

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 40/4, 97-120

1970

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE II. SPRAWOZDANIA I KOMUNIKATY. 1. Ś. p. ks. prof. dr Władysław Wicher (1888—1969). — 2. Nota episkopatu francuskiego. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Leksykony moralne. a. Leksykon teologicznomoralny w języku niemieckim. — b. Anglosaski słownik etyki chrześcijańskiej. — 2. Wiążąca moc prawa Nowego Testamentu czy obu Testamentów. — 3. Teologia małżeństwa. — 4. Teologia dla świeckich. a. Odpowiedzi teologa-moralisty. — b. Problemy moralne świeckich. — 5. Ku odnowie teologii moralnej?*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE (AAS 61, 1969, nr 7—8)

Kościół jest żywy. Owszem, Kościół jest życiem, które się ustawicznie odnawia od wewnątrz przez świętość. Mówi o tym Ojciec św. na połączonym konsystorzu 28 IV 69. (*Nostrum hoc Consistorium*, 425—432). Źródłem mocy, kształtującej Kościół, jest kapłaństwo i liturgia, w swoim integralnym ujęciu. Nawiązując do nowego kalendarza liturgicznego przypomina powołanie do świętości wszystkich członków Kościoła, zgodnie z konstytucją *Lumen Gentium* (s. 429). Świętość nie istnieje jednak tylko „w Kościele” jako właściwość życia indywidualnego; cała społeczność wierzących urzeczywistnia i ujawnia świętość jako przymiot Kościoła. Właśnie w publicznym zakresie działania Kościół ujawnia charakterystyczny dla siebie profil moralny. Kościół rozwija się zatem nie tylko przez samą świętość ontologiczną, ale również przez świętość moralną i tu głównie leży jego siła atrakcyjna (s. 429—30).

Ta świętość Kościoła wiąże się ściśle z jego zadaniem, którym jest uświęcanie ludzi. Wszystkie wysiłki Kościoła kierują się ku wzrostowi Królestwa Bożego zmierzającego do nieba, dlatego na tym świecie Kościół nie posiada innych zadań jak tylko to, aby zaprowadzić na ziemi królestwo prawdy. Jest to ta sama prawda, o której świadczył Chrystus przed władzą cesarską. To samo świadectwo jest obecnie przedmiotem misji Kościoła. Kościół ją spełnia „tak samo pokorny jak Jezus, tak samo jak On bezbronny”. Spełniając to swoje posłannictwo Kościół dąży do tego, aby wszystko poddać Chrystusowi. Czyni to „nie przy pomocy groźby lub siły, lecz starając się człowieka przekonać; nie krępując, lecz miłując; nie korzystając z pomocy potęg, lecz ocze-

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

kując poparcia ze strony swoich synów, a także wszystkich ludzi dobrej woli; rozwijając nieznużoną działalność, zawiązując wzajemną przyjaźń między wszystkimi narodami, oferując ludziom naszych czasów swoją wiedzę i swoje doświadczenie, zdobyte w ciągu dwóch tysięcy lat, ofiarując im, w tym czasie lęku i niepewności, pomoc dla przezwyciężenia trudności i odzyskania równowagi; lecz najpierw i ponad wszystko ufając Temu, który sam ma moc przydawać wzrostu, ponieważ jest Ojcem światłości..." (s. 430).

Nieodłączną cechą, charakteryzującą moralne oblicze Kościoła jest ubóstwo. Zagadnieniu temu poświęcił papież przemówienie (homilię) wygłoszone 1 maja, w dniu św. Józefa Robotnika (*Ritus sollemnis*, s. 440—446). (Znakiem dużej wagi, przywiązywanej do tego przemówienia przez papieża, było to, że wygłosił je w sześciu językach.) Ubóstwo, które określało styl życia Rodziny w Nazarecie, jest obecnie powołaniem Kościoła. „Ubóstwo Nazaretu, w całej swej nagości, w całym swym ogołoceniu pozostało szkołą prawdziwych (*authentici*) synów Kościoła w ciągu wszystkich wieków, tchnęło ducha wspaniałomyślności w papieży, biskupów, kapłanów i wiernych, pobudzało do wielkich dzieł dobroczynnych...” Związek ubóstwa z Kościołem wynika również ze słów Chrystusa: *evangelizare pauperibus...* (s. 441) Wynika stąd konieczność ustawicznego powracania do Ewangelii. „Szczególnie dziś powinniśmy się mocno związać z tajemnicą ubóstwa Chrystusowego. O tym właśnie mówił sobór, głosząc, że jest konieczne, aby Kościół, prowadzony zawsze tchnieniem Ducha Chrystusowego, postępował tą samą drogą, którą szedł Chrystus, to jest drogą ubóstwa, posłuszeństwa, służby i poświęcenia siebie”.

Następnie nawiązuje papież do poprzednich encyklik (*Ecclesiam suam, Populorum progressio*) i przypomina jeszcze raz obowiązek wychowania wszystkich chrześcijan w duchu ubóstwa. „Teraz kiedy zasoby gospodarcze świata wzrastają ogromnie, my, Kościół, staśmy się bardziej wiernymi uczniami ubóstwa Chrystusowego! Oczywiście nie po to, by się sprzeciwiać (*contester*) światu i jego postępowi, lecz w podwójnym celu: najpierw, byśmy sobie przypomnieli, że mamy pokładać ufność jedynie w duchowych mocach, w łasce, w naśladowaniu Chrystusa, zgodnie z upomnieniem Ewangelii: 'uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości...' (Łk 12, 15; s. 442), a po drugie byśmy się stali sposobni do tego, by obracać bogactwa na dobry użytek, na chleb dla ubogich, w celu lepszego rozdziału dóbr doczesnych, dla służby człowieka..." (s. 443).

Zagadnienie ubóstwa ma jeszcze inną stronę: w ciągu historii złączyło się ono ściśle z kwestią sprawiedliwości w warunkach pracy ludzkiej. Trudności, jakie się w tej dziedzinie pojawiają, mogą być rozwiązane jedynie przez przywrócenie pełnej wewnętrznej wartości ludzkiej pracy, której ostateczny sens polega na współdziałaniu z Bogiem. Przez pracę człowiek kształtuje samego siebie i władza nad ziemią, zgodnie ze stwórczym planem Boga. Godność człowieka i godność pracy domaga się zaprowadzenia pełnej sprawiedliwości społecznej (s. 444—5). Chrześcijanie, łączący się przy Stole Eucharystycznym, powinni często czynić rachunek sumienia z umiłowania ubóstwa (s. 445). Konieczność likwidowania krzywd nie oznacza jednak pozwolenia na użycie przemocy; trzeba działać w oparciu o moralną potęgę sprawiedliwości i z pobudki miłości (s. 446).

Datę 7 IV 1969 nosi pisemne orędzie do wszystkich wiernych i ludzi dobrej woli, wystosowane na światowy dzień poświęcony popieraniu należytego korzystania ze środków masowego przekazu informacji (*La célébration*, s. 455—457). Hasłem dnia, jak też i tematem orędzia było: „masowe środki przekazu i rodzina”. Ojciec św. docenia korzyści, jakie niesie nowa technika (s. 455), ale ostrzega, że „te nowe środki mogą oddziaływać zarówno w kierunku dobra jak zła”. Nawet nadużycie czysto ilościowe może zburzyć życie rodzinne, izolując członków rodziny. Powstaje więc problem wychowania człowieka do właściwego posługiwania się zdobyciami kultury. Nie wy-

starczy jednak samo działanie wychowawcze. Trzeba zainicjować trwały dialog między rodzinami i tymi, którzy są odpowiedzialni za środki audiowizualne. Rodziny powinny nie tylko ujawniać swoje życzenia czy krytykę pod ich adresem, lecz okazywać również swoje zrozumienie dla tych, którzy często za cenę wiekiego trudu dostarczają im wartościowych treści kulturalnych oraz rozrywki. Oczywiście, twórcy powinni respektować prawa rodziny. „Powinni zaniechać tego wszystkiego, co może godzić w rodzinę, w jej istnienie, jej trwałość, jej równowagę, jej szczęście: ponieważ każde uderzenie w podstawowe wartości rodziny — czy to będzie erotyzm czy przemoc, apologia rozwodu czy postaw antyspołecznych u młodych — jest uderzeniem w prawdziwe dobro człowieka i społeczeństwa. Z drugiej strony na nich (twórcach) spoczywa trudne zadanie wychowania publiczności do poznawania, cenięcia i miłowania tych zbyt często zapoznawanych i lekceważonych wartości, będących mocą i chwałą społeczeństwa: oddawanie siebie wielkiemu ideałowi, poczucie poświęcenia, szary heroizm powszednich zadań” (s. 456).

Było do przewidzenia, że w Genewie, na jubileuszowym (40 lat) zjeździe Międzynarodowej Organizacji Pracy, Ojciec święty będzie mówił o pracy i jej ludzkich aspektach. Miało to miejsce 10 VI 1969. (*C'est pour Nous*, s. 491—502). Pismo św. przedstawia ludzką pracę w ścisłym związku z dziełem Boga czyli stworzeniem. Praca jest niejako dalszym ciągiem stworzenia. Na wszystkich niemal stronach Biblii praca ukazuje się jako podstawowy składnik ludzkiej egzystencji. Praca doznała szczególnego wyniesienia w osobie Jezusa Chrystusa. „Stając się jednym z nas, Syn Boży stał się równocześnie robotnikiem” (s. 492). Ojciec św. przypomina szereg faktów historycznych oraz encykliki społeczne papieża, ilustrując w ten sposób, jakie jest stanowisko Kościoła wobec zagadnienia pracy (s. 493—4). Decydującym faktem w historii cywilizacji jest awans zagadnienia pracy. Nowa koncepcja pracy, oparta na chrześcijaństwie zakłada priorytet człowieka. Człowiek jest podmiotem i celem pracy. „Nigdy więcej praca nad robotnikiem, nigdy więcej praca przeciw robotnikowi, lecz zawsze praca dla robotnika, praca w służbie człowieka — każdego człowieka i całego człowieka” (s. 495). Współczesny wzrost technicyzacji życia stwarza poważne zagrożenie dla ludzkiego charakteru pracy. Wynika stąd konieczność obrony człowieka i godności pracy (s. 496). Obrona pracy jest nie tylko zadaniem, jest prawdziwym powołaniem (*vocation*) całej organizacji OIT. „Powołanie to nie opiera się na jakimś fatalizmie walki między pracodawcami i robotnikami ani na stroniczej obronie interesów. Przeciwnie, jest to działanie zorganizowane na zasadzie wolności, organiczności i partycypacji. Wymaga ono poczucia dyscypliny społecznej i odpowiedzialności za całość wyników pracy. W gruncie rzeczy nie chodzi o dochód ani o władzę, lecz o dobro człowieka. Więcej niż o koncepcję ekonomiczną czy polityczną, chodzi o moralną, ludzką i ta jest naszym natchnieniem: przywrócenie sprawiedliwości społecznej, dzień za dniem, w wolności i pokoju” (s. 497). Żadna inna, sztuczna i narzucona droga, nie prowadzi do celu, ponieważ pozbawia robotnika i całą społeczność pierwszego i nietykalnego uprawnienia — wolności. Rozwiązanie problemu musi się znajdować zawsze ponad płaszczyzną determinizmu ekonomicznego. Element „socjalny” powinien przewyżczyć „ekonomiczny” (s. 498).

W istocie chodzi o obronę człowieka. „Człowieka musicie bronić nawet wbrew niemu samemu; człowieka, któremu grozi, że stanie się zaledwie częścią siebie samego, że zostanie sprowadzony, jak powiedziano, do jednego, jedynego wymiaru” (aluzja do książki H. Marcuse'a *L'homme unidimensionnel* — tłum. z ang., Paris 1968, Ed. de Minuit, s. 499). „Należy za wszelką cenę nie dopuścić do tego, by człowiek stał się jedynie zmechanizowanym zaopatrzeniowcem (*pourvoyeur*) jakiejś ślepej maszyny, pożerającej najlepszą jego część lub jakiegoś państwa, ulegającego pokusie, by zawiadnąć wszystkimi siłami człowieka dla swojej wyłącznie służby. Macie bronić człowieka;

człowieka uniesionego przez przerażające energie, które sam uruchomił i niejako pochłoniętego przez gigantyczny postęp własnej pracy; człowieka porwanego przez gigantyczny postęp własnych wynalazków i niejako oszołomionego przez powiększający się kontrast pomiędzy niezwykłym przyrostem dóbr, pozostawionych do jego dyspozycji, a ich rozdzieleniem, tak łatwo niesprawiedliwym, pomiędzy ludzi i narody" (s. 500). Paweł VI demaskuje współczesną wersję mitu Prometeusza i przypomina prawdę o zależności wszelkich ludzkich wysiłków od Boga, co nie powinno przygaszać, lecz jeszcze zaostriżyć poczucie odpowiedzialności u wszystkich ludzi. Konieczną rzeczą jest również stworzenie nowego ustawodawstwa pracy w zakresie międzynarodowym (s. 501—502). W przemówieniu uderza perspektywa biblijna oraz przyjęcie kryteriów antropologicznych o wyraźnym profilu personalistycznym.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

II. SPRAWOZDANIA I KOMUNIKATY

1. Ś. p. ks. prof. dr Władysław Wicher (1888—1969)

Znowu odszedł jeden z wybitnych przedstawicieli moralistyki polskiej. 15 listopada 1969 r. zmarł w Krakowie jej nestor ks. prof. dr Władysław Wicher.

Zmarły urodził się dnia 22 stycznia 1888 r. w Krzyszkowicach koło Myślenic. W latach 1900—1908 uczęszczał w Krakowie do gimnazjum, po zdaniu matury w 1908 r. wstąpił do seminarium duchownego i rozpoczął studia na Wydziale Teologicznym UJ. W latach 1910—1915 kontynuował studia teologiczne w Innsbrucku (Austria) i uzyskał tam stopień doktora teologii. Święcenia kapłańskie otrzymał w Krakowie 8 września 1912 r., a więc w czasie odbywania studiów zagranicznych. Po powrocie do kraju był wikariuszem i katechetą w różnych parafiach archidiecezji krakowskiej (1915—1918).

W 1919 r. mianowano ks. Władysława Wicher a zastępcą profesora teologii moralnej na Wydziale Teologicznym UJ. w miejsce zmarłego niespodziewanie ks. prof. St. Zegarlińskiego. W roku 1923 habilitował się na podstawie rozprawy *Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa* (Lwów 1922, s. XXI — 239). W 1928 r. otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego, a w 1938 r. na profesora zwyczajnego.

6 listopada 1939 r. został wraz z innymi profesorami UJ aresztowany i wywieziony przez hitlerowców do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen. Kiedy zaś po czterech miesiącach z tego obozu szczęśliwie wrócił, zamieszkał w Dziekanowicach. Tam spełniając urząd administratora parafii i dziekana dekanatu wielickiego równocześnie nadal oddawał się nauce i potajemnie kierował pracami swoich studentów.

Po zakończeniu wojny w 1945 r. podjął na nowo wykłady na Wydziale Teologicznym UJ i prowadził je do 1954 r. Z chwilą przeniesienia studium teologii z UJ do Seminarium Duchownego zaangażowano go tam jako profesora teologii moralnej. Profesorem tej dyscypliny został równocześnie w ATK w Warszawie. Wykłady w seminarium krakowskim prowadził ks. Wicher aż do końca życia, w ATK natomiast — do 1957 r.

Obok powyższych zajęć wykonywał też ks. Wicher inne prace, których wymagały od niego przyznawane mu godności i powierzane urzędy. Niemało wkładu pracy kosztowało go dwukrotne sprawowanie w latach 1937—1939 urzędu dziekana Wydziału Teologicznego UJ. Następnie kierował również „Szkołą Katechetek” u SS. Urszulanek oraz pełnił obowiązki sędziego kurialnego, kanonika gremialnego krakowskiej Kapituły Metropolitalnej, prezesa egzaminacyjnej komisji jurysdykcyjnej, cenzora kościelnego i egzaminatora przynodalnego.

Na osobną wzmiankę zasługuje przynależność ks. Wichra do Polskiego Towarzystwa Teologicznego, gdyż na posiedzeniach tego towarzystwa wygłaszał często referaty, a ponadto w latach 1945—1957 był jego prezesem. Trzeba również w tym miejscu przypomnieć, że w latach 1948—1958 sprawował urząd naczelnego redaktora czasopisma „Polonia Sacra”. Ważne jest, że niemal od początków swej pracy naukowej aż do ostatnich lat swojego życia wygłaszał na różnych zjazdach dobrze przygotowane referaty i drukował w wielu czasopismach swoje artykuły i recenzje. W sumie prac tych jest około 80.

Dzięki szczególnej sumienności i pracowitości ks. Wł. Wichera rozwinął i w pełni wykorzystał posiadane talenty. Jako człowiek odznaczał się rzadko spotykaną dobrocią i życzliwością dla innych. Był dla wszystkich przystępny i uczynny. Przy całej swojej sumienności w kontrolowaniu wiedzy studentów umiał być dla nich równocześnie wyrozumiały i cierpliwy, za co darzyli go oni szczerym szacunkiem i uznaniem.

Miał też ks. Wicher duże poważanie wśród współpracowników. Ceniono go zaś szczególnie za jasne i logiczne wykłady, sumienność i zdyscyplinowanie w pracy oraz dużą ofiarność w podejmowaniu się pisania recenzji prac dyplomowych. Sympatię i szacunek zyskiwał dla siebie ks. Wicher również zdrową pobożnością, szczerym przekonaniem do przekazywanych innym prawd, troską o wierność oraz spokojem i umiarem w wydawanych sądach.

Odnaczał się ukochaniem Polski, przejawiającym się zwłaszcza w prowadzonej przez niego walce o trzeźwość i czystość obyczajów narodu polskiego oraz w szczególnym zainteresowaniu badaniem przeszłości polskiej teologii moralnej, jak również aktualnego stanu moralności w Polsce. Zwrócenie uwagi na historię polskiej teologii moralnej oraz socjologię polskiej moralności są najbardziej typowymi i oryginalnymi rysami twórczości ks. Wichra. Zawdzięczamy mu bowiem opracowanie doktryny moralnej niektórych moralistów polskich (m. in. *Ks. Szymon Stanisław Makowski, teolog moralista polski z XVII wieku*, Kielce 1926, s. 246; *Mikołaj z Mościsk, teolog moralista i pisarz ascetyczny z początku XVII wieku*. „Przegląd Teol.” 9, 1928, 209—225) oraz przeszłości teologii moralnej na Akademii Krakowskiej (*Teologia moralna na Wydziale Teologicznym Akademii Krakowskiej do końca XVIII w.*, „Polonia Sacra” 1, 1948, 121—144) i w seminariach prowadzonych przez misjonarzy (*Nauka teologii moralnej w dawnych seminariach misjonarskich*, „Nasza Przeszłość” 3, 1947, 162—180). Jego zaś stwierdzenie, że dalszych opracowań w tym względzie wymaga honor nauki polskiej, można chyba uznać za swoisty testament, przekazujący dalszym pokoleniom to, na czym mu najbardziej zależało. Zawdzięczamy też ks. Wichrowi odpowiednie pokierowanie pracami studentów swego seminarium, w których starali się oni ukazać stan faktyczny moralności w różnych dekanatach polskich.

Wśród publikacji ks. Wichra znajduje się kilka prac, w których poruszył zagadnienia z zakresu ogólnej teologii moralnej. Chodzi tu szczególnie o artykuł poświęcony wolności woli i determinizmowi psychologicznemu (*Wolność woli, determinizm psychologiczny jako zagadnienie etyczne i wychowawcze*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 21, 1932, 254—267) oraz o pośmiertnie wydaną książkę *Podstawy teologii moralnej* (Poznań 1969, s. 651). O wiele jednak liczniejsza jest trzecia z kolei grupa prac ks. Wichra, na którą składają się publikacje poświęcone różnym zagadnieniom szczegółowym. Jako moralista z prawdziwego zdarzenia był bardzo wrażliwy na istniejącą rzeczywistość. I dlatego naświetlał z punktu widzenia swojej specjalności aktualne w jego czasach zagadnienia, jak czystość młodzieży, eugenika, obrona nienarodzonych, świętość rodziny, trzeźwość i walka z alkoholizmem, sport, miłość wrogów, obowiązek misyjny, poszanowanie cudzej własności, przynależność narodowa itp.

Nie obce mu były także wysuwane już za jego czasów postulaty odnowy teologii moralnej, do których jednak ustosunkował się dość sceptycznie (por. *Czy teologia moralna ma szukać nowych dróg?* „Polonia Sacra” 5, 1952, 238—253; 7, 1955, 206—218). Z entuzjazmem natomiast opowiedział się za wprowadzeniem na teologię moralną seminariów naukowych (por. *Prowadzenie seminarium naukowego teologii moralnej*, w: *Pamiętnik Piątego Zjazdu w Łodzi*, Kielce 1929, s. 187—203).

Można by tu przytaczać jeszcze inne fakty z życia ks. Wichra i ukazywać jego życie bogate w realizowane dobro. Już to jednak, co zostało dotychczas pokrótce zreferowane, zdaje się w pełni uzasadniać wyrażoną wyżej opinię, że ks. Wicher był człowiekiem nieprzeciętnym. I jako takiemu należy się mu od nas wdzięczna pamięć.

O. Jan Wichrowicz OP, Kraków

2. Nota episkopatu francuskiego

Odnowę teologii moralnej postulują oficjalne czynniki kościelne, domagają się jej także wierni. Niestety jak dotychczas, postęp w pracach nad odnową jest dość powolny, zbyt wiele trudności pozostaje jeszcze do przezwyciężenia. Teologia moralna znajduje się pod tym względem w położeniu gorszym od np. nauk biblijnych czy teologii dogmatycznej. Te gałęzie wiedzy teologicznej mogły bowiem w większym stopniu rozwijać się w oparciu o wskazania i orzeczenia autorytatywne, otrzymały też dość wyraźne zarysy wykładu doktrynalnego w dokumentach soborowych. Teologia moralna natomiast nawet w uchwałach soboru, poza krótką dyrektywą w nr 16 *Dekretu o formacji kapłańskiej*, znajduje jedynie wskazania pośrednie. Dlatego z uznaniem należy powitać wszelką wypowiedź o charakterze urzędowym, która zawiera wskazania dla prac nad modelem teologii moralnej na miarę naszych czasów. Do takich wypowiedzi w pewnej mierze można zaliczyć notę poświęconą teologii moralnej, którą wydało biuro studiów doktrynalnych i pastoralnych stałej rady episkopatu francuskiego. Nosi ona tytuł *Morale de la loi ou morale de la liberté?* i ogłoszona została m. in. w „Documentation Catholique” (51, 1969, kol. 23—36). Jest to obszerny dokument poruszający problemy zasadnicze dla ujęcia teologii moralnej. Nie stracił na swej aktualności ani znaczeniu, mimo że został ogłoszony przed przeszło rokiem.

Nota składa się z trzech części, z których pierwsza zawiera krytykę tradycyjnej teologii moralnej, dwie pozostałe przedstawiają zasady, którymi należy się kierować w pracach nad udoskonaleniem katolickiej nauki moralności.

W ocenie krytycznej tradycyjnych ujęć teologii moralnej nota wskazuje na poważne błędy i niedociągnięcia, m. in. na zbytne zajęcie się kazuistyką, ujmowania problemów od strony negatywnej tzn. grzechów i sankcji, fałszywie pojęty eschatologizm. Teologia moralna nie bez powodu naraziła się na zarzut klerykalizmu (np. przez obronę niesprawiedliwych i przestarzałych ustrojów) i naturalizmu (wskutek oderwania się od doktryny Pisma św. i teologii dogmatycznej). Stąd nic dziwnego, że nauka moralności uprawiana w ten sposób oddaliła się od człowieka, utraciła właściwy sobie dynamizm, popadła w niemoc. Dlatego też odnowa teologii moralnej w duchu *Vaticanium II* i na miarę potrzeb człowieka współczesnego to zadanie ogromnej wagi, które, jak podkreśla nota, stoi przed całym Kościołem (a więc nie tylko obowiązuje moralistów, a co za tym idzie, nie tylko oni są odpowiedzialni za dotychczasowe niepowodzenia i zwłokę).

Odnowa ta powinna iść w dwóch zasadniczych kierunkach: teologia moralna ma być wyraźniej zwrócona ku człowiekowi i zarazem bardziej ewangeliczna. W realizacji pierwszej zasady należy przede wszystkim zwrócić

uwagę na odnalezienie właściwego pojęcia prawa moralnego i powinności, wolnego od jurydyzmu i dehumanizacji. Można to osiągnąć przez ukazanie, że prawo moralne zawiera się i wynika z tych wartości, na które myśl nowoczesna jest najbardziej uczulona, mianowicie osoby ludzkiej i wolności. Chodzi jednak o właściwą koncepcję tych wartości i ich wzajemnej relacji.

Tymczasem dzisiejsze pojęcie wolności nasuwa poważne zastrzeżenia. Człowiek współczesny urzeczony postępowaniem coraz więcej ufa sobie i znajduje coraz doskonalsze możliwości afirmacji siebie samego. W związku z tym dąży do powiększenia zakresu swojej wolności i rzeczywiście go powiększa. Stąd wolność jest ceniona, ale często przeceniana, tak, że według charakterystycznego chyba dla naszych czasów twierdzenia Sartre'a (przyjmowanego nawet przez wierzących), wolność uważa się nie za właściwość, lecz za element konstytutywny człowieka. W imię tej wolności dokonuje się kontestacji powinności moralnej wypływającej z prawa. Tego rodzaju kontestację można było wprawdzie spotkać zawsze w historii ludzkości, ale nigdy w tak radykalnej formie, jak obecnie. Dzisiaj bowiem za ograniczenie wolności uważa się niejednokrotnie już samą „ideę ideału moralnego”, który może nakładać prawo lub normę wiążącą wszystkich ludzi. Co więcej, przeciwstawienie sobie powinności moralnej i wolności zdaje się być istotnym komponentem ducha czasów dzisiejszych tak dalece, że znajduje swoich zwolenników nawet wśród katolików.

W przewyciężaniu tej skrajności należy wyjść z właściwej koncepcji osoby ludzkiej. Pełne zaś ujęcie osoby ludzkiej jako wcielonego ducha winno uwzględnić podstawowe elementy strukturalne egzystencji człowieka. Do nich należy to, że człowiek jest istotą żyjącą w świecie (stąd m. in. obowiązki przenikania świata, przekształcenia go pracą, którą, jak słusznie zauważył Marks, uczłowiecza naturę), jest istotą żyjącą z innymi ludźmi (stąd obowiązek m. in. dialogu i otwarcia, gotowości do usług wobec innych, udzielania się w miłości, dążenie do socjalizacji ogólnoludzkiej), jest wreszcie bytem historycznym, który podlega rozwojowi. Pojęcie osoby w sposób konieczny implikuje pojęcie natury ludzkiej biologiczno-duchowej, strukturalnie wspólnej wszystkim ludziom. Ona to stanowi źródło powinności wrodzonych i niepozbywalnych, a jej uznanie warunkuje moralność obowiązującą wszystkich ludzi. Natura ta nie jest immobילna, niezmienna, lecz dzięki plastyczności, która jest jej cechą wrodzoną, podlega rozwojowi w historii w płaszczyźnie rozmaitych rozwiązań kulturowych i cywilizacyjnych.

Rozwój zaś osoby ludzkiej odbywa się przez właściwe używanie wolności. Wolność właśnie stanowi afirmację osoby. Polega ona na możliwości podejmowania osobistej decyzji, na dokonywaniu wolnego wyboru. Kierować tym wyborem ma sumienie. Rolę tę spełnia ono w oparciu o normy moralne, o prawo. Z nich na pierwszym miejscu stoi prawo naturalne jako wypływające z natury ludzkiej. Prawo moralne nie stanowi zaprzeczenia wolności, lecz wewnątrz zaaprobowane jest prawdziwą gwarancją należytego korzystania z niej.

Teologia moralna winna być także bardziej ewangeliczna, ukazując, jak „chrześcijaństwo nadaje nowy sens wolności, które jest realizacją natury ludzkiej”. Należy tutaj strzec się błędu przeakcentowania transcendencji. Chrześcijaństwo bowiem nie powinno odrywać człowieka od zaangażowania się w świecie (*promotion terrestre*) i urzeczywistniania się w historii, lecz obowiązki ziemskie przedstawiać w pełnej harmonii z powołaniem nadprzyrodzonym.

Podstawę moralności ewangelicznej stanowi fakt zbawienia. Tak więc chrześcijańska nauka moralności jako etyka zbawienia daje wskazania, w jaki sposób realizować historię zbawienia zarówno w płaszczyźnie całej ludzkości, jak i przez poszczególną jednostkę. Dlatego chrześcijanin winien odtwarzać w sobie obraz Boży, budować Królestwo Boże, pojęte jako „rze-

czywistość wzrostu w pochodzie ku pełni eschatologicznej” (stąd charakter wspólnotowy życia i moralności chrześcijańskiej). Dokonać tego może on dzięki dynamizmowi właściwemu miłości chrześcijańskiej, która jest owocem łaski. Przez miłość i łaskę korzystanie z wolności prowadzi do uczestnictwa w życiu Trójcy św. Miłości i łasce należy przypisać naczelné miejsce w życiu chrześcijańskim, koordynację wszystkich powinności, interioryzację i podniesienie do porządku nadprzyrodzonego prawa naturalnego oraz wyposażenie prawa ludzkiego (kościelnego i państwowego) w moc wiążącą i zapewnienie prawdziwego postępu w pracach doczesnych, a także wzrost królestwa Bożego.

Na zakończenie trzeba podkreślić jeszcze niektóre istotne elementy wywodów noty. Przede wszystkim uderza oparcie się o podstawowe zasady etyki filozoficznej, zaczerpnięte zresztą z patrimonium odwiecznej tradycji chrześcijańskiej, a zwłaszcza doktryny tomistycznej. Zwraca też uwagę ustawienie zagadnienia zdecydowanie personalistyczne oraz podkreślenie konieczności odwołania się do prawa naturalnego i pojęcia natury, uznania historyczności człowieka i dialogu ze światem. W życiu chrześcijańskim podkreślono szczególnie dobitnie prymat miłości.

Nota ta stanowi więc interesujący i wielce instruujący dokument. Studium jej będzie bardzo użyteczne dla tych, którzy pracują nad teologią moralną w duchu Soboru Watykańskiego II.

Ks. Jan Pryszynt, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Leksykony moralne

a. Leksykon teologicznomoralny w języku niemieckim

Obecny rozwój nauki zaznacza się nie tylko w postępach badań bardzo specjalistycznych, ale i w udostępnieniu tejże wiedzy najszerszym kręgom społeczeństwa. Jednym ze sposobów tego uprzyśtępnienia wiedzy jest wydawanie słowników encyklopedycznych i leksykonów. Ukazuje się ich coraz więcej, wzrasta też ich zróżnicowanie i to zarówno w odniesieniu do poziomu (od ściśle naukowych do bardzo popularnych) jak i do zakresu od bardzo ogólnych do ściśle specjalistycznych).

Teologia moralna ma już tutaj do odnotowania poważne pozycje. Przede wszystkim należy wymienić *Dizionario di teologia morale*, opracowane przez zespół moralistów włoskich pod redakcją kard. F. Roberti i znanego moralisty bpa P. Palazzini. Pierwsze jego wydanie ukazało się w 1954 r., następnie uzupełniane i poszerzane w latach 1957 i 1961. Czwarte wydanie nie tylko znacznie poszerzone (w dwóch tomach, s. LIX—1967, Roma, Ed. Studium), ale i gruntownie na nowo opracowane, m. in. w oparciu o dokumenty soborowe i dokumenty magisterium Kościoła wydawane w latach 1961—1967, ukazało się w r. 1968.

Drugą poważną pozycję stanowi opracowane przez jeszcze większy zespół uczonych w większości też włoskich, czterotomowe *Dictionarium morale et canonicum*, pod redakcją bpa P. Palazzini i, od drugiego tomu, także F. Galea OFM. Ukazało się nakładem Officium Libri Catholici — Catholic Book Agency w Rzymie w latach: t. I, A—C, 1962, s. XXXII+1026; t. II, D—K, 1965, s. XXXV+926; t. III, L—Q, 1966, s. XXIII+951; t. IV, R—Z, 1968, s. XXII+742. Niestety już sam pomysł połączenia zagadnień moralnych z prawnymi z góry nastawia uprzedzająco do dzieła. Zbyt wiele bowiem ujemnych skojarzeń łączy się z obciążeniami teologii moralnej jurysdyzmem, co miało dla tej ostatniej fatalne skutki. Zresztą odnosi się wrażenie, że

i tym razem zagadnienia prawne oraz dotyczące administracji i życia ogólnokościelnego wydają się przeważać. Hasła teologicznomoralne, jak i wszystkie inne, potraktowane są raczej zwięzłe (np. wiara, sumienie mniej więcej na 4 stronach czyli 8 kolumnach) i podają tylko wiadomości zasadnicze.

Inny charakter ma pierwszy leksykon teologicznomoralny wydany w języku niemieckim. W odróżnieniu od poprzednich, opracowanych zbiorowo, wyszedł on spod pióra jednego autora, znanego moralisty austriackiego, profesora zwyczajnego teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Wiedeńskiego, Karla Hörmanna. Zamiast nowego wydania swego podręcznika pt. *Handbuch der christlichen Moral* (Innsbruck 1958) przygotował na życzenie wydawców i, jak sam zaznacza w wstępie, zgodnie z duchem czasu, słownik encyklopedyczny pt. *Lexikon der christlichen Moral* (Innsbruck-Wien-München, 1969, Tyrolia Verlag, kol. 1391 + s. XXV).

Dzieło to jak każdy leksykon podaje wprawdzie pod poszczególnymi hasłami zasób podstawowych wiadomości, może jednak bez większych trudności służyć jako całościowe ujęcie teologii moralnej. Ułatwia to znakomicie *Wprowadzenie (Einführender Überblick)*, w którym autor w bardzo zwięzłej i skondensowanej formie przedstawia schemat całości wykładu z odesłaniem do haseł, traktujących o danych zagadnieniach. Możliwość posługiwania się leksykonem w taki właśnie sposób zapewnia autor przede wszystkim dzięki temu, że nie rozdrabnia się na mniej ważne i uboczne hasła, lecz ogranicza się do zagadnień podstawowych (leksykon zawiera tylko 250 haseł), niektóre z nich opracowuje obszernie, tak że faktycznie tworzą małe traktaty. Odbiegają one od przyjętego zazwyczaj w encyklopediach sumarycznego podania podstawowych wiadomości.

Przykłady tego rodzaju opracowania znaleźć nietrudno. Hasło o sakramencie pokuty (*Bussakrament*) liczy 56 kolumn. Poza krótkim doktrynalnym wykładem o pokucie jako o sakramencie pojednania z Bogiem przedstawia w sposób zwięzły, a zarazem treściwy wszystkie zasadnicze zagadnienia administrowania sakramentu, od jego materii i kwestii jurysdykcji poczynając aż po praktyczne wskazania pastoralne i sprawę sekretu sakramentalnego. Sumienie (*Gewissen*) autor omawia na 33 kolumnach i traktuje nie tylko o jego istnieniu i istocie, lecz także wiele uwagi poświęca wychowaniu sumienia i obowiązkowi postępowania według niego. W haśle o prawie naturalnym (*Natürliches sittliches Gesetz* — 42 kolumny) zasadnicze punkty stanowią: określenie i istnienie prawa naturalnego, podstawy jego obowiązywalności, poznawalność oraz jego treść. W wykładzie tego problemu uderza szerokie uwzględnienie w sposób źródłowy nauki teologów katolickich zwłaszcza św. Tomasa z nauki magisterium Kościoła.

Ambicją autora było podać nowoczesne ujęcie teologii moralnej. Świadczy o tym już dobór haseł, wśród których znajdujemy aktualne zagadnienia, jak *Sztuczne zapłodnienie, Transplantacja organów, Wolność religijna*. Hasła zdezaktualizowane pominięto albo potraktowano krótko np. *Pojedynek* czy *Systemy moralne*. O nowoczesnym ujęciu świadczy jeszcze w większym stopniu wykład merytoryczny. Może o tym przekonać się studiując np. hasła *Wojna, Kara śmierci, Tolerancja*, hasła z zakresu etyki seksualnej, w których widoczne jest uwzględnienie problematyki współczesnej. O starannym dostosowaniu się do najnowszych tendencji w moralistyce katolickiej mówi m. in. także fakt korzystania ze źródeł, na których Hörmann się oparł. Tak więc autor przede wszystkim odwołuje się do doktryny Pisma św. oraz wydatnie korzysta z nauki Ojców Kościoła. Zwraca uwagę szczególnie częste powoływanie się na św. Augustyna. Podkreślenia godne jest to, że profesor wiedeński szeroko uwzględnił naukę magisterium Kościoła, zwłaszcza wypowiedzi Piusa XII i dokumenty Soboru Watykańskiego II. Ogólnie można powiedzieć, że przy dążeniu do nowego ujęcia autor zdecydowanie opiera się o dorobek odwiecznej tradycji teologicznej.

Użyteczność leksykonu znacznie zwiększa podana bibliografia. Hörmann odsyła najpierw do odpowiednich miejsc w podręcznikach Häringa i Mausbach-Ermeckeego, do *Lexikon für Theologie und Kirche, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Friesa Handbuch theologischer Grundbegriffe* oraz do innych leksykonów i celniejszych opracowań ogólnych w języku niemieckim, niekiedy w łacińskim. W drugim zaś niejako rzucie przytacza dość liczne pozycje z literatury ogólnościwiatowej, chociaż przeważają publikacje niemieckie. Przy tym ogranicza się w zasadzie do dzieł i artykułów, które ukazały się po roku 1960.

Wykład ma charakter pozytywny, kwalifikację moralną zaznacza się tylko delikatnie. Język przystępny i komunikatywny. Styl zwięzły i prosty. Można życzyć sobie najwyższej większej przejrzystości w hasłach obszerniej opracowanych, którą nie trudno byłoby osiągnąć przez wprowadzenie podtytułów. Zasadnicze terminy podane są po łacinie. Dzieło posiada wykaz skrótów, skrowid nazwisk i rzeczowy. Ten ostatni pomaga w odnalezieniu zagadnień, których nie omówiono pod odrębnymi hasłami. Obok tych względów praktyczność pastoralna dodatkowo podnosi przydatność tego dzieła nie tylko dla specjalistów, lecz także dla duchowieństwa oraz szerszych kręgów inteligencji świeckiej.

W sumie leksykon Hörmanna należy uznać za cenną pozycję. Przyswojenie go czytelnikowi polskiemu, który odczuwa brak publikacji teologiczno-moralnych zwłaszcza w ujęciu całościowym, byłoby bez wątpienia rzeczą bardzo pożyteczną.

Ks. Jan Pryszmont, Warszawa

b. Anglosaski słownik etyki chrześcijańskiej

Etycy z obszaru angielskiego także dysponują encyklopedycznym opracowaniem swej dyscypliny. Już w roku 1921 ukazała się *Encyclopedia of Religion and Ethics*, wydana przez J. Hastingsa. Innym przykładem tego typu publikacji jest *Encyclopedia of Morals*, wydana przez V. Ferra (New York 1956, Philosophical Library). Są to leksykony etyki zasadniczo filozoficznej. Odczuwano jednak potrzebę opracowania słownika etyki teologicznej, zwłaszcza z uwagi na ogromne zróżnicowanie religijne i wyznaniowe w krajach anglosaskich. Projekt opracowania takiego słownika wzbudził zainteresowanie ze strony wybitnych teologów i filozofów, takich jak H. R. Niebuhr czy A. C. Ewing. W tej sytuacji nie było rzeczą trudną skompletować doborowy zespół autorów. W rezultacie ukazał się pod redakcją J. Macquarrie'go *A Dictionary of Christian Ethics* (London 1967, SCM Press LTD, s. 366). O randze tej publikacji mówi uwidoczniiony na pierwszych stronach spis autorów poszczególnych haseł oraz zajmowane przez nich stanowiska naukowe na sławnych uczelniach Anglii i USA. Autorzy ci, filozofowie i teologowie, świeccy i duchowni, reprezentują odmienne stanowiska filozoficzne oraz główne wyznania chrześcijańskie i ich teologię, a więc protestancka, anglikańska, rzymskokatolicka i prawosławna. Celowo zostali oni powołani do współpracy, mimo swych odmiennych orientacji filozoficznych i teologicznych, ponieważ zdawano sobie sprawę, że w etyce chrześcijańskiej, jak w teologii chrześcijańskiej w ogóle, istnieją problemy kontrowersyjne, które wymagają naświetlenia i rozwiązania z punktu widzenia różnych wyznań. Problemy takie, zwłaszcza węzłowe w etyce, zostały zatem opracowane wprawdzie przez jednego autora, specjalistę danego zagadnienia, w świetle jednak bardziej znamienych, najczęściej zróżnicowanych wyznaniowo poglądów dominujących w etyce chrześcijańskiej. I tak, przykładowo przy omawianiu zagadnienia prokreacji (s. 272—276), autor ograniczył się do podania myśli biblijnej i patrystycznej, na tle której rysuje stanowisko etyki prawo-

sławnej, katolickiej (z uwzględnieniem nauczania soboru Watykańskiego II i Pawła VI, protestanckiej i anglikańskiej. Ekspozycja tych poglądów jest zasadniczo pozbawiona akcentów polemicznych. W duchu ekumenizmu jest ukazany rozwój doktrynalny na temat określonego zagadnienia oraz różnica w sposobie argumentacji. Dlatego nie można sądzić, że zróżnicowane poglądy etyczne przedstawiono w słowniku w formie *iuxta positio*. Autorzy bowiem wyraźnie pragną nie tylko informować, lecz także podać czytelnikowi wskazania, jednak nie w sensie formułowania sztywnych norm, ale dla zaznajomienia z problemami i sugestiami chrześcijańskich moralistów w celu wyrobienia sobie własnego osądu, pozwalającego podjąć odpowiedzialną decyzję.

Słownik zawiera w pierwszym rzędzie znaczną liczbę artykułów poświęconych podstawowym pojęciom etycznym (powinność, dobro, wartość, sumienie...), które występuje zarówno w etyce chrześcijańskiej, jak również w innych systemach etycznych. Większość tych artykułów wyszło spod pióra zawodowych filozofów. Inna grupa artykułów dotyczy niektórych wielkich systemów etycznych, ze szczególnym uwzględnieniem tych, które wywarły poważny wpływ na etykę chrześcijańską, jak np. etyka Platona, Arystotelesa czy Kanta. Współczesny pluralizm światopoglądowy i filozoficzny zadecydował o uwzględnieniu także żydowskich, buddyjskich i innych niechrześcijańskich poglądów etycznych, nie wyłączając etyki marksistowskiej.

Słownik obejmuje także pokaźny materiał źródłowy, tj. rozważania etyczne o charakterze biblijnym i teologicznym, co jest rzeczą zrozumiałą, skoro etyka chrześcijańska, podejmująca wprawdzie współczesną problematykę, tkwi jednak w określonym nurcie tradycji i posiada swoje korzenie w Objawieniu Bożym, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Dlatego teologowie, bibliści czy historycy podejmują takie zagadnienia, jak nauczanie moralne w Starym i Nowym Testamencie, klasyczne interpretacje teologów tej miary co św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Luter, Kalwin i inni, zagadnienie grzechu i łaski, cnót i wad, problematykę badawczą i metody współczesnych kierunków w teologii — w tym przekonaniu, że tylko dobrą znajomość tego źródłowego materiału umożliwia opracowanie etyki chrześcijańskiej na miarę naszych czasów.

Zawartość słownika tworzą nie tylko definicje i ustalenia terminów, dane faktyczne i biograficzne, niektóre poglądy w aspekcie genetycznym i historycznym. Znaczną jego część zajmują także artykuły poświęcone „istotnym problemom etyki” (por. *Przedmowa*), jakie wiążą się już z konkretnym działaniem ludzkim. Oto niektóre z nich: zagadnienie wojny i pokoju, współzycia międzynarodowego, stosunków ekonomicznych, zagadnienie własności, rasy, płci, małżeństwa, regulacji urodzin itp. Poprawna ocena tych zagadnień zakłada specjalistyczną wiedzę empiryczną z zakresu ekonomii, polityki, filozofii itp. Wychodząc z założenia, że nauki te dotyczące w jakiejś mierze postępowania ludzkiego wiążą się ściśle z etyką, artykuły poświęcone współczesnym problemom etyki opracowano na podkładzie psychologicznym, socjologicznym i antropologicznym. W małych proporcjach uwzględniano przesłanki ekonomiczne, polityczne i filozoficzne.

Każdy większy artykuł jest zaopatrzony w tematyczną literaturę wyjściową, reprezentatywną dla poszczególnych stanowisk etyki chrześcijańskiej. Dla lepszej orientacji w niektórych przypadkach obok nazwiska autora cytowanej publikacji podano w nawiasie jego wyznanie. W oparciu o tę literaturę czytelnik ma możliwość poszerzenia swoich wiadomości na dane tematy przez osobiste studium. Uwaga ta wiąże się ściśle z generalną zasadą słownika, że nie podaje jednoznacznie ustalonych ocen i norm moralnych, lecz tylko „prowadza” czytelnika do wydania osobistej oceny.

Omawiany słownik, podobnie jak inne tego typu opracowania leksykonowe, charakteryzuje się dwoma głównymi ograniczeniami: objętości (ilości i wiel-

kości haseł) oraz pułapu przystępności. Jest on obliczony na tzw. średniego odbiorcę, a więc jego adresatem w zasadzie jest każdy, kto styka się z konkretnymi problemami etycznymi. Duży ładunek wiedzy w nim zawarty jest przedstawiony językiem niezwykle prostym i jasnym. Żałować należy, że nie zaopatrzonego słownika w skorowidz, co byłoby dużym udogodnieniem w korzystaniu z niego. Niezależnie od tego mankamentu, walory słownika nadają mu rangę dobrego przewodnika i informatora w gąszczu współczesnych problemów etycznych — teoretycznych i praktycznych. Zapotrzebowanie na tego typu orientacje zgłasza współczesny człowiek zmagający się z licznymi problemami moralnymi, których nie potrafi rozwiązać z powodu swojego jednostronnego, zbyt specjalistycznego, najczęściej technicznego wykształcenia. Dodatkową okolicznością utrudniającą mu zdobycie właściwej wiedzy etycznej, a w konsekwencji wydanie trafnych decyzji moralnych jest pluralistyczna sytuacja światopoglądowa, w której żyje i działa. Z tego powodu nie potrafi zająć odpowiedniego stanowiska wobec obiegowych, często sprzecznych ze sobą propozycji etycznych.

Należy wyrazić nadzieję, że także czytelnik polski otrzyma do ręki tego typu opracowanie etyki, choćby na wzór serii „Małych Słowników” wydanych przez Wydawnictwo Wiedzy Powszechnej. Społeczne zapotrzebowanie na encyklopedię etyczną jest z całą pewnością większe niż np. wydany ostatnio *Słownik pisarzy włoskich*. Etyka marksistowska w Polsce mogłaby się zadowolić tłumaczeniem radzieckiego opracowania *Kratkij słowar po etikie* (Moskwa 1965), jakkolwiek znakomite przygotowanie polskich etyków kwalifikuje ich do opracowania bardziej rzeczowego leksykonu etycznego. Etyka natomiast katolicka stoi wobec pilnej potrzeby wydania swojego słownika w opracowaniu własnym lub przetłumaczenie wyżej omówionego *Leksykonu Hörmanna*.

ks. *Helmut Juros* SDS, Warszawa

2. Wiążąca moc prawa nowego czy obu Testamentów

Minęły już czasy, kiedy przeciwstawiano moralność Starego Testamentu moralności Chrystusowej, kiedy w prawie widziano antytezę Ducha, a w bojaźni — przeciwieństwo miłości. Nie trzeba też chyba na nowo rozpatrywać problemu, że Stary Testament łączy się ściśle z Nowym, że tego drugiego nie podobna bez pierwszego zrozumieć. Nie zakończyła się jednak dyskusja dotycząca podstaw tych wzajemnych związków. Sprawa ta przecież jest ważna nie tylko dla specjalistów egzegetów, ale i teologów moralistów, gdyż postulujemy od nich nauczanie etyki chrześcijańskiej przede wszystkim w oparciu o Pismo święte.

Za godny wzmianki w tej dziedzinie zainteresowań uważamy artykuł M. Corbin, *Nature et signification de la loi evangelique*, („Recherches de Science Religieuse” 57, 1969, 5—48). Autor, uzasadniając w dość długim wstępie podjęcie takiego tematu opracował zagadnienie w punktach, którym dał następujące tytuły: 1. *Problem podstawowy* (stosunek prawa Starego do Nowego Testamentu); 2. *Mowa na górze* (Mt 5—7) — *parenezę*; 3. *Kerygma i didache* (charakterystyczne cechy jednego i drugiego sposobu nauczania); 4. *Konfiguracja w Chrystusie* (Chrystus najwspanialszym i jedynym wzorem ludzkiego postępowania); 5. *Dynamizm Ducha świętego* (rola Ducha świętego w życiu moralnym).

Każdy z powyższych tytułów stanowi niewątpliwie osobny problem. Szczególne zainteresowanie budzi pytanie autora, czy Jezusa należy traktować jako nowego Mojżesza, nowego prawodawcę, który na podobieństwo pierwszego ogłosił swoje prawo na górze, czy też Jezus Chrystus jest tym, który to

prawo wyjaśniał, wskazywał na właściwe jego rozumienie, jego ducha, nie literę tylko, dodając doń niektóre dokładniejsze sformułowania. Otóż według Corbina słuszniejszy jest pogląd drugi, gdyż nie możemy oddzielać prawa Starego od Nowego Testamentu. Jeden jest przecież Bóg obu Testamentów, a tylko różne etapy realizacji Jego planu zbawienia. Zdanie to trzeba utrzymać przeciw wszelkim herezjom gnostyckim, które rozróżniały między Bogiem Stwórcą i Ojcem Jezusa Chrystusa. To zdanie wydaje się nam słuszne.

W nauczaniu etyki chrześcijańskiej nie można pomijać wartości moralnych Starego Testamentu. Zawsze interesowano się zagadnieniami starotestamentalnymi, lecz mniej uwagi poświęcano podstawom teologicznym moralności. Ostatnio odnotować możemy pewne prace w tej dziedzinie. Wyliczymy choćby tylko niektóre tytuły: J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testamentes*, (Berlin² 1964); E. Jacob, *Les bases théologiques de l'éthique de l'Ancien Testament* (Supplement to *Vetus Testamentum* 7, Leiden 1960); N. Lohfink, *Das Hauptgebot, Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dt 5—11* (*Analecta Biblica* 20, Roma 1963); G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* („*Biblical Archeologist*” 17, 1954, 26—46; 49—76); C. Wiener, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament* (Paris 1957).

Z powyższej dziedziny zainteresowań na szczególną uwagę zasługuje praca J. L. Hour, *La morale de l'Alliance* (*Cahiers de la Revue Biblique* 5, Paris 1966), która ukazała się również w przekładzie na język niemiecki: *Die Ethik der Bundestradiation im Alten Testament*, (*Stuttgarter Bibelstudien* 14, Stuttgart 1967) przedstawiająca to, jak różne aspekty moralności starotestamentalnej mają związek z przymierzem.

Dzieło składa się z czterech rozdziałów. Poprzedzono je wstępem, w którym dokonano przeglądu tekstów traktujących o przymierzu. W rozdziale pierwszym, historycznym, zatytułowanym ogólnie: *Jahwe wzywa, Izrael odpowiada* (*Jahwé appelle, Israël répond*, s. 13—51) zwrócono szczególną uwagę na absolutną przedniość wszelkich dobrodziejstw Bożych, a więc na to, że całą inicjatywę kontaktu z człowiekiem podejmuje sam Bóg; On uprzedza wszelką współpracę ze strony Izraela. Inicjatywa Boża uprzedzająca działanie ludzkie jest równocześnie podstawą przymierza. W rozdziale drugim (*Stipulation générale et stipulations particulières*, s. 53—82) autor zapoznaje czytelnika z racjami dowodzącymi faktu, że po łaskawym przedsięwzięciu Boga następuje nieudolna odpowiedź ludzka poprawiana i udoskonalana w miarę coraz lepszego poznania, jak Bóg się zniża. Odpowiedź Izraela zamyka się w etycznym postępowaniu. Jakby na pozór wydawać się mogło, postępowanie to nie ogranicza się tylko do samego kultu. Musi ono być czymś więcej i wynikać z przekonania o uprzedzającej dobroci Boga, o jego miłości, która z kolei powinna zrodzić naszą miłość do Boga (por. Ppr 6, 5). Ma ona się zjawiać między wybraniem, przymierzem i prawem z jednej strony, a jego wykonaniem z drugiej. W następnym rozdziale (*Bénédictions et malédictions*, s. 83—103) zajmuje się autor dynamizmem Bożego działania i posłuszeństwa ze strony człowieka, jednorodnością moralnego prawa przymierza, a w konsekwencji jednorodnością etyki w historii Izraela w ogóle. Działanie Boga z jednej strony i odpowiedź człowieka z drugiej — tworzy historię narodu wybranego. Za swoją postawę etyczną cały naród jest odpowiedzialny. Łaska więc i odpowiedzialność łączy się w jedno, choć zdaje się zawierać w sobie coś przeciwnego (*“... il suffit, d'ailleurs qu'Israël ait conscience de cette double réalité — grace et responsabilité — inscrite dans la nature même de l'Alliance”* — s. 103). Wreszcie w rozdziale ostatnim (*Éthique religieuse et Éthique sociale*, s. 105—120) porusza autor zagadnienie odpowiedzialności osobistej i zbiorowej. Ważna konkluzja: poczucia odpowiedzialności osobistej w Izraelu nie powstała bynajmniej w okresie późnym, tj. jak sądzono,

w okresie działalności deuteronomistów i proroka Jeremiasza, ale o wiele wcześniej. Świadectwem może być tutaj stare prawodawstwo księgi Wj 21—23 (por. J. R. Porter, *The Legal Aspects of the Concept of „Corporate Personality” in the Old Testament*, „Vetus Testamentum” 15, 1965, 361—380, a specjalnie 365). Przymierze z Bogiem nie pozwala przeceniać znaczenia jednostki na niekorzyść wspólnoty i odwrotnie. Tak jednostka jak wspólnota mają być w ciągłej relacji do Boga. Z tej racji wynikają obowiązki społeczne. Ostatecznie więc podstawą całego porządku moralnego jest przymierze. Ta konkluzja jest wynikiem analizy przeprowadzonej przez autora *La morale de l'Alliance*. Przyznajemy mu rację, dodając od siebie, że Jezus Chrystus wskazał na tę rzeczywistość wszystkim narodom przez swoją mękę i śmierć na krzyżu, na którym wylał za nas obficie „krew Nowego Przymierza”.

Ks. Jan Łach, Warszawa

3. Teologia małżeństwa

Jeżeli liczba publikacji może świadczyć o zainteresowaniu problemem, można zapewne stwierdzić, że kwestia małżeńska należy dziś do centralnych zagadnień katolickiej refleksji moralnej. Zestawy bibliograficzne odnotowują np. ponad trzysta prac poświęconych encyklice *Humanae vitae*, opublikowanych w pierwszych sześciu miesiącach od chwili jej ogłoszenia. Niektóre z nich zostały omówione w biuletynie (por. „Coll. Theol.” 39, 1969, z. II). Niepodobna pominąć również licznych pozycji z zakresu teologii małżeństwa niezwiązanych bezpośrednio z encykliką. O kilku z nich była już mowa we wspomnianym numerze biuletynu. Niniejsze omówienie dotyczy pięciu najnowszych książek lub ostatnio udostępnionych w tłumaczeniu francuskim.

Wśród nich czołowe miejsce zajmuje książka E. Schillebeckxa *Le Mariage* wydana w przekładzie z języka holenderskiego przez Éd. du Carf Paris 1966, s. 356). Jest to pierwszy tom dwuczęściowej całości, która stanowić będzie pewną sumę wiedzy teologicznej o małżeństwie. Na jego treść składa się historyczny przegląd rozwoju teologii małżeństwa poczynając od Starego Testamentu. Dwie racje skłoniły autora do podjęcia się tego zadania: przede wszystkim dyskusja nad kwestią małżeńską wzmoczona w ciągu ostatnich kilkunastu lat wydatnym wkładem nauk humanistycznych, następnie szereg zarzutów, jakie przy tej okazji skierowano pod adresem katolickiej teologii małżeństwa. Zarówno te głosy, jak i przemiany w świecie nie pozostały bez wpływu na kształtowanie postaw świeckich katolików wobec problemów życia rodzinnego. Obserwuje się, że wielorakość sugerowanych rozwiązań jest jednym z poważnych źródeł niepewności i konfliktów sumienia. W tej sytuacji zachodzi konieczność spojrzania na sakrament małżeństwa z uwzględnieniem jego aktualnych uwarunkowań, co z kolei zmusza teologa do uprzedniego zarysowania pełnego obrazu teologicznej wiedzy o tym sakramencie. W wyniku takich przemyśleń powstało dzieło Schillebeckxa.

Tom udostępniony czytelnikowi ustala stan zagadnienia. Historyczny układ materiału ma w intencji autora zapewnić pracy całościowe ujęcie zagadnienia. Pisząc swą książkę kierował się on myślą, iż każda epoka analizując objawioną naukę o małżeństwie pozostawiała ślad własnych, jej tylko właściwych, przemyśleń. Przystępując do lektury tego poważnego dzieła trzeba być jednak świadomym granic, w jakich autor celowo je zawarł. Jest to w zasadzie traktat dogmatyczny. Z uwagi jednak na płynność rozgraniczeń między domeną teologii dogmatycznej i moralnej *Le Mariage* zainteresuje w równym stopniu dogmatyka i moralistę. Jednak mimo swej objętości pozostawia w czytelniku pewien niedosyt. W przeciwieństwie do bardzo szeroko opracowanej (204 s.) pierwszej części biblijnej, następną autor potraktował

w znacznym stopniu sumarycznie. Wprawdzie powszechna wśród teologów znajomość scholastycznej nauki o małżeństwie nie wymagała zbyt szczegółowego omówienia, można jednak zastanowić się, czy to samo da się powtórzyć w odniesieniu do znajomości wcześniejszych okresów, zwłaszcza wschodniej myśli patrystycznej, której autor poświęcił zaledwie 10 stron. Niemniej jednak, chociażby ze względu na wspomnianą pierwszą część biblijną opracowaną wnikliwie, ale bez obciążającego aparatu naukowego oraz drugą, która obejmuje piśmiennictwo pierwszych wieków Kościoła Zachodniego, studium Schillebeeckxa zasługuje na bliższe zainteresowanie.

Z problematyką wyżej omówionego dzieła ma bliski związek obszernie studium I. T. Noonana *Contraception et mariage* (Paryż 1969, Cerf, s. 722). Jest to jedyna w tej chwili praca, która obejmuje całość rozwoju idei i decyzji Kościoła odnośnie problemu antykoncepcji. Jej pierwsze angielskie wydanie ukazało się w Stanach Zjednoczonych w r. 1965. Teologiczne pozycje książkowe i artykuły na temat antykoncepcji urosły do takiej liczby, że tylko specjaliści w tej dziedzinie mogą swobodnie orientować się w kierunkach badań i próbach rozwiązań, jakie ujawniły się w ciągu historii myśli moralnej. Pozostali, zajęci innymi zagadnieniami, mają możliwość sięgnięcia zaledwie do niektórych tylko opracowań. J. T. Noonan dyrektor Instytutu Prawa Naturalnego i profesor prawa Uniwersytetu Notre-Dame w stanie Indiana swoją obszerną monografią uprzystępniał szerszym kręgom moralistów zapoznanie się z historią doktryny i decyzji Kościoła w kwestii regulacji poczęć. Praca Noonana jest bardzo wnikliwa, a poszczególne okresy szczególnie opracowane. Autor nie zadowala się suchym przedstawieniem poglądów i interwencji, lecz umieszcza je każdorazowo w kontekście ideowym i społecznym epoki. W najwcześniejszym okresie ukazuje wpływ filozofii stoickiej i Talmudu. Uwzględni ważny dla zrozumienia myśli św. Chryzostoma i św. Augustyna konflikt z wrogo usposobionymi do prokreacji gnostykami i manichejczykami. Nie pomija sprecyzowań wniesionych przez mnichów (św. Kolomban, św. Beda), roli ksiąg pokutnych, działalności Gracjana oraz lat walki z katarami. Dostrzega zasługę św. Tomasa i św. Alberta W. w personalistycznym ujęciu małżeństwa oraz w podkreśleniu wagi wychowania potomstwa. Zasługi M. Le Maistre'a i J. Maira upatruje w pozytywnej ocenie przyjemności towarzyszącej aktowi małżeńskiemu. Chociaż poglądy obu myślicieli nie miały zasadniczego wpływu na zmianę negatywnej postawy teologów względem praktyk przeciwpozęciowych, to jednak od tego momentu kwestia zaczęła urastać do wagi poważnego problemu. Wiek XVIII dzięki katechizmom i książkom przeznaczonym dla spowiedników uniknął większych wykroczeń. Natomiast wiek następny zaznaczył się zarówno praktycznym zarzucaniem w pożyciu małżeńskim dotychczas respektowanych norm moralnych, jak i wzmożoną pobłażliwością duchowieństwa w ocenie tego faktu. Z tego okresu datują się dużej wagi interwencje św. Penitencjarii oraz innych kongregacji rzymskich, które były wyrazem stanowiska Stolicy Apostolskiej przeciwnego wszelkim przejawom antykoncepcji. W konsekwencji nastąpiło znaczne obostrezenie dyscypliny, a nawet walka podjęta przez biskupów wielu krajów. W ostatniej części książki autor zarysowuje współczesny problem antykoncepcji, wyrosły na podłożu badań nad sensem małżeństwa, wyżem demograficznym, w wyniku promocji laikatu oraz rozpowszechnienia nowych środków przeciwpozęciowych. Praca Noonana, podobnie jak poprzednia książka Schillebeeckxa, ma wartość nie tylko dla historyka doktryn moralnych, lecz także dla teologa zainteresowanego współczesną problematyką życia małżeńskiego. Przedstawienie rozwoju zagadnienia antykoncepcji pozwala na pełniejsze poznanie jego aktualnych wymiarów i kształtów, a także na docenienie dzisiejszych orzeczeń Kościoła w tej materii. Spełnić może niebagatelną rolę historycznego wstępu do encykliki *Humanae vitae*.

Godnym uwagi jest ponadto zbiorowe dzieło *Theologie der Ehe* (Regensburg 1969, Pustet, s. 207). Zawdzięcza ono swe powstanie grupie teologów protestanckich i katolickich, którzy od przeszło dwudziestu lat spotykają się w celu przedyskutowania wspólnych problemów teologicznych. Omawiana książka zawiera materiały ostatniego spotkania (1968) poświęconego sakramentowi małżeństwa. Jest też jeszcze jednym dowodem, że rezultat współczesnej dyskusji nad problemami życia małżeńskiego uzależniony jest w łonie Kościoła od miary zgłębienia teologicznych podstaw tego sakramentu. Świadczy o tym najlepiej tematyka poszczególnych wystąpień. R. Schnackenburg omówił cztery zagadnienia nowotestamentalnej teologii małżeństwa: zakaz rozwodów w nauczaniu Jezusa, Pawłową ocenę instytucji małżeństwa oraz osobowości mężczyzny i kobiety, sakramentalność małżeństwa i zagadnienie małżeństw mieszanych. Protestancki egzegeta H. Greeven uwzględnił w swym komunikacie trzy kwestie: rozwodów, celibatu i pozycji kobiety w małżeństwie. Z dwóch następnych referatów z zakresu teologii systematycznej pierwszy, J. Ratzingera, dotyczył zasadniczych dogmatycznych i moralnych aspektów katolickiej doktryny małżeńskiej, natomiast drugi, H. D. Wendlanda, dał obraz tego samego zagadnienia w ujęciu protestanckim, ze szczególnym uwzględnieniem teologii życia seksualnego. Książkę wzbogaca sprawozdanie z dyskusji, jaka wywiązała się między autorami po wygłoszeniu referatów.

Delikatny i dużej wagi problem małżeństw mieszanych był przedmiotem spotkania czterech teologów katolickich z udziałem protestanckich delegatów do Rady Ekumenicznej Kościołów, jakie odbyło się w Nemi koło Rzymu w r. 1967. Referaty spotkania wydane w tomie pt. *Le problème des mariages mixtes* (Paris 1969, Cerf, s. 121), wybiegają swą tematyką poza prawny aspekt zagadnienia i rozpatrują je w płaszczyźnie teologicznej. Propozycje prawne podane są w formie wniosków wypływających z analiz teologicznych. W istocie rozwiązanie problemu nie zamyka się wyłącznie w granicach uporządkowań dyscyplinarnych. W tym przeświadczeniu teolodzy odbyli swoje spotkanie. J. Dupont po omówieniu problematyki małżeństw mieszanych w świetle Pisma św. zasugerował bliższe skonfrontowanie aktualnego prawodawstwa kościelnego z danymi nauki biblijnej. W przeciwieństwie do prostych sugestii Duponta, F. Böckle przedstawił propozycje konkretnych rozwiązań, które uzasadnił racjami teologicznymi, zawartymi w pierwszej części wystąpienia. Trzeci referat dotyczył prawnej strony zagadnienia i stanowił naturalne dopełnienie dwóch poprzednich wystąpień. Jego autor, X. Órsy, w oparciu o uchwały Soboru Watykańskiego II opowiedział się za reformą przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego odnoszących się do małżeństw mieszanych, sugerując przy tym kilka zmian. Ostatni referent, R. Beaupère, podjął myśli swych przedmówców, i wyprowadził z nich wnioski duszpasterskie. W sumie książka stanowi zwartą całość. I choć dwa ostatnie wystąpienia odbiegają od problematyki bezpośrednio moralnej, są ciekawą ilustracją ewentualnego zastosowania przemyśleń teoretycznych.

Wspomnieć wreszcie należy o dyskusyjnej zapewne, ale też wnikliwej wypowiedzi amerykańskiego teologa V. J. Pospishla na temat rozwodów *Divorce et remariage. Pour un renouvellement de la doctrine catholique* (Tournai 1969, Casterman, s. 239). Pospishl nawiązuje w swej treści do propozycji złożonej w czasie soboru przez melchickiego biskupa Zoghby, aby umożliwić powtórne zawarcie małżeństwa osobom rozwiedzionym bez winy lub porzuconym przez współmałżonka. Autor próbuje wykazać, że Kościół na mocy władzy powierzonej mu przez Chrystusa mógłby w pewnych wyjątkowych sytuacjach wyrazić zgodę na rozwód i powtórne małżeństwo. Choć argumentacja Pospishla nie jest w pełni przekonująca, jednak jego studium wyróżnia się spośród innych poświęconych tej samej tematyce rzetelnością poszukiwań, bogactwem źródeł i dużą kulturą naukowego przed-

stawienia myśli nie tylko nowej, ale i przeciwstawnej nauczaniu Kościoła. Autor nie narzuca tezy, zabiera tylko głos w dyskusji. Historyczny układ materiału ma na celu wskazanie na wielorakość stanowisk zajmowanych w ciągu wieków, w szczególności do okresu powstania uniwersytetów i reformy Cluny, wobec problemu nierozzerwalności. Wydaje się, że lektura tej książki może być wielce przydatna dla moralisty, który nawet nie podziela-
jąc wniosków autora, chciałby wzbogacić swoją znajomość drogi rozwoju idei nierozzerwalności małżeństwa, która po orzeczeniach Soboru Trydenckiego uważana jest jako *proxima fidei*.

Ks. Tadeusz Sikorski, Łódź

4. Teologia dla świeckich

a. Odpowiedzi teologa-moralisty

W historii teologii moralnej można spotkać opinię, że istnieje związek między oderwaniem się tej nauki od życia i sprowadzeniem jej do roli podręcznika-vademecum dla spowiedników. Podręczniki w tym ujęciu były przeznaczone przede wszystkim dla kapłanów, którym miały służyć pomocą w wyrobieniu sądu o stanie sumienia penitenta, w rozstrzygnięciu konkretnych przypadków. Obecne tendencje w teologii moralnej idą w kierunku udostępnienia jej wszystkim wiernym. Przykładem tego może być znane dzieło B. Häringa *Das Gesetz Christi*, któremu autor idąc za J. M. Sailem, dał podtytuł (opuszczony w tłumaczeniu polskim): *Teologia moralna przedstawiona dla kapłanów i świeckich*.

Były też poważne próby przedstawienia teologii moralnej specjalnie dla świeckich. Do nich należy m. in. *Der Meister ruft F. Tillmanna* wydane w 1936 r., po raz drugi w 1948 (Düsseldorf, Patmos-Verlag, s. 427). Szerokie uznanie znalazło też dziełko znanego moralisty O. Lottina *Au coeur de la morale chrétienne* (Tournai 1957, Desclée, s. 207), będące, podobnie jak i poprzednie dziełko, skróconą i uprzyjętnioną wersją obszernych i naukowych prac autora.

Problem zaznajamiania szerokich warstw wiernych z katolicką nauką moralną wyraźniej wystąpił po soborze, gdy podkreśla się potrzebę większej samodzielności wiernych w życiu moralnym i postuluje ich wychowywanie do podejmowania osobistej i odpowiedzialnej decyzji. Przykład dobrej roboty w tym kierunku daje profesor teologii moralnej monachijskiego uniwersytetu J. Gründel. Jest on znanym autorem, który dał się poznać przede wszystkim swoją rozprawą habilitacyjną *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, (Münster i. Westf. 1963, s. 680), bardzo życzliwie przyjętą przez krytyków. Znane jest też jego dziełko *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1967 (por. rec. w „Coll. Theol.” 39, 1969, z. 1, 178 n.) Opublikowany zaś przez niego tomik w r. 1969 *Fragen an den Moraltheologen. Gespräch zwischen einem Laien über brennende Fragen der christlichen Lebensführung* (München, Don Bosco Verlag, s. 132) przeznaczony jest dla szerokich kręgów wiernych. Zawiera odpowiedzi na pytania postawione przez świeckich z parafii wielkomejskiej, którzy brali udział w seminarium pogłębiania wiedzy religijnej. Okoliczność ta wpłynęła na dobór poruszanych zagadnień. Rzeczywiście są one aktualne, nurtujące dzisiejszego człowieka, „palące”, a zarazem zasadnicze. Mamy więc odpowiedzi na temat pojęcia grzechu, sumienia, podejmowania przezeń decyzji i jego kształtowania zgodnie z normami obiektywnymi. Połowa dziełka jest poświęcona zagadnieniom miłości oraz życia rodzinnego i małżeńskiego (jakkżę dobitne świadectwo trudności dzisiejszego człowieka!).

Profesor monachijski nie uchyla się od trudnych pytań, podejmuje je i stara się dać odpowiedź zrozumiałą dla dzisiejszego człowieka, z uzasadnieniem

trafiającym do jego sposobu myślenia. Przy tym wykład jest prosty, komunikatywny, bez balastu aparatu naukowego. Przykładem, jak autor umiejętnie prowadzi dialog ze współczesnym człowiekiem, jest chociażby pierwsza odpowiedź, w której wyjaśnia, czym jest grzech. Przez wielu dzisiaj uważany za „słowo obce”, które wydaje się pojęciem przestarzałego sposobu myślenia albo reliktem dawnych czasów. G r ü n d e l ukazuje, że uznanie błędów, uchybień i poczucie winy jest właściwe każdemu człowiekowi, nawet niewierzącemu (posługuje się przykładem z pism M a o). Dla chrześcijanina natomiast grzech jest odmową na wezwanie Boże, „nie” w stosunku do dzieła zbawczego i miłości Boga. Na tym tle autor wyjaśnia zasadnicze elementy grzechu, uwydatniane zwykle przez teologię: nieposłuszeństwo wobec woli Bożej, nieporządek przezeń wprowadzany, nie tyle brak miłości Boga, ile nienawiść i niegodziwość wobec Niego. Myli się tylko autor przypisując T o m a s z o w ą definicję grzechu „(odwrócenie się od Boga i zwrócenie się do stworzeń”; por. S. th., III, q. 86, a. 4 c) św. A u g u s t y n o w i. Natomiast dobrym przykładem przekonującej formy uzasadnienia i zarazem poprawności teologicznej, właściwej zresztą wszystkim wywodom, są odpowiedzi na temat problemów wynikłych z encykliki *Humanae vitae*.

Nie ma potrzeby podkreślać wartości praktycznej omawianego tomiku. Pożyteczny on będzie nie tylko dla świeckich, ale i dla duchownych, zwłaszcza pracujących w duszpasterstwie, którzy mogą się spotkać ze strony wiernych, przede wszystkim młodzieży, narzeczonych, małżonków, z pytaniami omówionymi przez G r ü n d e l a.

Ks. Jan Pryszynt, Warszawa

b. Problemy moralne świeckich

Paryskie wydawnictwo Apostolat des Editions zapoczątkowało w r. 1968 publikację kolekcji *Le point* poświęconej problemom, jakie nurtują świadomość religijną dzisiejszych chrześcijan. Sytuując się w nurcie nauczania Soboru Watykańskiego II *Le point* ma na celu przedstawienie tych zagadnień i uwarunkowań życiowych w świetle jego dokumentów. Dobór znakomych autorów jest wyrazem troski wydawnictwa o zapewnienie, przy zachowaniu prostej formy wyrazu, solidności informacji teologicznej. Jedną z pierwszych pozycji tej serii była broszura René Laurentina *Dieu est-il mort*, która ukazała się w tłumaczeniu polskim.

Moralistę zainteresuje wydany w 1968 r. dość obszerny, liczący 218 stron, zbiór odpowiedzi B. H ä r i n g a na pytania dotyczące w przeważającej liczbie współczesnych problemów życia chrześcijańskiego, zatytułowany *Dialogues sur la foi*. W zapowiedziach wydawniczych widnieje drugi tomik dialogów, w którym uwzględnione zostaną kwestie dogmatyczne. Dialogi zasługują na uwagę dzięki swojej formie zbioru pewnej liczby pytań, na jakie współczesny chrześcijanin szuka odpowiedzi. Można więc dopatrzeć się w nim podobieństwa do dawnych zestawów *casus conscientiae* w większości już zdezaktualizowanych. Ich brak utrudnia jednak nieraz ocenę przypadków współczesnej rzeczywistości życia, bardzo złożonej, niełatwej do oceny nawet przez uważnego obserwatora. Odpowiedzi przeznaczone są dla świeckiego katolika i dlatego nie należy oczekiwać od autora naukowo wyłożonych rozwiązań. Moralista zwróci jednak uwagę na autentyczność pytań, które powstały nie w wyobraźni autora, lecz w wyniku doświadczeń życiowych wielu osób.

Pytania zostały zgrupowane wokół siedmiu zagadnień, z których trzy pierwsze — *Dieu, l'Eglise, la Bible* — zajmujące czwartą część tomiku wybiegają poza zakres problemów ściśle moralnych. Cztery następne rozdziały — *la morale chrétienne, les sacrements, la vie éternelle, vocatio ee sainteté* — dotyczą wprost życia chrześcijańskiego. Przedmiotem większości zapytań są

kwestie małżeńskie, godziwość niektórych praktyk lekarskich oraz przeznaczenie dóbr ziemskich. Nie brak też problemów podstawowych, odnoszących się do sensu życia ludzkiego.

Ks. Tadeusz Sikorski, Łódź

5. Ku odnowie teologii moralnej?

Nie tylko w publikacjach protestanckich (por. np. D. Bonhoeffer, *Ethique*, Genève 1965) i anglikańskich (por. np. J. A. T. Robinson, *Morale chrétienne aujourd'hui*, Paris 1968), lecz i w środowiskach katolickich dość powszechnie mówi się o kryzysie teologii moralnej (por. np. A. Manaranche, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne*, Paris 1969; *Morale humaine, morale chrétienne*, Bruges 1966; P. de Loch, *Morale conjugale en recherche*, Paris 1968). Świadczy o tym chociażby to, że dotychczas poza Häringowskim *Das Gesetz Christi* nie pojawiła się próba posoborowego podręcznika teologii moralnej (niektórzy, np. Jansens, twierdzą, że nieprędko się ukaże). Świadectwem tego są też niektóre publikacje, w których dotychczasowe ujęcie zagadnień teologicznych jest kwestionowane w sposób nieraz dość szokujący, chociaż ich autorom nie można odmówić poszukiwania właściwych rozwiązań.

Przykład tego rodzaju poszukiwań, mimo twierdzeń nieraz kontrowersyjnych, stanowi styczniowy numer z r. 1970 (kolejny 94) czasopisma „Echanges” (*Regard chrétien sur aujourd'hui*), poświęconego w całości teologii moralnej. Już sam jego tytuł jest wiele mówiący: *Quelle morale? La crise de la morale*. Nie jest to czasopismo o charakterze ściśle naukowym, lecz przeznaczone dla katolickiej elity intelektualnej, skupia wokół siebie wybitnych teologów. Autorami numeru 94. są m. in. Jean Marie Aubert, profesor na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu w Strasburgu; Jean Raymond Bertolus, ekspert przy paryskim trybunale dla problemów rodziny i wychowania; Alfred Grosser, dyrektor Studium Nauk Społecznych; Pierre Antoine, profesor etyki filozoficznej seminarium duchownego w Chantilly; Pierre de Loch, dyrektor belgijskiego Centrum Duszpasterstwa Rodzin.

W krótkim artykule wstępnym T. Vandermeersch stwierdza, że autorowie zeszytu nie opowiadają się ani za opinią rygorystycznego tradycjonalizmu, ani po stronie radykalnych reformistów, pragną tylko naświetlić punkty dyskusyjne. Pragną przypomnieć, że Bóg przez Jezusa Chrystusa nie przyniósł teologii moralnej, ale dał świadectwo miłości. Człowiek zaś szuka prawdy i usiłuje stworzyć nowe społeczeństwo, bardziej przystosowane do podstawowych dążeń ludzkich.

W części pierwszej wypowiada swoje poglądy J. M. Aubert na temat przyczyn kryzysu w teologii moralnej (*La morale mise en question*). René Simon SDB zastanawia się nad prawem naturalnym (*Un point névralgique: la loi naturelle*). Problem ideologii i etyk (*Ideologies et morales*) porusza Hubert Faes (*le marxisme*) i Jacques Lavernhe (*le christianisme*). Kwestiom najbardziej palącym poświęcona jest część druga (*Quelques points chauds*). Zaliczono do nich małżeństwo (*Une nouvelle façon de vivre: la relation conjugale* — J. R. Bertolus), stosunek młodzieży do etyki (*Les jeunes et la morale: refus ou recherche* — J. C. Barreau), problem przeszczepiania organów (*Quelques cas limites: les greffes d'organes* — J. P. et C. Grilliat), odpowiedzialności za czyn (*Agir et juger, au nom de quoi?* — A. Grosser) oraz kwestię polityki i etyki (*Du moral au politique* — F. Pinot). W części trzeciej znajdzie czytelnik poglądy na sumienie, a mianowicie zagadnienie formacji sumienia (*La conscience. Comment se forme-t-elle?* — P. Antoine), problem odnowy spowiedzi (*La confession. Vers le nouveau de la*

pénitence — J. C. Eslin SJ.), pytania, czy istnieje etyka chrześcijańska? (*Exist-il une morale chrétienne* — P. de Loch) i jakie jest znaczenie kazania na górze (*Le message des béatitudes* — P. Blanquart). Kronika przynosi artykuły o filmie (*L'image, une presence, une absence* — B. Morant PSS) i telewizji (*La television* — B. Chevallier), a także kilka recenzji książek oraz bibliografię najnowszych pozycji francuskich.

Aubert w artykule na temat przyczyn obecnego kryzysu teologii moralnej, podkreśla, że nie należy rozumieć go jako zakwestionowania wszystkich ideałów etycznych. Raczej trzeba go się dopatrywać w niemożności dostosowania się teologii moralnej tradycyjnej do ewolucji świata współczesnego ze wszystkimi jego problemami. Szerzące się od wieku XVI idee wolnościowe i nadzwyczajny rozwój nauk szczegółowych (genetyka, psychologia, socjologia) utwierdziły współczesnego człowieka w przekonaniu, że może on sam wszystko przezwyciężyć, że żadna domena nie jest mu obca ani zakazana. Wielkość zaś moralna polega przede wszystkim na możliwości ciągłego, wolnego tworzenia samego siebie. Wolność bowiem zasadniczo określa człowieka. Konsekwencją tego jest trudność usytuowania się współczesnego człowieka w obrębie klasycznych systemów moralnych. Także chrześcijanin nie umie dzisiaj pogodzić pewnego skrupowania, nieodłącznego od wszelkiego prawa moralnego z wolnością dzieci Bożych: nawrócenie wewnętrzne, prymat miłości, charakter niepowtarzalny każdego powołania, łączność duszy z Bogiem przede wszystkim oparta na dialogu — to wszystko zakłada pewną spontaniczność, ćwiczenie się w wolności, a to są rzeczy trudne do pogodzenia z etyką, która nie ma charakteru personalistycznego.

Dzięki rewolucji przemysłowej człowiek bardziej uświadomił sobie, że sam może modelować własne życie. Jednak jego podstawa wobec norm moralnych nie jest tylko negatywna. Nie chodzi mu o ich odrzucenie jako takich, ale o wprzęgnięcie w służbę stworzonego przez siebie systemu ekonomiczno-społecznego. W obliczu nowego ujmowania ideału moralnego tradycyjna teologia moralna nie zdała egzaminu. Przez swój jurydyzm ciągnąca się od wieku XVII ukazała się człowiekowi współczesnemu jako odhumanizowana, gdyż całe życie moralne wydaje się zasadzać na robieniu rachunku i unikaniu wykroczeń. Zamiast być pedagogiem stała się żandarmem, co nie odpowiada społeczności, która odkryła już sens wolności i zasmakowała w niej. Niewiele znaleźć w niej można ideałów ewangelicznej miłości. W epoce nacechowanej odnową biblijną i rozwojem nauk o człowieku taka teologia moralna nikogo nie pociąga. Stąd nic dziwnego, że rodzi się pokusa uznania etyki sytuacyjnej, a także tęsknota za ideałami ewangelicznej autentyczności i osobistego zaangażowania.

Przechodząc od uschematyzowanej i usystematyzowanej doktryny do życia moralnego nietrudno stwierdzić deprecjację tradycyjnej moralności chrześcijańskiej, a więc etyki przede wszystkim indywidualnej, której brakuje aspektu społecznego. Człowiek jest przecież istotą społeczną, tymczasem dotychczasowa teologia moralna nie uwzględniała należycie wartości wolności, pracy czy miłości. Dopiero pod wpływem konieczności, z wielkim opóźnieniem oraz oporem akceptowano te wartości i rozpoznawano ich związek z chrześcijaństwem. Długo nie dostrzegano, że ich akcentowanie stanowi ferment ewangeliczny, zmierzający do większej sprawiedliwości i prawdy. Stąd, niemal wszystkie zdobycze ludzkie, tworząc postęp społeczny ludzkości uznane przez sobór, osiągnięte zostały bez świadomego udziału chrześcijan. Na tym tle nie dziwi kwestionowanie teologii moralnej, jednak nie dotyczy ono prawdziwie katolickiej etyki, płynącej z Ewangelii i rozwijanej przez autentyczną teologię, szczególnie św. Tomasza z Akwinu. Współczesny moralista uznaje nowe wartości i próbuje je wcielić w teologię moralną bardziej otwartą, troszcząc się o człowieka, bez poświęcenia jednak tego co istotne

dla chrześcijaństwa. Spostrzeżenia Auberta są niewątpliwie słuszne, choć niekiedy zbyt ostro sformułowane.

Pierre de Loch t podaje tytuł artykułu w formie pytania: *Czy istnieje etyka chrześcijańska?* Odpowiedź autora jest negatywna. Wiele wartości uważanych dotąd za specyficznie chrześcijańskie, stanowi dziedzictwo wspólne całej ludzkości. Monopolizowanie ich krępuje postęp, gdyż utrudnia ich odkrycie przez całą ludzkość oraz przeszkadza w odnalezieniu najgłębszej prawdy wiary. Przekonanie o wyższości etyki chrześcijańskiej, zdaniem de Loch t a, prowadzi w konkretnej sytuacji najczęściej do negacji Boga. Ponieważ niechrześcijanie czy ludzie niewierzący osiągają bez wiary podobną do chrześcijan postawę moralną, a więc nasuwa się przypuszczenie, że albo Bóg nie istnieje, albo też swoistość chrystianizmu tkwi gdzie indziej.

Według de Loch t a pewne postawy wobec Boga są właściwe wierzącemu, a więc istnieje etyka teologiczna, albo lepiej: perspektywy teologiczne w każdej ludzkiej postawie moralnej. Ale czyżby postępowanie na płaszczynie ogólnoludzkiej było inne? Zakwestionowanie w postępowaniu ogólnoludzkim wartości moralnych specyficznie chrześcijańskich, nie oznacza negacji wartości etyki. Wierzący, jak każdy człowiek, powinien mieć etykę. Dlaczego nie miałyby jej czerpać ze źródła wspólnego wszystkim ludziom za pomocą stałego poszukiwania w dialogu ze wszystkimi, dzięki swym naturalnym zdolnościom? Wiara w Jezusa Chrystusa uczy wierzącego ostatecznego znaczenia jego postępowania, ale nie określa, jakie postępowanie jest najautentyczniej ludzkie. Trzeba je odkrywać wraz z wszystkimi ludźmi, uwzględniając konkretne warunki i proces ciągłego stawania się człowieka. Takie postawienie zagadnienia nie niszczy wiary, ale ułatwia dialog Kościoła ze światem. Nie odrzuca się bowiem kategorycznego wzwania wiary do moralnego doskonalenia się ludzkości. Kwestionuje się tylko to co, zdaniem de Loch t a nie jest pewne, a mianowicie, czy wiara może wskazywać na warunki postępu moralnego.

Objawienie Boże, Ewangelia Chrystusa nie zasadza się bowiem wcale na przemianie moralnej. Zadaniem nauczania Chrystusowego było objawić ludziom Boga, odkryć nieskończoną miłość Bożą, nauczyć ludzi wiary w to, co miłość Boża daje człowiekowi. Nawrócenie się w Nowym Testamencie nie oznacza zmiany postawy moralnej, ale wiare, że Bóg nas miłuje. Jest to radosne i pełne ufności odkrycie, kim jest Bóg w sobie samym i dla nas. Oczywiście, pewna przemiana postawy moralnej będzie normalnie konsekwencją wiary, ale nie jest nigdy w Ewangeliach wymaganiem uprzednim. Wobec tego należy zapytać, czy sam fakt uświadomienia sobie miłości Boga ku nam oraz otwarcie się na tę miłość, przeobraża wymagania ludzkiego działania, czy też raczej kieruje ku poszukiwaniu etyki wspólnej dla całej ludzkości. Zatem Dobra Nowina jest tym, co specyficzne dla chrześcijaństwa i Kościoła — etyka zaś może i powinna emanować ze wszystkich instytucji świata.

Niemal każde zdanie artykułu zawiera myśli dyskusyjne, niedostatecznie jasne, które można dowolnie interpretować. W wielu wypadkach odbiegają one tak od nauki dotychczasowych podręczników teologii moralnej, jak wyciecznych nauczania Kościoła. Objawienie, zdaniem de Loch t a, prawie nic nie wniosło do zasad moralnych ludzkości. Nie jest to nawet tak ważne, gdyż wystarczy wierzyć (Chrystus wymagał tylko wiary) i liczyć się z wymaganiami wciąż ewoluujących warunków socjo-politycznych... Artykuł jest streszczeniem książki, która ma się ukazać pt. *Et pourtant je crois*. Być może opuszczono w artykule wiele wyjaśnień i uściśleń, jednak treść nasuwa pytania i zastrzeżenia.

Również wiele niejasnych myśli spotyka się w artykule jezuita J. C. Essli n a (*La confession — vers le renouveau de la pénitence*). Jego zdaniem, dla znalezienia prawdziwego sensu spowiedzi jako pojednania w Chrystusie, należy pojmovać zarówno życie moralne, jak i grzech bardziej ewolucyjny

i w aspekcie dynamizmu społecznego. Ludzkość wezwana została przez Boga do kroczenia drogą postępu, aby stać się „Nowym Człowiekiem”, o którym mówi św. Paweł. Grzech, niewierność wobec Boga i ludzi należy rozumieć w świetle tego wezwania jako skierowanie się ku sobie, zamknięcie się w sobie, jako pewien sposób zatrzymania się, zawracania do tyłu. Kurczowe podtrzymywanie *status quo* czyli utartych reguł i zasad staje się grzechem, bo to co kiedyś było dobre, obecnie bywa przeszkodą w odpowiedzi na Boży apel. Życie i postępowanie ludzkie straciło swój charakter indywidualny, a przybrało społeczny. Ocena zatem moralna musi uwzględnić tę zmianę. Spowiedź nie może zacieśniać się do relacji: grzesznik — spowiednik, gdyż pokuta jest funkcją społeczną w Kościele. Spowiedź jest przede wszystkim sakramentem pojednania. W zmienionych warunkach życia prywatnego i publicznego, należy szukać nowych form rozmowy z kapłanem, niejako bilansu, który przeprowadza się co pewien czas. Kiedy indziej będzie to dialog pomiędzy małżonkami i księdzem. Dla innych — zebranie grupy, pod warunkiem, że będzie tam można dojść do prawdy przed Bogiem i przed drugimi oraz znajdzie się miejsce na pojednanie.

W świetle tego co Eslin mówi o funkcji pojednania udzielonej przez Chrystusa całemu Kościołowi, może powstać pytanie, czy uznaje jeszcze spowiedź sakramentalną. Jednak przytaczając zdanie św. Augustyna, że to nie Piotr, ale cały Kościół związuje i rozwiązuje grzechy, zastrzega się, że biskup Hippony nie zapoznawał władzy właściwej biskupowi w tej materii. Nawołując do gestów przyjaźni, do modlitwy wzajemnej, pomocy materialnej, jako pojednania na obraz i w imieniu samego Kościoła, dodaje Eslin, rodzina wokół domowego stołu czy wspólnota religijna mogą spełniać rolę jakby sakramentalną. Słowo „jakby” raczej wskazuje, że autor uznaje także pokutę sakramentalną we właściwym znaczeniu.

Idea pokuty sakramentalnej jako pojednania także z Kościołem, ma swoje głębokie uzasadnienie w tradycji patrystycznej. Na jej zapoznanie wskazują do kilku już lat także teologowie polscy (ks. I. Różycki), sugerując nową formułę rozgrzeszenia uwzględniającą pojednanie z Kościołem. Być może, że trzeba będzie zmienić także dotychczasowy sposób spowiadania się. Nie można jednak zapominać o sakramentalnym charakterze spowiedzi. Także pojęcie grzechu jako takiego nie podlega zmianie, jedynie trzeba go dostrzec w nowych sytuacjach społeczno-politycznych.

Na szczególną uwagę zasługuje artykuł o prawie naturalnym René Simona SDB. Rozpoczyna on od stwierdzenia, że problem prawa naturalnego stał się obecnie newralgicznym z powodu terminologii i treści, jakie kryją się pod słowami „natura”, „prawo naturalne”, oraz ich interpretacji w świetle przemian zachodzących w świecie współczesnym.

Prawo naturalne rozpatrywać można w wielorakim sensie: a) jako prawo autonomiczne działania ludzkiego, abstrahując od wiary i Objawienia; b) jako całokształt praw przyczynowych ujętych w formułę typu matematycznego; c) jako całość funkcji związanych z celem. Istnieje jeszcze sens istotny dla teologii moralnej. W tym sensie „natura” oznacza „porządek naturalny”. Prawo, które odpowiada temu porządkowi jest prawem moralnym czyli naturalnym. W wyrażeniu „prawo naturalne” pojęcie natury oznacza to co konstytuujące i niezmiennie w bycie ludzkim, co zapewnia ciągłość, ale stanowi także źródło jego rozwoju, a czego nie można utracić ani zanegować bez utraty i zaangażowania samego człowieczeństwa. Takie stanowisko zdaniem Simona, zajmuje także Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes*. Charakter historyczny człowieka, pojmanego indywidualnie i kolektywnie, w różnorodnych wymiarach jego stosunków (ekonomicznych, społecznych, politycznych itp.) stanowi część integralną tej „natury”.

Tak pojęta natura ludzka jest całkowicie odmienna od natury ujmowanej statycznie, rozwijającej się według określonych i przewidzianych z góry mo-

żliwości. Chodzi w istocie o „naturę duchową” (*nature spirituelle*) zwaną osobą: rozum i wolna wola, świadomość moralna urefleksyjniona i odpowiedzialność otwierające się na przyszłość i zadania do spełnienia. Człowiek jest zajednością natury i woli, czyli wolności. Nie są to dwa „elementy” stojące jeden obok drugiego, ale wolność jest wcielona w naturę, natura zaś wewnętrznie jest w wolności, którą zakłada. Człowiek nie obejmuje inaczey natury jak tylko integrując ją i nie realizuje inaczey wolności jak tylko ją „naturalizując”. Natura jest granicą, w obrębie której ma działać wolność. Wolność znowu jest przewodnikiem dla natury.

Tak zinterpretowane tradycyjne pojęcie prawa naturalnego oznacza całokształt uprawnień i obowiązków, norm i wartości, mających swój fundament w osobie jako takiej, i narzucających się jej jako środki do udoskonalenia i humanizacji. Te wartości i normy mogą być stałe i niezienne albo zmienne i przygodne, w zależności od tego, czy dotyczą istoty człowieka. W ogólności np. prawo do życia, do prawdy, sprawiedliwości i odpowiedzialności osobistej należą do kategorii praw niezmiennych. W praktyce jednak mogą być ograniczane przez okoliczności i uwarunkowania. Kategorie praw zmiennych i przygodnych nie można wyliczyć. Można tylko podać przykład postuśzeństwa wobec rodziców, które modyfikują się w miarę usamodzielniania się dziecka. Ponieważ według Simona następuje zmiana konkretnej i indywidualnej natury człowieka, paralelnie do tego następuje też zmiana prawa naturalnego, określającego postawę moralną, którą powinno się adoptować. Z tej racji proponuje on, by zamiast mówić o prawie naturalnym, posługiwać się celem wykluczenia niejasności terminem „prawo moralne racjonalne”, gdyż jest ono wymogiem „racjonalności” i „duchowości”.

Rozważając zmienne struktury rzeczywistości socjalnej, w obrębie której osoba realizuje swoje powołanie, oraz uwarunkowania historyczne i geograficzne, odrębność osobistych dziejów każdego człowieka, rozum będzie dyktował pewne zmiany. Postęp w odkrywaniu prawa moralnego racjonalnego jest uwarunkowany konkretnymi, sytuacjami w jakich znajduje się człowiek, okolicznościami czasu, miejsca, cywilizacji, dóbr materialnych itp. Z tych konkretnych danych, z ewolucji infrastruktur ekonomicznych i suprastruktur ideologicznych wyłaniają się elementy nowe, dotąd nieznanne prawa moralnego. Reguły działania obowiązujące aż dotąd jako słuszne okazać się mogą mniej zgodne z wymaganiami osoby ludzkiej. Bieg historii stawia bowiem człowiekowi nowe problemy do wyjaśnienia i do rozwiązania, które winno się wypracować zgodnie z fundamentalnymi wymaganiami osoby ludzkiej. Czasami rozwiązanie może być błędne i może prowadzić do impasu etycznego, ale nie będzie miało wartości moralnej jako nie respektujące autentycznych wymagań rozumu.

Zastanawiając się nad stosunkiem prawa naturalnego, czyli — zgodnie ze swoją terminologią — prawa moralnego racjonalnego do prawa ewangelicznego, Simon dochodzi do wniosku, że prawo Chrystusowe nie zawiera materialnie nic nowego, co nie zamykałoby się już w prawie naturalnym. To ostatnie jest czymś właściwym człowiekowi jako stworzeniu Bożemu wyposażonemu w rozum i wolną wolę, którego Stwórca uczynił Swym współpracownikiem także w dziele stwórczym. Ono bazuje w człowieku, który otrzymał misję panowania nad światem, choć ostateczny jego fundament tkwi w Bogu. Można zatem powiedzieć, że przez prawo naturalne człowiek ma możliwość decydowania o sobie i o świecie, może sam się formować i tworzyć własną historię. Ale to nie przekreśla potrzeby prawa ewangelicznego. Według zbawczego planu Bożego prawo objawione pogłębia dzieło stworzenia wraz z człowiekiem i wynosi na wyższy poziom duchowy. Dla tego samego prawo moralne racjonalne zachowując całkowicie swą specyfikę i strukturę integruje się w ekonomii zbawienia. Objawienie nie daje mu materialnie nic nowego, ale go przenosi na inną płaszczyznę i otwiera perspektywy nad-

przyrodzone, których ono w sobie nie zawiera. Zadaniem więc teologii moralnej jest nie tyle dorzucenie czegoś do etyki naturalnej, ile jej ujawnienie i ukazanie w wymiarze Bożym z uwzględnieniem łaski.

Problemy sumienia podjął profesor etyki filozoficznej seminarium duchownego w Chantilly — Pierre Antoine. Aby nie rozważać zagadnienia czysto abstrakcyjnie autor stawia pytanie, jak kształtuje się sumienie pozwalające odróżnić dobro od zła w wypadkach szczegółowych.

W działaniu ludzkim chodzi o pewność, że postępuje się moralnie dobrze. Tymczasem dziedzina działania rzutuje w przyszłość, a przyszłość nie może być znana w sposób całkowicie pewny. Zatem w dziedzinie działania nie może być mowy o pewności „matematycznej”, ale o pewności moralnej. Za pewne moralnie uważa się działanie rozumnie umotywowane, dostatecznie przemyślane, przez co jest się przekonany, że się czyni dobrze, ale bez pretensji, że rozwiązało się wszystkie niepewności.

Aby można było ocenić działanie ludzkie jako dobre lub złe, ceną i konieczną rzeczą jest znajomość zasad moralnych. Ale to nie wystarczy, zwłaszcza obecnie, w dobie tak wielkich zmian we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego. Trzeba się zatem odwołać także do odpowiedzialności osobistej, czyli sumienia, wziętego konkretnie, a nie abstrakcyjnie t. zn. należy uwzględnić konkretne sytuacje osoby, jako podmiotu działania, i to w relacji do drugich. Jest się bowiem odpowiedzialnym nie tylko wobec siebie, ale i wobec drugich. Chociaż decyzję podejmuje się osobiście, to jednak niemożliwe jest pominięcie na drodze do tej decyzji, relacji do drugich, a w niej dialogu z innymi. Działanie nie może być bez racji dostatecznej: trzeba podać racje dostateczne swego postępowania, które mu nadają sens i usprawiedliwiają go. To dokonuje się w dialogu konfrontacji z innymi. W nim jest się zobowiązanym do odejścia od czystej emocji poprzez próbę obiektywnej analizy własnych racji czyli do krytyki samego siebie. Równocześnie dochodzi krytyka innych czyli konfrontacja racji własnych z racjami podawanymi przez innych. Oczywiście, że dialog ten trzeba pojmować na płaszczyźnie bardzo szerokiej tj. Kościoła i świata, gdzie formuje się sumienie chrześcijańskie. Trzeba także wiedzieć, że to nie rozwiąże wszystkich niepewności działania, ale pozwoli na podjęcie odpowiedzialności w sposób jasny i sensowny.

Napewno Antoine nie wnosi idei nieznanych katolickiej teologii moralnej czy etyki w ogóle. Przecież już Arystoteles, a potem św. Tomasz z Akwinu, rozważając problem cnoty roztropności, z którą sumienie tak jest związane, uczyli, że dla roztropnego działania konieczna jest rada starszych, doświadczonych czy bardziej kompetentnych. Niemniej jednak jego sugestie są ciekawe i godne refleksji ze względu na związanie ich z problemem sumienia i nowe ich ujęcie.

Również i pozostałe artykuły z numeru 94. „Echanges”, dotyczące kwestii bardziej szczegółowych, zasługują na uwagę i przemyślenie. Chociaż pod wielu względami kontrowersyjne i dyskusyjne mogą podsunąć wiele twórczych myśli.

Ks. Jan Kowalski, Fryburg (Szwajcaria)