karol Meissner OSB. Wynikiem dyskusji jest *Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego* liczące wraz z przypisami 48 stron maszynopisu. W *Uzasadnieniu* owym wyłożone zostało stanowisko zespołu teologicznomoralnego środowiska krakowskiego wobec ujawnionych opinii publicznej raportów tzw. większości i mniejszości Komisji Papieskiej obradującej w czerwcu 1966 nad problemem regulacji urodzin, wyrażających stanowisko ekspertów tej Komisji.

Całość *Uzasadnienia* składa się z pięciu części. Część pierwsza traktuje o prawie naturalnym jako podstawie zakazu antykoncepcji, na której opiera się w swych wypowiedziach Urząd Nauczycielski Kościoła. Po skrótowym wyłożeniu stanowiska, jak się wyraża *Uzasadnienie* "zwolenników dopuszczalności antykoncepcji" i „ortodoksyjnej grupy moralistów”, po subtelnych rozważaniach natury ogólnej, na podstawie oficjalnych wypowiedzi Kościoła zawartych w *Casti Connubii* Piusa XI, *Allocutio ad Obstetrices* Piusa XII, *Mater et Magistra* Jana XXIII oraz innych wypowiedzi a także całego szeregu deklaracji biskupów autorzy *Uzasadnienia* przyjmują następujące wnioski:

„1. Kościół w oficjalnym swoim nauczaniu potępia antykoncepcję jako postępowanie moralnie złe i niedopuszczalne.

2. Nauka Kościoła bezpośrednio na ten temat jest nauką stałą od Piusa XI aż po Pawła VI, który jej nie odwołał ani nie poddał w wątpliwość.

3. Zakaz moralny antykoncepcji uważa Kościół za normę obiektywną, opartą na naturze, niezmienną, obowiązującą wszystkich ludzi, nie zaś tylko katolików”.

Na pytanie: czy jest to zwyczajne nauczanie Kościoła, nie można jednak dać twierdzącej odpowiedzi wobec faktu powołania Papieskiej Komisji, choć stanowi normę doktrynalną, obowiązującą teologa-moralistę w jego badaniach a tym bardziej duszpasterzy w praktyce sprawowania sakramentu pokuty oraz w nauczaniu.

Argumentację uzasadniającą ze strony Kościoła moralny zakaz antykoncepcji zawiera część druga *Uzasadnienia*. Opiera się ona założeniach wynikających z ujęcia osoby ludzkiej, jej godności i rozwoju, miłości małżeńskiej i dobra rodziny oraz równości mężczyzny i kobiety w dziedzinie małżeństwa, a także następstw grzechu pierworodnego.

Część trzecia i czwarta *Uzasadnienia* dotyczy odpowiedzialnego rodzicielstwa i dróg jego rozwiązania. Szczególnie interesujące są wywody dotyczące rozwiązania odpowiedniego rodzicielstwa. Obejmują bowiem uwagi lekarskie oraz uwagi związane z analizą moralną przedmiotu.

Ostatnia wreszcie część obejmuje problemy duszpasterskie wskazania wychowawcze, i uwagi o roli laikatu w przekazywaniu i aplikowaniu katolickiej etyki małżeńskiej.

Na zakończenie warto dodać, że wypracowane przez teologów-moralistów środowiska krakowskiego *Votum* wręczone Ojcu św. Pawłowi VI przez ks. kard. K. Wojtyłę, oparte jest na wypowiedziach *magisterium Ecclesiae* oraz na bogatej najnowszej literaturze, dotyczącej tego zagadnienia z różnych dziedzin.

KS. JAN KOWALSKI, KRAKÓW — CZĘSTOCHOWA

II. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Problematyka teologicznomoralna w papieskich dokumentach posoborowych

Przeżywamy okres posoborowy. Zarysowują się kierunki realizacji wielu spraw, klarują i dalej fermentują problemy, które analizowano czy tylko zasygnalizowano na Vaticanum II. Dla ich wskazania zwrócimy uwagę na tak czuły instrument życia kościelnego, a przy tym tak doniosły w swoim charakterze doktrynalnym, jakim są wypowiedzi *magisterium ordinarium* Stolicy Apostolskiej. Trudno w kilku słowach charakteryzować ich treść, nie narażając się równocześnie na jej spłylenie. Niejednokrotnie są to jakby traktaciki, znamienne wielką obfitością myśli oraz ściślością małych syntez. Poprzestaniemy więc na wskazaniu ogólnego ich tematu, aby ułatwić zainteresowanym dotarcie do tych cennych pokładów nauki katolickiej. Podany tu przegląd obejmuje czas od zakończenia soboru do końca 1967 r.

W tym okresie teologów zainteresuje przede wszystkim przemówienie Ojca św. Pawła VI do uczestników międzynarodowego zjazdu odbytego w Rzymie na temat teologii w dobie posoborowej. (*Libentissimo sane*, 1. X. 1966, AAS 58(1966)889—896). Dotyka ono w ogóle zagadnienia teologii, a w szczególności relacji między teologią a magisterium Kościoła. O teologii posoborowej papież pisze również w liście *Cum iam appropinquet* z dnia 21. IX. 1966 r. (AAS 58(1966)877—881), skierowanym do kard. J. Pizzardo, Prefekta Kongregacji Studiów i Uniwersytetów, w czasie trwania wspomnianego kongresu rzymskiego. Na temat praktycznego głoszenia nauki Chrystusowej Ojciec św. wypowiada się bardzo wnikliwie w alokucji do moderatorów odpowiednich instytucji, którzy wzięli udział w konferencji episkopatu włoskiego odbytej w Rzymie (*Salutiamo*, dnia 8. VII. 1967, AAS 59(1967)798—801).

Zagadnieniu moralności współczesnej poświęca papież obszerną wzmiankę w alokucji do biskupów włoskich w czasie drugiej sesji episkopatu po zakończeniu soboru, wygłoszonej w dniu 7. IV. 1967 (*Sono davanti*, AAS 59(1967) 404—410). Omówienie stosunku człowieka do Boga, a więc zagadnienia fundamentalnego dla moralności, spotykamy w radiowym przemówieniu papieża, skierowanym dnia 22. XII. 1966 r. do katolików i wszystkich ludzi, z okazji nadchodzącej uroczystości Bożego Narodzenia (*Noi vogliamo*, AAS 59(1967) 75—79). Szczytem moralności chrześcijańskiej jest świętość. W tej kwestii ważną wypowiedź Ojca św. znajdujemy w homilii *Un santo* z dnia 29. X. 1957 (AAS 59(1967)1018—1022).

Jest rzeczą zrozumiałą, że Paweł VI przy licznych okazjach podejmuje problematykę soboru, naświetlając wszechstronnie najważniejsze jej punkty. Z kwestii najbardziej zasadniczych porusza on przede wszystkim stosunek Kościoła do świata i spraw ludzkich, problem cywilizacji chrześcijańskiej oraz zagadnienie stosunku *civitas Dei* i *civitas mundi*. Myśl o tym przewija się w kilku ważnych przemówieniach, poczynawszy od homilii wygłoszonej do ojców soboru na ostatniej publicznej sesji, a więc wiążącej się z zakończeniem

soboru (dnia 7. XII. 1965, *Hodie Concilium*, AAS 58(1966)55—59), przez alokucję do korpusu dyplomatycznego przy Watykanie (*Cette sainte nuit*, dnia 25. XII. 1965, AAS 58(1966)83—87), wygłoszoną w odpowiedzi na przedłożone życzenia świąteczne, i drugą alokucję skierowaną do tych samych adresatów przy okazji składania życzeń noworocznych (*Permettez-Nous*, 8. I. 1966, AAS 58(1966)141—146). Podobną treść zawiera analogiczne przemówienie w roku następnym (*L'hommage collectif*, dnia 7. I. 1967, AAS 59(1967)71—75). Jak w konstytucji *Gaudium et Spes* i innych dokumentach soborowych mamy tu podstawowe dyrektywy dla reorientacji dotychczasowego spojrzenia na wiele kwestii moralnych, dla ich organicznego włączenia w sprawę czysto ziemskie, przy zachowaniu specyficzności interpretacji chrześcijańskiej. Na tej samej linii stoją wypowiedzi papieża na rzecz pokoju światowego w alokucji wygłoszonej do wypnych zgromadzonych na placu św. Piotra w Rzymie (*Fratelli, figli*, 4. X. 1966, AAS 58(1966)898—901) oraz w piśmie *Ci rivolghiamo* z dnia 8. XII. 1967 (AAS 59(1967)1097—1102) skierowanym do „wszystkich ludzi dobrej woli”. Dla moralistów interesująca jest tu sprawa „wychowania dla pokoju” i chrześcijańskie zrozumienie tego palącego zagadnienia współczesności.

Podstawowym dokumentem Kościoła w najważniejszych sprawach współczesnego świata jest posoborowa encyklika *Populorum progressio*, wydana w dniu 26. III. 1967 r. (AAS 59(1967)257—299), a skierowana do wszystkich ludzi dobrej woli. Obok wielkich dokumentów soborowych jest to *magna charta* również dla teologii moralnej, dająca jej do zasymilowania bardzo bogatą i aktualną treść. Innym zagadnieniem, które absorbuje uwagę Ojca św. to sprawa małżeństwa i rodziny. Temu problemowi poświęcone jest przemówienie *Salutiamo con compiacenza* z dnia 12. II. 1966 (AAS 58(1966)218—224), skierowane do kobiet uczestniczących w XIII kongresie związku „Centro Italiano Femminile”, jaki odbył się w Rzymie. Papież omawia tam sprawę małżeństwa i rodziny, w szczególności zaś kwestię czystości małżeńskiej i odpowiedzialnego rodzicielstwa. W ramach problemów społeczno-religijnych papież zajął się też zagadnieniem młodzieży studiującej i jej stosunku do religii (alokucja wygłoszona w dniu 5. II. 1966, *Nous sommes*, AAS 58(1966)215—217) do europejskiej reprezentacji stowarzyszenia „Jeunesse Étudiante Catholique”.

Stosunek Kościoła do kwestii społeczno-gospodarczej, obok wspomnianej encykliki *Populorum progressio* znalazł swoje omówienie w alokucji papieskiej do przedstawicieli robotników z różnych krajów, wygłoszonej w dniu 22. V. 1966 r. (AAS 58(1966)492—496) w trakcie uroczystości poświęconych uczczeniu siedemdziesiątej piątej rocznicy wydania przez papieża Leona XIII encykliki *Rerum novarum* (16. V. 1891). Podobną problematykę poruszył Ojciec św. w przemówieniu do uczestników odbytego w Rzymie kongresu członków „Comité intergouvernemental du Programme Alimentaire Mondial” w dniu 20. IV. 1967 (*Avant de quitter*, AAS 59(1967)423—426). Pewnym wyrazem podejścia Kościoła do tych zagadnień jest również przemówienie papieskie wygłoszone niedługo przedtem (1. IV. 1967) z okazji międzynarodowego kongresu stowarzyszenia klas średnich (*Nous n'avons pas voulu*, AAS 59(1967)397—398); wyraża ono poparcie dla tej grupy społecznej, jako mogącej dobrze realizować etyczne postulaty chrześcijańskiej zapobiegliwości ekonomicznej i moralnej cnoty umiarkowania.

Zgodnie z duchem soborowym i troską Kościoła o chrześcijańskie przeżywanie wszystkich spraw ludzkich, w wypowiedziach papieskich możemy spotkać cenne naświetlenia problemów życia ludzkiego i współczesnej kultury fizycznej. Ogólne omówienie wartości biologicznych oraz ich ocenę w świetle nauki Kościoła, znajdujemy w alokucji *Comme notre* z dnia 12. V. 1967 r. (AAS 59(1967)617—620), skierowanej do kardiologów pediatrów, przy okazji

ich V międzynarodowego zjazdu w Rzymie. Sprawą ciała ludzkiego i jego sprawności, a zwłaszcza zagadnieniem sportu, zajął się papież w przemówieniu *Nous souhaitons* z dnia 28. IV. 1966 (AAS 58(1966)382—386), wygłoszonym do członków międzynarodowego komitetu olimpijskiego w czasie zjazdu w Rzymie. Interesujące jest również zarysowanie problematyki współczesnego ruchu turystycznego, jakie przedstawił Ojciec św. w przemówieniu *Le spectacle*, wygłoszonym w dniu 21. IV. 1967 r. (AAS 59(1967)427—430) do osób biorących udział w międzynarodowym sympozjum poświęconym rozważeniu zagadnienia duchowych wartości turystyki. Uwaga papieża, tak wrażliwego na sprawy ludzkie, nie mogła też pominąć sprawy tak powszechnej i dotykającej jak ból ludzki. W Castel Gandolfo w dniu 30. VIII. 1967 r. (AAS 59(1967)864—867) wygłosił on w tej kwestii magistralne przemówienie *Salutiamo tra i vari*, dające jakby „teologię cierpienia”, a skierowane do reprezentacji kierownictwa i członków stowarzyszenia „Apostolato della sofferenza”.

Przy różnych sposobnościach Ojciec św. dał również wyraz nauce i dezyderatom Kościoła odnośnie do bujnie rozwijających się dziedzin kultury umysłowej i technicznej współczesnego świata. Problem stosunku Kościoła do nauki i uczonych omawia on w alokucji *En Vous accueillant*, wygłoszonej w dniu 23. IV. 1966 r. (AAS 58(1966)372—377) do członków Papieskiej Akademii Nauk, uczestniczących w tygodniowym sympozjum poświęconym zagadnieniu „sił molekularnych”. Podejmując problematykę soborową również na odcinku techniki rozpowszechniania myśli, słowa i obrazu, papież wypowiedział się na ten temat w alokucji *Salute, Fratelli*, wygłoszonej w bazylice watykańskiej dnia 6. V. 1967 r. (AAS 59(1967)505—509), a skierowanej do licznie zgromadzonych ludzi sztuki, do menagerów, ekspertów, krytyków, artystów i innych fachowców z tej dziedziny, zainteresowanych szczególnie sprawami teatru, kinematografii, telewizji, prasy i pozostałych środków przekazu w ramach tzw. „kultury masowej”.

Jak można było tego oczekiwać, szczególnie dużo troski okazuje papież problemom nurtującym wewnątrz Kościoła, a więc sprawie duchowieństwa, zakonów, wiernych świeckich, kwestii ruchu ekumenicznego, życiu religijnemu katolików, zwłaszcza sakramentowi pokuty i eucharystii.

Życiu kapłanów poświęcił papież trzy przemówienia, niedługo po sobie następujące, i będące najwidoczniej wyrazem praktycznej realizacji wskazań soboru. Są to: alokucja wygłoszona w bazylice watykańskiej dnia 6. I. 1966 r. (*E bello*, AAS 58(1966)137—140) po udzieleniu święceń prezbiteratu 62 alumnom z Papieskiego Kolegium Rozkrzewiania Wiary; druga to alokucja do duchowieństwa rzymskiego i kaznodziejów wielkopostnych dla Rzymu (*Avremmo molte*, 21. II. 1966, AAS 58(1966)225—229); trzecia, treściowo najgłębsza, to alokucja do duchownych zatrudnionych w Kurii Rzymskiej (*Una semplice*, 23. IV. 1966, AAS 58(1966)377—381). Nie mogło oczywiście brnąć refleksji na temat wychowania seminaryjnego. Przekazuje je Ojciec św. w przemówieniu *Non una de causa* z dnia 3. XII. 1966 (AAS 59(1967)34—38), wygłoszonej do moderatorów różnych dzieł dla szerzenia powołań kapłańskich, którzy brali udział w I kongresie zwołanym do Rzymu. Delikatną i aktualną sprawą celibatu kapłańskiego, w związku może z głosami odzywającymi się w czasie soboru, zajął się Ojciec św. w wyjątkowo obszernej i wnikliwej encyklice *Sacerdotalis caelibatus* (24. VI. 1967, AAS 59(1967)657—697), a przeznaczonej rzecz znamienna, nie tylko dla biskupów i kapłanów, ale i dla wszystkich wiernych. Jeżeli chodzi o osoby zakonne, to spotykamy się z omówieniem kwestii klasztorów kontemplatywnych. Przeanalizowana ona jest w alokucji *Noi siamo* (28. X. 1966, AAS 58(1966)1155—1162) wygłoszonej do przełożonych benedyktyńskich klasztorów żeńskich we Włoszech.

Problem laikatu porusza papież w przemówieniu do uczestników III międzynarodowego zjazdu w Rzymie, poświęconego sprawie apostołatu wiernych.

Uniwersalny charakter tego spotkania reprezentantów różnych krajów podkreślony jest w ten sposób, że Ojciec św. tekst swego przemówienia, tylko jednego treściowo, wygłosił kolejno, odcinkami, w kilku językach, a mianowicie: włoskim, francuskim, angielskim, niemieckim i hiszpańskim (15. X. 1967, AAS 59(1967)1040—1048). Ten sam temat ma alokucja *C'est pour vous* z dnia 8. III. 1966 r. (AAS 58(1966)298—301), skierowana do uczestników spotkań rzymskich członków z „Comitato permanente dei Congressi internazionali per l'apostolato dei laici” oraz inna jeszcze alokucja przy okazji rzymskiego Zjazdu moderatorów i osób korzystających z tzw. „Cursillos de Cristianidad”, który zgromadził osoby z kilku narodów (28. V. 1966, *Quien sois*, AAS 58(1966)500—504).

Bardzo żywy obecnie problem ekumenizmu znalazł swój wyraz w orędziu radiowo-telewizyjnym (*Abbiamo anche Noi*, AAS 58(1966)390—392), wygłoszonym przez Ojca św. w dniu 13. IV. 1966, gdzie chodzi o jedność chrześcijan, oraz w alokucji do członków Sekretariatu dla rozwijania tej jedności, która miała miejsce dnia 28. IV. 1967 r. (*Monsieur le Cardinal*, AAS 59(1967)493—498), podczas dorocznego zjazdu w Rzymie. Sekretariat ten, będący organem Stolicy Apostolskiej, wydał w dniu 14. V. 1967 r. *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*. Spotykamy w nim ważne reguły dotyczące zagadnienia *communicatio in spiritualibus cum acatholicis*, ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijan Kościołów wschodnich i protestanckich ugrupowań religijnych na Zachodzie (AAS 59(1967)574—592).

W zakresie sakramentologii posiadamy obecnie dwa ważne dokumenty posoborowe, będące właściwie obszernymi traktatami, o dobrze podbudowanej stronie teoretycznej, a przechodzące potem w praktyczną aplikację podanych zasad. Jest to najpierw konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina* z dnia 1. I. 1967 r. (AAS 59(1967)5—24), gdzie obok pełnego wykładu nauki o odpustach, znajdujemy także rozdziały o pokucie, karze za grzechy i jej odpuszczeniu. Samo zagadnienie pokuty omawiał Ojciec św. jeszcze poprzednio w alokucji *Questa Udienna* wygłoszonej do wiernych w dniu 23. II. 1966 r. w związku z nadchodzącym Wielkim Postem (AAS 58(1966)229—231). Bogaty treściowo traktat o Eucharystii w różnych jej aspektach, łącznie z ofiarą Mszy św., mamy natomiast w Instrukcji św. Kongregacji Obrzędów (*De cultu mysterii eucharistici*, dn. 25. V. 1967, AAS 59(1967)539—573).

W podsumowaniu można stwierdzić, że prawie wszystkie dokumenty soborowe znalazły w wypowiedziach *magisterium ordinarium* Stolicy Apostolskiej swoją najlepszą wykładnię, uzupełnienie, rozwinięcie i zastosowanie. W tym mieści się chyba największe ich znaczenie, oraz kryje się wskazówka dla teologów i duszpasterzy, jak należy w ich nauczaniu rozwijać i aplikować ogólne zasady i programy wysunięte przez sobór.

KS. STANISŁAW WITEK, LUBLIN

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Uwzględnienie etycznej myśli soboru w teologii moralnej

Jak wcielić etyczną myśl ostatniego soboru do całokształtu wiedzy teologicznomoralnej? Pytanie to stawia sobie dzisiaj i próbuje na nie odpowiedzieć wielu moralistów. Między innymi uczynił to długoletni profesor teologii moralnej Angelicum, 76-letni dziś, o. Piotr Lumbieras OP w artykule

pt. *Aportación del Vaticano II a nuestros manuales de teología moral*, Studium 6(1966)425—469.

Nie usiłuje on wydobyć z dokumentów soborowych jakiejś nowej idei naczelnej, wokół której należałoby skupić wszystkie zagadnienia etyczne i w ten sposób opracować zupełnie nowy podręcznik teologii moralnej. Jego aspiracje są minimalistyczne. Chodzi mu bowiem jedynie o to, by do istniejących już dziś podręczników wprowadzić pewne zmiany lub uzupełnienia, jakich domagają się orzeczenia soboru i niektóre najnowsze wypowiedzi Stolicy Apostolskiej.

Przechodzi więc w swoich wywodach poszczególne traktaty i wskazuje, jak należałoby w nich uwzględnić myśl soborową. Nowe elementy dostrzega on zwłaszcza w traktatach o sumieniu, prawie, wierze, przykazaniach Bożych i kościelnych, klerze i osobach zakonnych oraz o sakramentach św. i sakramentaliach.

I tak co do sumienia podkreśla, że, gdy ono jest niepokonalnie błędne, to nie tylko uwalnia od grzechu, lecz upoważnia do postępowania według jego wskazań.

Pisząc o prawie P. Lumberras zaznacza, że sobór w szczególny sposób uwypuklił rolę Kongregacji Nauczania Wiary, Synodu Biskupów i Konferencji Episkopatów jako ciał ustawodawczych. Najbardziej znamionną nowość widzi on w przyznaniu biskupom szerszej władzy dyspensowania z obowiązków nakładanych przez prawo kościelne.

Wywody na temat wiary skupia autor na niebezpieczeństwach, jakie jej zagrażają. Stwierdza przy tym, że obecnie należy nieco inaczej niż dawniej przedstawiać zagadnienie wolności religijnej, utrzymywania kontaktu z niekatolikami i korzystania z ksiązek przeciwnych wierze i moralności. A ponadto zwraca uwagę na szczególne niebezpieczeństwo, jakie może zagrażać wierze ze strony środków masowego przekazywania myśli.

Z przykazań Bożych autor zajął się trzecim, czwartym, piątym i siódmym. Odnośnie do trzeciego przytacza pouczenia soboru dotyczące obowiązku uczestniczenia w niedziele i święta w całej Mszy św., czyli w odbywach jej integralnych częściach (liturgia słowa i liturgia eucharystyczna). W związku z czwartym przykazaniem przypomina mocne podkreślenie przez sobór prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci. Jako szczególnie uwypuklone przez sobór wykrecoenia przeciwne piątemu przykazaniu wylicza: przerywanie ciąży, eutanazję, zadawanie tortur fizycznych i moralnych, lekceważenie norm życia społecznego, jakimi są np. przepisy dotyczące ochrony zdrowia i regulujące ruch pojazdów, oraz prowadzenie wojny. Wreszcie pewną nowość w zakresie siódmego przykazania dostrzega w przedstawieniu przez sobór prawa własności, domaganiu się dla robotników odpowiednich warunków pracy, sprawiedliwej zapłaty za pracę i zapewnienia odpoczynku i wolności zrzeszania oraz w podkreśleniu potrzeby czynnego zaangażowania poszczególnych członków społeczeństwa w rozwijanie dobra wspólnego.

W punkcie odnoszącym się do przykazań kościelnych autor przedstawia obowiązujące dziś przepisy postne.

Jako bardziej znamienne w soborowej doktrynie o klerze omawia zagadnienie świętości kleru, a w szczególności potrzebę codziennego odprawiania Mszy św., okazywania posłuszeństwa biskupowi i zachowania celibatu. Przedstawia też obecne przepisy dotyczące brewiarza. A ponadto zwraca uwagę na obowiązek ustawicznej troski o właściwe formowanie nowych kapłanów, odpowiadające potrzebom poszczególnych krajów.

Również przy analizowaniu nauki soboru o osobach zakonnych podkreśla autor potrzebę zdobywania nowych powołań, zwłaszcza przez przykładne życie zakonne. Przytacza też nowe rozporządzenia dotyczące wstępowania do zakonu i składania ślubów, przy czym w krótkości te śluby omawia. Wreszcie zajmuje się sprawą egzempcji zakonów, przechodzenia do innego

zgromadzenia, usuwania ze zgromadzenia, sekularyzacji i klauzury mniszek.

Ostatnia część omawianego artykułu, poświęcona sakramentom św. i sakramentaliom, jest najobszerniejsza. Zajmuje się w niej autor wszystkimi poszczególnymi sakramentami św., przy czym najdokładniej i prawie wyłącznie ukazuje ich stronę rubrycystyczną i prawną. Z punktu widzenia teologii moralnej w przedstawionej przez niego nauce soboru na podkreślenie zasługuje zwłaszcza przywrócenie katechumenatu przed Chrztmem św., zachęcanie do przyjmowania Komunii św. w czasie Mszy św., życzliwsze potraktowanie strony niekatolickiej zawierającej związek małżeński z osobą katolicką i odwołanie się do sumienia małżonków przy planowaniu poczęć.

Dla teologii moralnej ważne jest jeszcze końcowe przedstawienie przez autora sprawy palenia zwłok, a zwłaszcza podkreślenie, że Kościół dlatego na nie obecnie zezwolił, iż nie uważa się go już za równoznaczne z zaprzeczeniem prawdy o nieśmiertelności duszy i przyszłym zmartwychwstaniu.

Wszystkie zreferowane postulaty P. Lumbresa wydają się być jak najbardziej słuszne. Mimo to jednak nasuwa się potrzeba wyrażenia pewnego zawodu, jakiego się doznaje po zapoznaniu się z tymi postulatami. Autor bowiem nie wy dobył z dokumentów soboru specyficznie moralnych zagadnień. Np. nie zajął się w ogóle wspaniałymi sformułowaniami na temat miłości, kultu, antropologii chrześcijańskiej, grzechu itp.

Ponadto tylko mechanicznie zestawiał niektóre teksty soborowe i to pod kątem raczej rubrycystycznym i prawniczym niż moralnym. Zastrzeżenie budzi też sam schemat przedstawienia przez autora swoich wywodów. Nie jest on bowiem schematem jednolitym, lecz uwzględniającym na raz cnoty, przykazania, obowiązki stanu i sakramenty św.

Niemniej jednak podjęte przez autora przedsięwzięcie jest cenne i na pewno stanowi jeden z etapów na drodze do opracowania takiego podręcznika teologii moralnej, w którym myśl soborowa zostanie uwzględniona przejrzyście i w całej pełni.

O. JAN WICHROWICZ OP, KRAKÓW

2. Z dyskusji nad prawem naturalnym

Po drugiej wojnie światowej wyraźnie wzrosło zainteresowanie problematyką prawa naturalnego. Poświęcona jej pokaźna literatura pozwala nazwać okres ostatnich 20 lat „drugim odrodzeniem prawa naturalnego”. Nowe próby ujęć filozofii prawa czy etyki biorą to prawo za punkt wyjścia. Niemniej jednak nadal daje się zauważyć na terenie tych nauk rozbieżności między ujęciami w oparciu o prawo naturalne a relatywistycznymi tendencjami spod znaku pozytywizmu moralnego. Nie dla wszystkich, zwłaszcza wykształconych w naukach empirycznych, jest rozstrzygnięty problem możliwości uzasadnienia norm etycznych w oparciu o prawo naturalne. Także od teologów moralistów oczekuje empirystycznie myślący współczesny chrześcijanin jasnej odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób uzasadniają oni powinność moralną w oparciu o „naturę” lub „istotę” człowieka. Wszak w sądach etycznych nierzadko powołują się oni na naturę człowieka, wartościują działanie względnie postawę człowieka *secundum naturam* lub *contra naturam*. Czy to znaczy, pyta się współczesny empirysta, że po prostu działanie jest zgodne lub niezgodne z rozumem? W takim razie, odpowie on, istnieje tylko bardzo wąski wycinek działania ludzkiego, który da się normować w sposób jedynie rozumny we wszystkich kręgach kulturowych. W przypadku zaś rozumienia przez naturę metafizycznej istoty człowieka pojawia się znowu pytanie, jak z teoriopoznawczego punktu widzenia dochodzi do poznania tej istoty. Zach-

dzi tu bowiem obawa, że tego rodzaju myślenie ignoruje wszelkie powiązania historyczne i kulturowe. Nawet wtedy, gdy przez naturę rozumie się abstrakcję jednak konkretnej doświadczalnej rzeczywistości, czy posługujący się tym pojęciem są świadomi jego historycznych i kulturowych implikacji? Zasygnalizowane wątpliwości przynaglają moralistów do poñownego zastanowienia się nad siłą dowodową swoich rozumowań, nad zasadnością wyprowadzonych wniosków w oparciu o prawo naturalne.

Próby taką podjęli teologowie moraliści z krajów języka niemieckiego na swym dorocznym zjeździe. W roku 1965 kongres ich odbył się w Bensbergu. Wygłoszone w czasie jego obrad trzy referaty ukazały się w formie książkowej pt. *Das Naturrecht im Disput (herausgegeben und zur Diskussion gestellt von Franz Böckle, Düsseldorf 1966, s. 155)*; Franz Xaver Kaufmann, *Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht*; A. G. M. Van Melsen, *Natur und Moral*; J. Th. C. Arntz, *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*. Wydawca książki, F. Böckle, znany szerzej jako dyrektor komitetu redakcyjnego sekcji teologicznomoralnej czasopisma „Concilium”, dał wprowadzenie do tych referatów oraz postłowie o charakterze retrospektywnym i perspektywicznym. W książce nie został wyraźnie rozstrzygnięty problem: prawo naturalne czy pozytywizm prawny. Publikacja ta bowiem ma pobudzić zainteresowanych do rzetelnego studium nad problematyką prawa naturalnego i do zajęcia krytycznego stanowiska (s. 14).

Kaufmann, socjolog, z racji metodycznych ograniczył swoje wywody do moralności małżeńskiej. Na tym przykładzie usiłował wykazać, że naturalne poczucie powinności moralnej odmiennie przedstawia się w różnych grupach i na różnych historycznokulturowych etapach rozwoju. Ocena tego, co w konkretnych przypadkach jest dobre i rozumne, co należy czynić, nie jest jednakowa w różnych kulturach. Dlatego wątpliwej wartości jest często stosowana apologia norm moralnych w oparciu o materiał etnologiczny. Badania socjologiczne w żadnym przypadku nie mogą dostarczyć obowiązującym normom absolutnego uprawomocnienia. Z socjologicznego punktu widzenia można mówić tylko o określonej normatywnej „naturze” ludzkiej w sensie specyficznym kulturowym, przy czym równocześnie należy uwzględnić dodatkowy wymiar tego faktu — historyczność każdej kultury (s. 53).

Stanowisko Van Melsena, filozofa, przyrody, jest jeszcze bardziej radykalne. Prawo naturalne, jego zdaniem, należy uwolnić od wszelkiej metafizyki. Jego pojęcie natury nie posiada już charakteru normatywnego. To, co teologia mówi o naturze ludzkiej zawiera liczne implikacje nauk przyrodniczych. Dlatego musi odwołać się ona do tych nauk, by uzyskać jasność tego, co jest z istoty teologiczne ale czasowo uwarunkowane. Pojęcie „natury ludzkiej” nie znaczy żadnych gotowych danych, lecz wskazuje na zadane możliwości. Zadaniem etyki jest wskazać, w jakim kierunku człowiek powinien rozwinąć owe możliwości. Człowiek, zdaniem autora, powinien dążyć do prawdziwie ludzkiej samorealizacji. „Bądź tym, kim jesteś!” Wszystko to, czego wymaga własna i drugih samorealizacja, samouświadomienie i wolność, jest dobre; wszystko co szkodzi samorealizacji, jest złe. Tych możliwości nie można poznać a priori, dlatego etyka musi być „otwarta”. Ujęcie takie nie jest równoznaczne z zejściem na pozycję relatywizmu, „gdź zawsze są te same *prima principia*, według których należy oceniać pojawiające się nowe możliwości”.

W dyskusji nad тезami Van Melsena zgadzano się, że nie można odczytać i wyprowadzić porządku moralnego po prostu z opisowej rzeczywistości, tj. z porządku natury czy stworzenia. Doświadczalna rzeczywistość jako taka nie posiada jeszcze charakteru etyczno-normatywnego, lecz dopiero i jedynie rozumienie tej rzeczywistości i ujęcie jej sensu przez człowieka może mieć jakieś znaczenie pod względem etycznym. Do tego człowiek do-

chodzi w samouświadomieniu. Z tym stwierdzeniem łączy się znowu pytanie, co trzeba uważać w tym samouświadomieniu za absolutnie i ponadczasowo ważne, a co za uwarunkowane pod względem czasowym i kulturowym.

Trzeci referent Arntz, nawiązał do swego artykułu *Prawo naturalne a historia* (Concilium 1(1965)383—391), w którym wyraża pogląd, że Tomaszowa doktryna prawa naturalnego uległa w ciągu wieków podwójnej dewiacji. Ujmowano ją bądź racjonalistycznie (np. w postaci wykończony u Pufendorfa, Thomasiusa i Chr. Wolffa), bądź fizycystycznie, psychologicznie. Zastanawia się z kolei nad kwestią, czy dla przezwyciężenia tych błędnych tendencji w interpretowaniu prawa naturalnego nie należałoby pójść za sugestią K. Rahnera (*Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1962, t. 7, s. 827) i, zamiast na „uniwersalno-faktycznej” naturze, oprzeć prawo naturalne na naturze „rzeczywiście danej należnej”, którą można uchwycić w jakimś transcendentnym poznaniu (s. 87—88). Z uwagi na tę propozycję Arntz precyzyjnie wyróżnia następujące kwestie: czy prawo naturalne w ogóle należy oprzeć na czystej naturze ludzkiej; jeśli tak, to w jaki sposób dochodzi się do poznania tej czystej natury? Czy w ogóle można ultymatywnie określić czystą naturę ludzką, nawet w poznaniu transcendentnym, żeby można było wyprowadzić normy dla ludzkiego postępowania? Czy metafizyczna natura ludzka utożsamia się z czystą naturą ludzką?

Autor szuka odpowiedzi na postawione pytania w Tomaszowej doktrynie prawa naturalnego. Dostrzega w niej ewolucję od *Komentarza do Sentencji P. Lombarda do Sumy teologicznej*. Dalszą jej ewolucję ukazuje na przykładach poglądów Fr. de Vitoria, Fr. Suareza i G. Vasqueza. Konsekwencje tych błędnych interpretacji wskazują na ścisłe powiązania doktryny prawa naturalnego z metafizyką. Historia metafizyki ma swoje odbicie w historii etyki. Dlatego też jakkolwiek zawsze podkreślano niezmiennosć prawa naturalnego, jego ujęcie ulegało zasadniczym przemianom. W historii spotykamy przynajmniej cztery różne ujęcia prawa naturalnego: 1) prawo naturalne w sensie porządku kosmicznego, w znaczeniu: *quod natura omnia animalia docuit* (ujęcie Ulpiana); 2) prawo naturalne sformułowane w oparciu o psychologiczną naturę człowieka (ujęcie moralistów z przełomu XIX i XX wieku); 3) prawo naturalne oparte na metafizycznej istocie człowieka (Vasquez); 4) prawo naturalne w sensie *ratio ut natura* (Wilhelm z Auxerre, św. Tomasz z Akwinu).

Wyróżnione przez Arntza ujęcia prawa naturalnego korespondują z poczwórnym rozumieniem pojęcia „natury”. Zwraca na to uwagę Böckle w postwowie książki:

1) Pojęcie natury znaczy u niektórych teoretyków prawa naturalnego uprzednio ustalony, zastany porządek biologiczno-fizjologiczny człowieka (*natura biologica physiologica*). W tym ujęciu prawa naturalnego dochodzi do pomieszania istoty człowieka z jego czysto faktycznymi danymi. „Zgodnie z naturą” w teologii moralnej XX wieku i w niektórych dokumentach kościelnych znaczy „zgodnie z biologiczno-fizjologiczną strukturą”. Działać według natury znaczy respektować biologiczne procesy.

2) Według innego rozumienia „natura” oznacza odkrytą w czynie ludzkim inteligibilną strukturę istotową działania ludzkiego (*natura metaphysica actus humani*).

3) W przypadku znowu teologicznomoralnej doktryny prawa naturalnego wypracowanej przez późną scholastykę pojęcie natury znaczy metafizyczną istotę człowieka (*natura metaphysica hominis*).

4) Wreszcie „natura” oznacza naturę władzy poznawczej człowieka, to co jest „wrodzone” w poznaniu ludzkim (*ratio ut natura*). Poznanie naturalne przeciwstawia się tu poznaniu dyskursywnemu, rozum zaś nie jest tylko władzą odczytującą ustalony porządek, lecz raczej sam spełnia funkcję porządkującą.

Opowiedzenie się za jednym z tych ujęć pociąga za sobą odpowiedzialne konsekwencje w teologii moralnej. Böckle formuluje dwa wnioski w oparciu o analizę wyszczególnionych ujęć prawa naturalnego. 1) Idea prawa naturalnego wyrasta z pierwotnego doświadczenia transcendentnego wezwania o charakterze powinnościowym, skłaniającego człowieka do samorealizacji. 2) Konkretną treść normatywną można odkryć jedynie w sensie ludzkiego istnienia, przy równoczesnym uwzględnieniu faktu, że człowiek jest istotą historyczną i w historii musi ciągle odnaleźć konkretne rozwiązanie losu.

Dyskusje na omawianym kongresie nie zmierzały do zakwestionowania filozoficznej refleksji prawa naturalnego w teologii moralnej. Nie chodziło o wykazanie, że teologia moralna może się obyć bez prawa naturalnego. Przeciwnie, starano się odpowiedzieć na dwa pytania: 1) co teolog moralista właściwie rozumie pod nazwą „natura”, gdy posługuje się złożonym pojęciem „prawo naturalne”, oraz 2) w jaki sposób w oparciu o prawo naturalne można uzasadnić normy etyczne.

W końcowej części posłowania Böckle porusza kwestię, która nie była przedmiotem prac kongresu, a mianowicie zagadnienie związku etyki teologicznej, opartej na Objawieniu, z prawem naturalnym. Z uwagi na problem teologicznego uzasadnienia prawa zastanawia się on nad pytaniem, czy Kościół na płaszczyźnie teologicznej ma coś do powiedzenia w sprawie prawa naturalnego.

Istnienie prawa naturalnego, treść jego norm nie jest jednak przedmiotem wiary, jak to twierdzi w formie zarzutu H. Kelsen w referacie *Die Grundlage der Naturrechtslehre* wygłoszonym na międzynarodowym sympozjum w Salzburgu w 1962 roku. (Por. F. M. Schmölz, *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Wien 1963, s. 1—37). Uznanie bowiem prawdziwości twierdzeń wyrażających treść prawa naturalnego nie jest sprawą wiary lecz wiedzy. Istnieje możliwość poznania prawa naturalnego, możliwość racjonalnego stwierdzenia jego istnienia, a także można dowieść prawdziwość jego twierdzeń.

Stwierdzenie powyższe jest naczelną tezą książki H. Reiner, *Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts*, Freiburg-München 1964, s. 64. Zdając sobie sprawę z faktu, że dyskusja nad możliwością uzasadnienia prawa naturalnego znalazła się w impasie, autor pragnie zarysować „ogólną systematykę prawa naturalnego, którą można i trzeba zbudować w przyszłości” (s. 53—54). Nie wypowiada się z pozycji filozofii prawa, lecz jako etyk i na płaszczyźnie etyki usiłuje przedstawić dotychczas nie ukazane podstawy prawa naturalnego. Nie rości sobie pretensji zbudowania nowej adekwatnej doktryny prawa naturalnego, jednak jest przekonany, że jako owoc jego 40-letniej pracy badawczej na terenie etyki potrafi podać nowe sformułowania i uzasadnienie podstaw oraz zasad tego prawa. Proponuje bowiem nowe filozoficzno-etyczne uzasadnienie prawa naturalnego w oparciu o niewykorzystane dotąd fenomenologiczne określenie istoty rozumu, podane przez M. Schelera, oraz na podstawie bardziej dokładnej interpretacji arystotelesowskiej nauki o prawie i sprawiedliwości.

Reiner sądzi, że „rozum”, dzięki któremu człowiek ujmuje normatywny porządek natury ludzkiej, posiada odmienne znaczenie w doktrynie prawa naturalnego Arystotelesa, św. Tomasza i Kanta. Nikomu z nich, jego zdaniem, nie udało się podać przekonywającego uzasadnienia prawa ze względu na niewłaściwe uchwycenie istoty rozumu. Według Schelerowskiego ujęcia rozumu nie jest władzą logicznego myślenia, władzą poznawczą idei w sensie Kantowskim, lecz zdolnością otwarcia się na świat (*Weltoffenheit*), dzięki której człowiek ujmuje stany istotowe rzeczy jako same w sobie wartościowe lub bezwartościowe i dlatego jako powinnościowe lub niepowinnościowe. W ten sposób człowiek może, a nawet czuje obowiązek aprobowania lub odrzucenia także istoty innych ludzi oraz formy porządku współżycia,

a szczególnie porządku prawnego. Otóż według Schelera wartości są nam dane dzięki uczuciom. Dzięki nim człowiek potrafi zająć stanowisko wobec świata i uchwycić jego istotę samą w sobie. Reiner odwołuje się w tym punkcie do platońskiej nauki o duszy, do pojęcia *tó thymoeidés* — gniewu, który przejawia się w przypadku naruszenia obiektywnego porządku moralnego jakimś bezprawnym działaniem. Najczęściej pobudką gniewu jest naruszenie subiektywnego uprawnienia gniewającego się, jednak reakcja gniewu jako taka wynika z przeświadczenia, że został naruszony obiektywny, sam przez się obowiązujący porządek prawny. Liczne są tego typu reakcje uczuciowe, które ostatecznie dadzą się sprowadzić do zdolności otwarcia się na świat i uchwycenia istoty człowieka, jego wartości. Na tej drodze, sądzi Reiner, należy odkryć istniejące w naturze ludzkiej antropologiczne przesłanki, a zatem naturalne podstawy, świadomości prawa.

Z kolei autor zastanawia się nad pytaniem, jak owe poczucie prawa dochodzi do określenia swych treści, tzn. w jaki sposób uznaje i uzasadnia coś jako prawo, co innego zaś jako bezprawie. Interesuje go nie tylko strona psychologiczna tego zagadnienia, ale przede wszystkim strona logiczna — sprawa odkrycia racji, naturalnych podstaw, które skłaniają do uznania treści prawnych jako takich. W określeniu istotnej treści prawa pomaga nam pojęcie sprawiedliwości, ściśle związane z pojęciem prawa. Zasadniczą treścią prawa naturalnego jest „pierwotne posiadanie osoby” (*der Urbesitz der Person*). Zasada ta daje uprawnienie każdemu człowiekowi do tego, co mu przysługuje pierwotnie z natury, czym sam może rozporządzać i czego nie może być pozbawiony przez drugiego. Upoważnienie zatem do czynienia czegoś w sensie naturalnego uprawnienia ma miejsce wszędzie tam, gdzie ze względu na normatywny sam w sobie porządek bytowy, tj. ze strony rozumu, nie ma żadnych podstaw, by tego nie czynić. Prawo więc do własnego ciała, jego integralności nie opiera się na sprawiedliwości wymiennej, lecz odwrotnie, sprawiedliwość ta zakłada owe prawo, bardziej podstawową naturalną zasadę prawną, zwaną przez Reinerja prawem do posiadania osoby. Dlatego naruszenie tego prawa nie nazywa się niesprawiedliwością, lecz bezprawiem (*Unrecht*). Obok tego prawa są jeszcze inne naturalne uprawnienia, jak prawo do własności, do dobrego imienia. Autor omawia je w trzeciej części rozprawy zatytułowanej *Dalsze treści prawa naturalnego i ich uzasadnienie*.

Reiner spodziewa się, iż jego wywody wykazały, że: 1) istnienie prawa naturalnego można dowieść, nie stanowi ono przedmiotu wiary; 2) prawo naturalne składa się nie tylko z ogólnych zasad, lecz także ze szczegółowych norm, możliwych do zaaplikowania; 3) zasady prawa naturalnego wynikają z samej natury ludzkiej. Czy jednak jego kierunek rozumowania, dowolne założenia i tendencyjne interpretacje mogą stanowić zarys przyszłej systematyki prawa naturalnego, jaki chciał podać w rozprawie? Nie uchylają jednak tych trudności, o których była mowa w pierwszej części. Zarówno pierwsza, jak i druga omawiana rozprawa zmusza teoretyków prawa naturalnego do dalszej dyskusji.

KS. HELMUT JUROS SDS, WARSZAWA

3. Wyczulenie sumienia na sprawy społeczne

- V. de Couesnongle OP, *La conscience chrétienne devant la misère des pays sous-développés*, Économie et Humanisme 17(1959)99—109.
- P. Lemaire OP, *L'indécision de la conscience chrétienne devant des défis: le Canada français*, Concilium 1967, nr 29, 67—71.

- F. Lepargneur OP, *La conscience chrétienne et le sous-développement culturel et humain au Brésil*, tamże, s. 55—59.
- P. Steinfelds, *La conscience chrétienne américaine et la guerre du Vietnam*, tamże, s. 49—54.
- K. Pomian, *Działanie i sumienie. Moralne konflikty nauki współczesnej*, *Studia Filozoficzne* 1967, nr 3, 21—27.

W rozważaniach nad właściwą postawą moralną człowieka coraz częściej obecnie zwraca się uwagę na to, że powinien on nie tylko odpowiednio kierować swoimi czysto osobistymi sprawami, ale też właściwie się ustosunkowywać do wszystkiego, co się dzieje wokół niego, a nawet w całym świecie. Największy nacisk kładzie się na to w publikacjach, których autorzy usiłują ustalić, jak powinno reagować sumienie człowieka na różnorakie rzeczywistości dzisiejszego świata. Przykładem takich publikacji są powyższe artykuły, które wprawdzie zostały zestawione ze sobą zupełnie przypadkowo, ale mają one to wspólne, że odznaczają się podobnym wyczerpieniem na dzisiejsze sprawy społeczne. Dotyczą mianowicie szczególnie ważnych problemów, jakimi są opóźnienie w rozwoju niektórych krajów, wojna wietnamska i wynalazki naukowe mogące spowodować bardzo groźne dla ludzkości skutki.

Zagadnieniem krajów opóźnionych w rozwoju zajęli się V. de Couesnongle i F. Lepargneur. Pierwszy z nich stwierdził z całym naciskiem, że przeznaczeniem wszystkich dóbr natury i postępu jest służenie życiu i rozwojowi wszystkich bez wyjątku ludzi. Tymczasem dzieje się wręcz coś przeciwnego. Jedni, stanowiący zaledwie 10% ludzkości, dzięki temu, że posiadają na swoich terenach duże bogactwa naturalne, dobry klimat i urodzajną ziemię, a poza tym dokonali różnych odkryć i posunęli się bardzo daleko w rozwoju technicznym, dysponują dzisiaj ponad 81% ogólnego dochodu światowego. Żyją zbyt luksusowo i przez gromadzenie nadmiernych zapasów w celu zabezpieczenia sobie przyszłości czynią wiele dóbr zupełnie nieużytecznymi. Inni natomiast w tym samym czasie odczuwają głód i nie mogą wkroczyć na drogę odpowiedniego rozwoju.

Stan taki jest sprzeczny z wolą Stwórcy, który chce, by ludzie równomiernie korzystali z wszystkich dóbr. I dlatego nie można pozostawać obojętnym wobec głodujących i zapóźnionych w rozwoju. Trzeba nieść im pomoc i to bezinteresownie, czyli bez wywierania presji ekonomicznej, politycznej czy ideologicznej.

Konkretne przejawy tej pomocy widzi autor nie tylko w przeznaczaniu dóbr zbywających dla potrzebujących, lecz także w użyczeniu im agrotechników, lekarzy, inżynierów itp., przy pomocy których można by usunąć źródła chorób, przeciwdziałać nieurodzajności gleby, nawodnić pustynie, wybudować zapory wodne, założyć nowe kopalnie itp. Należy też zatroszczyć się o sprawiedliwszy rozdział dóbr i ludzi na globie ziemskim, który, według autora, da się osiągnąć przez umożliwienie emigracji z krajów ubogich do krajów bogatych, a w ramach poszczególnych państw — przez odpowiednie reformy rolne i właściwą politykę populacyjną.

W przeciwieństwie do V. de Couesnongle'a, który miał na względzie opóźnienie w rozwoju jako zjawisko ogólnoswiatowe, F. Lepargneur zajął się tym zagadnieniem w ramach tylko jednego kraju, a mianowicie Brazylii. Dostrzega on w niej przede wszystkim niski wskaźnik dochodu na głowę mieszkańca, słabą industrializację i analfabetyzm. Za ten stan rzeczy obwinia przede wszystkim niedawnych jeszcze kolonizatorów, którzy troszczyli się tylko o to, by osiągnąć jak największe korzyści dla siebie. Rozwój zaś Brazylii był dla nich sprawą całkowicie obojętną. Również obecnie kraj ten nie posiada takiej władzy, która odpowiednio przeciwdziałałaby opóźnieniu w jego rozwoju. Nie znajduje się też na właściwym poziomie hierarchia kościelna, która najczęściej ogranicza się tylko do tego, że nawołuje do bezwzględnego posłuszeństwa władzy, mimo że ta nie stanowi ideału. Budzi to

coraz częściej zrozumią opór, który szczególnie ujemnie odbija się na postawie religijnej i moralnej Brazylijczyków. Do głosu zaczyna dochodzić sumienie indywidualne, działające nie tyle w oparciu o zalecenia hierarchii, co o osobiste przekonania. W wielkich miastach szerzy się ateizm. A bunt przeciw nędzy, ciemnocie i wykorzystywaniu słabych przez silnych kończy się często zaprzeczeniem Bożej Opatrzności nad światem.

Wobec tej rzeczywistości autor wysuwa postulat, by zwłaszcza władza kościelna właściwie oceniła sytuację i zaczęła urabiać sumienia chrześcijan w duchu Soboru Watykańskiego II. Powinna przy tym zwrócić większą uwagę na miłość, a nie tylko podkreślać potrzebę posłuszeństwa. Wobec tego rzeczą szczególnej wagi jest także reforma wykładów teologii, która dotychczas ograniczała się jedynie do przedstawiania anatem i orzeczeń dawnych soborów lub, co najwyżej, do parafrazowania encyklik Piusa XII. Tymczasem potrzebne jest ekumeniczne otwarcie się wobec ludzi innych wyznań. Trzeba też więcej zająć się klasą ubogich, a nie bronić uprzywilejowanego kapitalizmu jako „cywilizacji chrześcijańskiej”.

Szczególnie dotkliwym w tej sytuacji okazuje się brak teologów i duszpasterzy na odpowiednim poziomie, gdyż od nich najbardziej zależy odpowiednie wychowanie sumienia chrześcijańskiego.

O nieco innych trudnościach w urabianiu właściwej postawy moralnej, na jakie napotykają Kanadyjczycy pochodzenia francuskiego, pisze P. M. Lemaire. Stwierdza on, że społeczeństwo tamtejsze jest podzielone na środowisko chrześcijańskie i zeświecczone, przy czym to ostatnie wywiera znaczny wpływ na pierwsze. W obecnej sytuacji politycznej katolicyzm kanadyjski jest dość nacjonalistyczny, w którym wierni łączą bardzo ściśle ze sobą przywiązanie do wiary i do języka francuskiego. Niemniej jednak dokonywająca się coraz większa sekularyzacja państwa i przejmowanie przez nie różnych instytucji wychowawczych, dobroczynnych i szpitalniczych prowadzonych dotychczas przez Kościół, usuwają powoli religię z życia publicznego. Wobec tego aktualnym zadaniem chrześcijan staje się dawanie swoim życiem świadectwa wiere. Tymczasem wiara ta nie jest dość zakorzeniona w ich sercach: Nawet wśród inteligencji panuje znaczna ignorancja podstawowych prawd wiary. Dochodzi często do swoistego bałwochwalstwa. Dlatego rodzi się potrzeba zapobieżenia temu stanowi rzeczy. W tym celu podejmuje się wysiłki, by ożywić duszpasterstwo, katechezę, liturgię i kaznodziejstwo.

Zdaniem jednak autora nie czyni się tego dobrze. Kler bowiem nie prowadzi dialogu ze świeckimi. Brak jest prawdziwej demokratyzacji w Kościele i wzajemnej miłości braterskiej. Nie wciąga się świeckich w dostatecznym stopniu do katechizacji i kaznodziejstwa. Istnieje więc paląca potrzeba usunięcia tych wszystkich niedociągnięć, ukazania w odpowiedni sposób właściwego chrześcijaństwa i przepajanie nim współczesnej kultury i cywilizacji. To ostatnie zadanie zostanie wtedy spełnione, gdy chrześcijanie przez swoją czynną i bezinteresowną miłość zaangażują się w dzisiejszą rzeczywistość.

Jak w Brazylii i Kanadzie opóźnienie w rozwoju materialnym i kulturalnym oraz zastój moralno-religijny, tak w Stanach Zjednoczonych wojna wietnamska stawia dziś sumieniu chrześcijańskiemu szczególne wymagania. Na tę ostatnią sprawę zwraca uwagę w swoim artykule P. Steinfels. Twierdzi on, że społeczeństwo amerykańskie nie ocenia jednakowo prowadzonej od dłuższego już czasu wojny wietnamskiej. Pacyfiści uważają ją za moralnie złą, bo łączy się z nią wiele cierpień, brutalności i dwulicowości. Legalści potępiają ją z tej racji, że nie posiada ona wyraźnych podstaw prawnych. Internacjonałści i realści próbują ją usprawiedliwić potrzebą wyrównywania sił w świecie i wywierania wpływu na inne państwa, niemniej jednak opowiadają się za potrzebą prowadzenia rokowań. Wreszcie rewolucjoniści również patrzą na wojnę wietnamską w szerszej płaszczyźnie uważając

ją za część ogólnej polityki nie dawania przystępu do „wolnego świata” komunistom.

W urządzanych często manifestacjach antywojennych i deklaracjach grup religijnych dochodzą do głosu głównie pacyfiści. Zwracają oni uwagę na krzywdy, jakich doznaje niewinna ludność wietnamska, i domagają się jak najszybszego zakończenia wojny. Są jednak wśród Amerykanów również tacy, którzy walkę z komunizmem uznali za swoistego bożka, dla którego są gotowi domagać się nawet bardzo poważnych ofiar. Ale stanowisko takie nie zasługuje, według autora, na aprobatę.

Inną — ogólnoswiatową — dzisiejszą rzeczywistością, która wywołuje często poważne konflikty sumienia, jest uprawianie nauk matematyczno-fizycznych i przyrodniczych. Zwraca na to uwagę w swoim artykule K. P o m i a n. Wykazuje on mianowicie, że w przeciwieństwie do dawnych czasów wyszczególnione nauki posiadają obecnie wyjątkowe znaczenie dla przemysłu i obronności. One to bowiem zapewniły wielu krajom niezwykle rozwój przemysłowy i uzbroiły ich armie w bardzo groźną broń, jaką jest zwłaszcza bomba atomowa. Nic więc dziwnego, że rozwinięto nad nimi protektorat państwowy i w dodatku wojskowy. Uprawiających zaś te nauki ludzi przemieniono w produceptów. W wielu przypadkach odizolowano ich od najbliższego otoczenia. Zabroniono im publikowania wyników swoich badań i swobodnego dysponowania tymi wynikami. Nauka ich straciła charakter kulturotwórczy i humanistyczny, a w niejednym wypadku grozi poważnymi skutkami całej ludzkości.

Na tym tle ludzie ci przeżywają często poważny konflikt moralny. Sumienie bowiem wyrzuca im niezgodność ich działania (rozumianego w sensie uprawiania nauki) z podstawowymi zasadami moralnymi, mimo że działania tego podjęli się oni dla tak szlachetnych celów, jak posunięcie naprzód rozwoju nauki lub zapewnienie swojemu krajowi skutecznej obrony przed napaścią z zewnątrz.

Autor nie godzi się na działanie bez żadnych skrupułów sumienia ani też na całkowite powstrzymanie się od wszelkiego działania w celu zachowania swojej czystości. Jego zdaniem „pomimo wszystkich moralnych konfliktów należy uprawiać naukę” (s. 67). Rozwiązywanie zaś tych konfliktów pozostawia on każdemu poszczególnemu człowiekowi nauki, dla którego „pociechą może... być jedynie to, że problemy moralne gnębią dziś nie tylko jego; w istniejących warunkach wszelka działalność ma bowiem nieczyste sumienie i inaczej nie może być” (s. 67).

Trudno jest się zgodzić z tym ostatnim pesymistycznym stwierdzeniem autora. Niemniej jednak przedstawiony przez niego problem jest bardzo ważny i tym samym godny dokładniejszego omówienia w świetle zasad teologii moralnej.

O. JAN WICHROWICZ OP, KRAKÓW