

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 50/2, 119-136

---

1980

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. W poszukiwaniu głównych linii doktrynalnych Jana Pawła II, II, Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. *Medulla theologiae moralis*. — 2. Z teologii społecznej. Chryścijanin w świecie współczesnym. — 3. Z historii polskiej teologii moralnej XVII w.\*

### I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

#### W poszukiwaniu głównych linii doktrynalnych Jana Pawła II

(AAS 70, 1978, nr 13; 71, 1979, nr 1—2)

W biuletynie teologicznomoralnym należy oczywiście ograniczyć się do tych elementów doktryny, które mają związek z teologią moralną; nie ma zresztą możliwości zreferowania na tym miejscu całego bogactwa nauki Jana Pawła II.

W pierwszym tekście podanym przez AAS (z dnia 17 X 1978, *Unum solummodo*, s. 919—927), to jest w orędziu wygłoszonym nazajutrz po wyborze, rozpoznajemy łatwo pasterza zainteresowanego głęboko autentyczną realizacją Soboru Watykańskiego II. „Pragniemy przede wszystkim przypomnieć (*monere!*) o ponadczasowym znaczeniu Soboru Watykańskiego II” (s. 920). „Uważamy, że pierwszorzędnym naszym obowiązkiem jest jak najpilniej popierać wykonanie postanowień i norm naczelnych tegoż powszechnego soboru” (s. 921). Stąd też podkreśla papież potrzebę dogłębnego studium eklezjologii soboru, zwłaszcza podstawowej konstytucji *Lumen gentium*. Tajemnica Kościoła stanowi bezpośredni punkt wyjścia do ludzkości, do człowieka (s. 921 n.), do zadań mających na celu budowanie prawdziwej jedności ludzkiej. Do myśli tej powraca także w przemówieniu do głów państw i przedstawicieli władz politycznych (23 X 78, *Voici quelques*, s. 978—980) głosząc, że „chrześcijanie są o tyle bardziej uwrażliwieni na powołanie ludzkie do współdziałania i do jedności, że w płaszczyźnie zbawienia ewangeliczne orędzie objawia im prawdę, iż Jezus z Nazaretu umarł, aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno (J 11, 52)” (s. 979).

W stosunku do sposobu wykonywania swego urzędu papież akcentuje wierność (*Unum solummodo*, s. 922) oraz miłość: „Chce się powtórzyć słowa św. Pawła, miłość Chrystusowa nas przynagla (2 Kor 5, 14), gdyż od początku pragniemy, aby nasze posługiwanie było posługiwaniem miłości i to na wszelki sposób, w jaki będzie się ono wyrażać i ujawniać” (s. 923).

Prawdziwa miłość idzie w parze z poszanowaniem dla prawdy i właściwej Kościołowi dyscypliny (s. 924). Kościół zespolony w sobie, w miłości i prawdzie, będzie mógł skuteczniej nieść pomoc światu. Papież czyni świadomie swoim własnym programem tak określone zadanie. „Zwracamy się także do wszystkich ludzi, którzy jako dzieci Boga wszechmogącego są naszymi braćmi, których powinniśmy kochać i którym powinniśmy służyć, ma-

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

jąc zamiar okazać im, bez zarozumiałości, a z szczerą pokorą, naszą wolę rzeczywistego pomagania w sprawie pokoju, postępu i sprawiedliwości między narodami” (s. 925).

Ten zamiar współdziałania ze wszystkimi narodami w najważniejszych sprawach międzynarodowych nie wynika z jakiegokolwiek polityki, lecz wyłącznie z motywów religijnych i ewangelicznych: Kościół bowiem i jego misja nie mogą być wciśnięte w czysto ziemskie formy. Kościół staje się „solą ziemi” i „światłością świata” przez to, że umacnia duchowe fundamenty, na których opiera się ludzka społeczność. „Tak więc wszystkim ludziom i każdemu z osobna pragniemy podać rękę i chcemy otworzyć serce wszystkim, którzy uciskani są jakąkolwiek niesprawiedliwością, czy tak zwaną dyskryminacją ekonomiczną, społeczną lub polityczną, czy też w zakresie wolności sumienia i należnej wolności religijnej. Powinniśmy wszystkimi siłami dążyć do tego, aby wszelkie formy niesprawiedliwości istniejące w naszej epoce uczynić przedmiotem powszechnej uwagi i rzeczywiście je naprawić tak, aby wszyscy ludzie mogli prowadzić życie naprawdę godne człowieka” (s. 925).

Charakter służebny swojego urzędu oraz wolę rzeczywistego służenia ludzkości potwierdził papież w uroczystej homilii w dniu inauguracji pontyfikatu (22 X 78, *Tu sei Il Cristo*, s. 944—950).

Jednym z najważniejszych tematów, któremu papież poświęca wiele uwagi, jest budowanie pokoju światowego. Zgodnie z tradycją, dobrze już utrwaloną przez Pawła VI, zagadnienie pokoju wiąże ściśle z fundamentalnym zadaniem popierania autentycznie ludzkiego, integralnego rozwoju; tak rozumiany rozwój znajduje swój właściwy kontekst w spełnianej przez Kościół misji ewangelizacyjnej. Do kongresu Papieskiej Rady Cor Unum mówił: „Powinniśmy ... postęp umieścić w kontekście ewangelizacji, która (właśnie) jest pełnym rozwojem ludzkim, gdyż głosi i oferuje pełne zbawienie człowieka” (28 XI 78, *Je suis très heureux*, 71, 1979, s. 46 nn.).

Jan Paweł II jest świadom zjawisk negatywnych, zagrażających pokojowi. Mówi o tych zjawiskach w przemówieniu do kardynałów (22 XII 78, *All'indirizzo che*, s. 48—55), podkreślając głównie rolę moralnych fundamentów pokoju (s. 50 n). Pierwszą bardziej zasadniczą wypowiedzią na temat pokoju jest orędzie na Dzień Pokoju, z dnia 8 XII 78 (*La grande causa*, 57—66). Jest to głównie wołanie o prawdziwość, autentyczność pokoju, piętnowanie i demaskowanie fałszu, pozorów „pokoju” budowanego na pustych frazesach i cynicznych sloganach. Papież użala się, że w debatach publicznych rzadko proponuje się rozwiązania sprawiedliwe, naprawdę służące pokojowi. „Pokój stał się sloganem uspokajającym lub uwodzącym... Lecz aby podjąć wyzwanie narzucające się całej ludzkości, w obliczu trudnego zadania pokoju, nie wystarczają słowa, jakiegokolwiek by były szczerze czy demagogiczne” (s. 58).

Jako konieczne minimum dla obrony pokoju papież proponuje przyjęcie pewnych elementarnych zasad: sprawy ludzkie powinny być traktowane z poczuciem człowieczeństwa, a nie z użyciem przemocy; napięcia, spory i konflikty, powinny być rozwiązywane za pośrednictwem mądrych rokowañ, a nie przy pomocy siły; przeciwieństwa ideologiczne powinny się między sobą ścierać w klimacie dialogu i swobodnej dyskusji; słuszne interesy grup powinny być brane w rachubę w taki sposób, by uwzględniać także interesy innych grup uwikłanych w spór, oraz nadrzędne wymagania dobra wspólnego; życie broni nie może być pojmowane jako właściwe narzędzie rozwiązywania konfliktów; niepozbywalne prawa ludzkie powinny zostać zagwarantowane w każdych okolicznościach; nie wolno zabijać, by narzucać jakiś sposób rozwiązania. Każdy człowiek dobrej woli może odnaleźć te zasady człowieczeństwa w swoim własnym sumieniu. Odpowiadają one woli Boga w stosunku do ludzi; ponieważ powinny stać się mocnym przekonaniem zarówno silnych jak słabych, aby wyciskały piętno na wszelkiej dzia-

jałności, należy tym zasadam przywrócić pełną ich moc (s. 59).

Wychowanie do pokoju wymaga głębokiej przemiany ducha, szukania prawdziwej mądrości i prostoty życia, wolnego od tyranii żądz posiadania, konsumowania, panowania; wymaga pojmowania życia jako twórczości osobowej, dokonującej się w atmosferze życzliwości i przyjaźni (s. 60). W wychowaniu do pokoju chodzi między innymi o autentyczność postawy i prawdziwość pojęć i języka. „Język został stworzony dla wyrażania myśli ludzkiego wnętrza (serca) i dla tworzenia jedności. Lecz kiedy staje się więzieniem apriorycznym schematów (zawierających uprzedzenia), wtedy ciągnie za sobą serce po swej pochyłości. Należy więc pracować nad językiem, aby działać na serce i zniweczyć podstępny samego języka. Łatwo stwierdzić, do jakiego stopnia cierpka ironia i twardość sądów w krytyce drugich, a zwłaszcza tych „obcych”, spory i systematyczne żądania wkraczają we wzajemne relacje mowy i gaszą miłość społeczną i samą sprawiedliwość. W szaleństwie wyrażania wszystkiego w relacjach siły, walki klas czy grup, przyjaćiół i nieprzyjaćiół, stwarza się teren sprzyjający powstawaniu przedziałów społecznych, pogardy aż do nienawiści i terroru oraz ich zamaskowanie czy otwartej apologii. W przeciwieństwie do tego z serca oddanego wyższej wartości pokoju pochodzi głębokie pragnienie, by słuchać i pojmować, poszanowanie dla drugiego, łagodność, która jest prawdziwą siłą, zaufanie” (s. 61).

W sprawie urzeczywistnienia pokoju papież przypomina starą zasadę niezmiennie powtarzaną przez swoich poprzedników: „nie ma pokoju bez sprawiedliwości i wolności i bez odważnego wysiłku dla popierania jednej i drugiej” (s. 62). W dziele realizacji pokoju chrześcijanie mają swój szczególny udział. A ponieważ pokój na ziemi nie może zostać ustanowiony bez absolutnego poszanowania porządku moralnego pochodzącego od Boga — jak to określała encyklika *Pacem in terris* — wierzący chrześcijanie właśnie w swojej religii znajdują światło, pobudki i siłę do pracy nad doprowadzeniem do pokoju. Autentyczne życie religijne może jedynie dopomóc do prawdziwego pokoju. Konieczne jest jednak równoczesne zagwarantowanie przez władze polityczne prawdziwej wolności religijnej w zakresie społecznym (s. 64). „Drodzy Bracia w Chrystusie! Wasze dążenie do pokoju, które dzielicie z wszystkimi ludźmi, odpowiada podstawowemu powołaniu Bożemu do tworzenia jednej powszechnej rodziny braci, stworzonych na obraz samego Boga Ojca. Objawienie potwierdza naszą wolność i naszą solidarność. Trudności napotykanne na drodze ku pokojowi związane są częściowo z naszą słabością jako stworzeń, stąd postęp w tym kierunku jest koniecznie powolny i stopniowy; powiększają się jednak one przez nasz egoizm, przez nasze grzechy jakiegokolwiek rodzaju, po grzechu pierwotnym, który oznaczał zerwanie z Bogiem, oznaczając zarazem rozbieżność między braćmi. Obraz wieży Babel opisuje dobrze tę sytuację. Ale wierzymy, że Jezus Chrystus przez dar swego życia na krzyżu stał się naszym pokojem: On zburzył mur nienawiści odzielający braci jako wrogów (por. Ef 2,14)” (s. 64).

Rozwijając nadal znaczenie dzieła zbawczego, podkreśla papież, że Królestwo Boże, które jest królestwem pokoju, przenika wszelką aktywność ludzką, nadając jej właściwy kierunek mocą natchnienia wiary. Ta wizja wiary ma się stać zaczynem wszelkiej aktywności chrześcijan (s. 65). Ostatecznie „Chrystus-Zbawiciel jednoczy w sobie przeznaczenie tych wszystkich, którzy pracują dla pokoju w duchu miłości” (s. 65). Dzieło pokoju nie może więc polegać wyłącznie na czysto ludzkich zabiegach. „Pokój jest naszym dziełem, zatem wymaga od nas działania odważnego i solidarnego. Lecz pokój jest zarazem — i to przede wszystkim — darem Boga, wymaga więc naszej modlitwy. Chrześcijanie powinni stać w pierwszym szeregu tych wszystkich, którzy modlą się o pokój każdego dnia, powinni także wychować do modlitwy o pokój” (s. 65).

W innych wypowiedziach dotyczących sytuacji człowieka w świecie

zauważymy łatwo obecność modelu myślenia, umieszczającego aktywność ludzką w kontekście dzieła zbawczego Chrystusa. Owa solidarność Boga-Zbawiciela z człowiekiem, przede wszystkim człowiekiem cierpiącym, pokrzywdzonym, poniżonym, ma swoją najgłębszą podstawę w Tajemnicy Wcielenia. Nawiązuje do tej prawdy Jan Paweł II w homilii wygłoszonej w noc Bożego Narodzenia (*Ci troviamo nella*, s. 17—19). Myśląc o wszystkich ofiarach głodu, niesprawiedliwości, przemocy, mówi: „Stajnia betlejemka jest pierwszym miejscem solidarności z człowiekiem: jednego człowieka z drugim i wszystkich ze wszystkimi, przede wszystkim z Tym, dla którego nie było miejsca w gospodzie (Łk 2,7), któremu nie przyznano ludzkich praw” (s. 19).

W Chrystusie znajduje się odpowiedź na wszystkie pytania człowieka. Przemawiając do członków Papieskiej Komisji *Justitia et Pax* (11 X 78, *Je compte sur vous*, s. 26—31), wzywa świat — podobnie jak to uczynił w homilii inauguracyjnej — do porzucenia lęku przed Chrystusem i do oparcia życia ludzkiego w pełni na zasadach Ewangelii. „Pierwszą służbą, jaką Kościół powinien świadczyć sprawie pokoju, to zachęcić ludzi, by otworzyli się Chrystusowi... Jezus Chrystus nie jest kimś obcym ani konkurentem” (s. 27).

Chrystus nie tylko w niczym nie umniejsza człowieka, lecz przeciwnie — zbawia całego człowieka. Podobnie Kościół na mocy swojej zbawczej misji „oświeca transcendentną godność osoby ludzkiej” (KDK 76, nr 2). „Otwierając człowieka Bogu, Kościół broni człowieka przed zamknięciem w jakimś systemie ideologicznym, otwiera człowieka samemu sobie i otwiera go na drugich, czyniąc go zdolnym do twórczości na miarę obecnych wymagań rozwoju ludzkości” (s. 27). Głównym wkładem Kościoła w budowanie ludzkości jest więc ewangelizacja i kształtowanie postaw duchowych, wyzwalających człowieka z niewoli zła konsumpcji. Bez duchowej przemiany ludzkości, uwzględniającej element ascezy ewangelicznej, autentyczny postęp jest niemożliwy (s. 27—28). Należy więc szukać rozwiązania ludzkich problemów w świetle wiary.

Ta myśl wraca w przemówieniu do biskupów Nowej Zelandii (13 XI 78, *I shall always*, s. 29—31). „Sobór nie zamierzał nigdy twierdzić, że Kościół posiada łatwe rozwiązanie poszczególnych problemów (świata); zamierzał jedynie podkreślić pozytywnie nauczającą rolę Kościoła: fakt, że Kościół został wyposażony w światło od Boga, w celu zaproponowania rozwiązania problemów dotyczących ludzkości (KDK 12). Sobór pragnął, aby przez głoszenie Ewangelii wszystkie narody zostały oświecone światłem Chrystusa, które rozbiłyśka na obliczu Kościoła (KK 1). Kościół rzeczywiście odbija światło Chrystusa i od Chrystusa otrzymał orędzie odpowiadające podstawowym aspiracjom ludzkiego serca” (s. 30). W tym duchu papież popiera działalność biskupów dla „obrony życia ludzkiego na wszystkich jego stadiach” (*tamże*). „Moja szczególna miłość jest z biednymi, chorymi, cierpiącymi” (s. 31).

Jak Boże światło jest konieczne dla znalezienia rozwiązań prawdziwie ludzkich, tak rzeczywiste rozwiązanie problemów świata wymaga oparcia się o moc Bożą. Zasada ta została przypomniana w przemówieniu do biskupów kanadyjskich (17 XI 1978. *It is a rich*, s. 32-36). Papież mówił: „Przy grobie Piotra szukamy pokornie łaski do wypełnienia naszej odpowiedzialności wobec całej wspólnoty wiernych, ze wzmocnioną odwagą i większą jeszcze miłością pastoralną. Wyposażeni w moc Ewangelii Chrystusowej stajemy wobec wszystkich sytuacji duszpasterskich i problemów włączonych do naszego posługiwania. Tylko na tej podstawie możemy budować Kościół, który jest załącznikiem i początkiem Królestwa Bożego na ziemi i zaczynem wszelkiego społeczeństwa. Przez potęgę słowa Bożego znajdujemy siłę do popierania sprawiedliwości, do dawania świadectwa miłości, do obrony świętości życia i do głoszenia godności osoby ludzkiej i jej transcendentnego przeznaczenia” (s. 33).

Przykładem głoszenia podstawowej prawdy o człowieku w świetle Ewan-

geli jest bożenarodzeniowe orędzie radiowo-telewizyjne (25 XII 78, *Questo messaggio*, s. 66—70). Związek między postępowaniem a zbawieniem naświetlił papież w przemówieniu do ambasadora Nikaragui (7 XII 78, *Con sincero*, s. 101—102). Misja ewangelizacyjna łączy się ściśle z obroną niepozbywalnych praw osoby ludzkiej (s. 102).

Temat praw ludzkich wraca w dość obszernym zakresie w liście skierowanym do K. Waldheima, sekretarza ONZ, z okazji 30-lecia ogłoszenia *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (2 XII 78, *The signal occasion*, s. 121—125). Charakterystyczny jest już początek listu, nawiązujący świadomie do perspektywy ewangelicznej: „Pełna znaczenia okoliczność 30-lecia *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* daje Stolicy świętej sposobność ogłoszenia raz jeszcze ludziom i narodom swego stałego zainteresowania i troski dla fundamentalnych praw człowieka, których sformułowanie znajdujemy jasno przedstawione w samym orędziu ewangelicznym” (s. 121).

Niezależnie od uwag ogólnych, papież pragnie rzucić światło na aktualną sytuację w świecie. Niewątpliwie w ciągu minionego trzydziestolecia zaistniały fakty pozytywne, ale niestety nie brak i zjawisk ujemnych. Owszem, obserwuje się coraz większą rozbieżność między deklaracjami międzynarodowymi a praktyką ujawniającą masowe fakty gwałcenia praw ludzkich. „Kto może zaprzeczyć, że dziś nie tylko jednostki, ale i rządy gwałcą bezkarnie podstawowe prawa osoby ludzkiej, takie prawa jak prawo do narodzenia, do życia, do odpowiedzialnego rodzicielstwa, do pracy, do pokoju, do wolności i sprawiedliwości społecznej, prawo do uczestnictwa w decyzjach dotyczących ludzi i narodów” (s. 122). Papież zwraca szczególną uwagę na bardziej rażące formy krzywd i okrucieństw, panoszących się coraz bardziej bezkarnie (*tamże*).

Sytuację panującą w świecie można rozpoznać i ocenić w świetle tego kryterium, które wysunął już papież Jan XXIII: jest to zasada równowagi uprawnień i obowiązków wynikających z godności osoby ludzkiej (*tamże*). Właśnie godność osoby ludzkiej jest bezpośrednim źródłem, z którego wypływają prawa ludzkie. Wraz z poszanowaniem dla godności osoby rodzi się skuteczna obrona praw ludzkich. Chrześcijańskie wiedzą, że ostateczne korzenie godności osoby tkwią w Bogu (s. 123).

W omawianym liście papież poświęca szczególne miejsce jednemu z podstawowych praw ludzkich, to jest prawu do wolności myśli, sumienia i religii (art. 18 *Deklaracji*). Wolność religijna jest podstawą wszelkich innych wolności i jest z nimi istotnie związana z racji tej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej. Prawdziwa wolność jest cechą charakterystyczną człowieczeństwa i wyjątkowym znakiem Bożego Obrazu w człowieku (por. KDK 17). Wolność jest nam dana, a zarazem jest naszym zadaniem. Współcześnie wzrasta uwrażliwienie na potrzebę wolności myśli, sumienia i religii (*tamże*).

Homilia wygłoszona w niedzielę Świętej Rodziny (31 XII 78 *Innanzi tutto voglio*, s. 91—94) pozwala na logiczne przejście z tematu praw człowieka do zagadnienia rodziny, któremu papież także poświęca sporo miejsca. Owo przejście implikuje zarazem ciągłość, ponieważ właśnie rodzina stanowi uprzywilejowane miejsce dla ukazania godności osoby ludzkiej i dla zagwarantowania podstawowych praw człowieka. „Narodzenie Jezusa w Betlejem dało początek tej jedynej i wyjątkowej Rodzinie w historii ludzkości; w tej Rodzinie przyszedł na świat, wzrastał i wychował się Syn Boży poczęty i narodzony z Matki-Dziewicy i równocześnie powierzony od początku autentycznie ojcowskiej opiece Józefa, cieszył z Nazaretu” (s. 91). „Rodzina z Nazaretu, którą Kościół — przede wszystkim w dzisiejszej liturgii — stawia przed oczyma wszystkim rodzinom, stanowi szczytowy punkt odniesienia dla świętości wszelkiej rodziny ludzkiej” (s. 92).

Rodzina jest miejscem, gdzie kształtuje się świadomość powołania człowieka, które w istocie swojej jest powołaniem do Boga. Rodzice nie wychowują dziecka wyłącznie dla siebie (s. 92). „Najgłębsze sprawy ludzkie posia-

dają związek z rodziną. Ona stanowi pierwszą społeczność fundamentalną i niezastąpioną dla człowieka. Rodzina otrzymała od Boga misję, aby się stała pierwszą żywotną komórką społeczną — twierdzi Sobór Watykański II (DA 11). Stąd Kościół pragnie przypomnieć, że z rodziną wiążą się fundamentalne wartości, których nie można naruszyć bez nieobliczalnych szkód moralnych” (s. 92). Często ta perspektywa moralna zostaje przeciwniona rozważaniami ekonomiczno-społecznymi. „Należy bronić tych wartości fundamentalnych wytrwale i z mocą, ponieważ ich pogwałcenie przynosi społeczeństwu szkody nieobliczalne, a w ostatecznej analizie — człowiekowi. Doświadczenia historyczne różnych narodów, jak choćby nasze współczesne doświadczenie, mogą służyć jako argument potwierdzający tę bolesną prawdę, że łatwo jest zniszczyć istotne wartości w fundamentalnej sferze ludzkiej egzystencji, w której decydującą rolę odgrywa rodzina, natomiast o wiele trudniej jest takie wartości odbudować” (s. 93).

„O które wartości tu chodzi? Gdyby należało odpowiedzieć wyczerpująco na to pytanie, należałoby wskazać równocześnie na całą hierarchię wartości, które wzajemnie się bronią i warunkują. Dlatego, pragnąc wyrazić się zwięźle, powiemy, że chodzi tu o dwie wartości fundamentalne, które wchodzą ściśle w kontekst tego, co nazywamy miłością małżeńską. Pierwsza z nich, to wartość osoby, która znajduje swój wyraz we wzajemnej absolutnej wierności aż do śmierci: wierność męża dla żony i żony dla męża. Konsekwencją tego potwierdzenia wartości wyrażającego się we wzajemnej relacji między mężem i żoną, musi być także poszanowanie wartości osobowej nowego życia, czyli dziecka, od pierwszego momentu jego poczęcia”.

„Kościół — mówi dalej papież — nie może nigdy dyspensować się od obowiązku strzeżenia tych dwóch wartości fundamentalnych, związanych z powołaniem rodziny. Strzeżenie tych wartości zostało powierzone Kościołowi Chrystusowemu w sposób nie pozostawiający wątpliwości. Równocześnie oczywistość — pojęta po ludzku — tych wartości, sprawia, że Kościół broniąc ich, widzi siebie jako herolda autentycznej godności ludzkiej: dobra osoby ludzkiej, rodziny i narodu. Z zachowaniem szacunku dla wszystkich, którzy myślą odmiennie, bardzo trudno jest uznać, patrząc obiektywnie i całościowo, że postępuje się na miarę godności ludzkiej, kiedy zdradza się wierność małżeńską, albo pozwala się na zgładzenie i zniszczenie życia poczętego w łonie matki. Konsekwentnie nie można zgodzić się, że programy, które sugerują, ułatwiają i dopuszczają takie postępowanie, pomagają (jako-by) obiektywnemu dobru człowieka, dobru moralnemu, lub przyczyniają się do tego, by życie uczynić naprawdę bardziej ludzkim, naprawdę bardziej godnym człowieka, że służą zbudowaniu lepszego społeczeństwa” (s. 93).

Temat nierozzerwalności małżeństwa wraca w wyżej cytowanym przemówieniu do biskupów kanadyjskich. „Sam nasz Pan Jezus Chrystus zaakcentował istotną nierozzerwalność małżeństwa. Jego Kościół nie może dopuścić do powstania niejasności w przedmiocie tej nauki. Kościół byłby niewierny wobec swego Nauczyciela, gdyby nie kładł nacisku na tę prawdę, jak On sam to czynił, że ktokolwiek z małżonków opuszcza swego współmałżonka i usiłuje poślubić kogoś innego, popełnia cudzołóstwo (Mk 10, 11—12). Nierozzerwalna więź między mężem i żoną jest wielką tajemnicą względnie znakiem sakramentalnym w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła. Jedynie przez strzeżenie czystości tego znaku możemy najlepiej ukazać tę miłość, którą on oznacza: nadprzyrodzoną miłość, która łączy Chrystusa z Kościołem, miłość, która łączy razem Zbawiciela i tych, których zbawia” (*It is a rich*, s. 35).

Przemawiając do członków Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów (16 XII 78, *Magno sane*, s. 107—109) zapowiedział Ojciec św. przyszły temat synodu: Zadania chrześcijańskiej rodziny w dzisiejszym świecie. Podkreślił przy tej okazji ciągłość obecnej tematyki synodu z poprzednimi. Zwrócił nad-

to uwagę, że „rodzina jest nie tylko przedmiotem ewangelizacji i katechezy, lecz także — i to głównie — fundamentalnym przedmiotem tychże. Wynika to z całej nauki Soboru Watykańskiego II o Ludzie Bożym i o apostołstwie świeckich. Jest to jakby najważniejsze pole, na którym następuje przeniesienie nauki chrześcijańskiej w praktykę i gdzie, w myśl tegoż soboru, dokonuje się konsekwentnie odnowa Kościoła” (s. 109).

Przyjmując biskupów Ameryki Północnej, Jan Paweł II przypomniał im doniosłość troski pastoralnej w zakresie uświęcania rodziny. Nie rozwijał jednak szczegółów problemu, lecz odwołał się po prostu do wypowiedzi swoich poprzedników. Chodzi tu między innymi o przemówienie Pawła VI z dnia 26 V 78 (*God so loved*, AAS, 70, 1978, s. 412—416), które przez niedopatrzenie nie zostało zreferowane w poprzednich *Wypowiedziach papieskich*. Skoro więc Jan Paweł II odwołuje się tak zdecydowanie do tego przemówienia, niech więc będzie nam wolno na tym miejscu przytoczyć ważniejsze myśli w nim zawarte. Paweł VI mówił tam o godności życia, w kontekście orędzia ewangelicznego. Obowiązkiem biskupów jest kierować działaniem katolików dla obrony i rozwoju życia ludzkiego (s. 413). Należy walczyć z głodem, jak również ze zbrodnią przerywania ciąży. „Nieposzanowanie dla świętości życia poczętego w łonie podważa całą kulturę; buduje mentalność, a nawet jawną postawę prowadzącą do przyjęcia praktyk, zwróconych przeciwko podstawowym prawom jednostki ludzkiej. Ta mentalność potrafi zupełnie podkopać zatroskanie o ludzi będących w potrzebie, objawiając się w nieczułości na potrzeby społeczeństwa; może rozdzić pogardę dla starych, posuwając się aż do eutanazji; może przygotować drogę do takich form inżynierii genetycznej, które uderzają w samo życie, a których niebezpieczeństwa nie są jeszcze w pełni znane ogółowi opinii” (s. 414).

„Jesteśmy nadto przekonani — głosi dalej Paweł VI — że wszelki wysiłek podjęty dla zagwarantowania praw ludzkich jest dobroczynny dla samego życia”. W tym duchu każe walczyć z wszelką formą dyskryminacji i krzywdy ludzi słabych, chorych i kalek. „W szczególności, wszystko, co można zrobić dla poprawienia moralnego klimatu społeczeństwa, dla sprzeciwienia się swobodzie moralnej i hedonizmowi i wszelka pomoc świadczona rodzinie, która jest źródłem nowego życia, jest efektywnym podniesieniem wartości życia” (s. 415).

Nawiązując do encykliki *Humanae vitae*, papież pochwalił wszystkie poczynania duszpasterskie zmierzające do wychowania rodzin w kierunku etycznego planowania rodziny, zgodnie z nauczaniem Kościoła: Mówił: „Ta działalność jest bezpośrednim aktem czci dla życia w samej godności i znaczeniu jego początków. Popierając program naturalnej regulacji poczęć, Kościół daje świadectwo nie tylko swej wierności dla planu Boga Stwórcy, lecz także swej wiernej służby dla ludzkiej osoby, która pozostaje początkiem, podmiotem oraz celem wszelkich społecznych urządzeń (KDK 25)” (s. 415).

Bez tego zasadniczego cytatu z Pawła VI, przemówienie Jana Pawła II nie byłoby w pełni zrozumiałe dla polskiego czytelnika.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

### 1. „*Medulla theologiae moralis*”

Na marginesie książki *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*

Wielowiekowa historia nauki potwierdza ciekawe zjawisko, że opinią wielkiego naukowca cieszy się nierzadko nie ten, który w zaciszu swego laboratorium badawczego potrafi wydumać wielkie, rewolucyjne w swej prawdziwości teorie, ale ten, który swoje ujęcia prawdy potrafi w języku przystęp-



nym naświetlić i przekazać swoim współczesnym (w wykładach), lub pokoleniom (w opracowaniach książkowych). Najprostszym sposobem, choć nie najłatwiejszym, takiej właśnie popularyzacji nauki, jest jej ujęcie w formie podręcznika. Powstaje on zresztą najczęściej na fundamencie wieloletnich wykładów akademickich, w trakcie których dojrzewają schematy, ujęcia, wyjaśnienia i uzasadnienia. Stąd słuszne wydaje się powiedzenie jednego z dawnych profesorów moralistów, że „podręcznik powinien być owocem całego życia naukowego”.

Wydany ostatnio nowy, polski podręcznik teologii moralnej znanego profesora i specjalisty w tej dziedzinie, ks. Stanisława Olejnika *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, Akademia Teologii Katolickiej, jest także wynikiem wieloletnich wykładów i wielokrotnych prób opracowania teologii moralnej w formie podręcznika. Poprzedziły go, przeważnie skryptowe wydania poszczególnych zagadnień moralnych tego autora, jak również wielka ilość rozpraw monograficznych, dotyczących poszczególnych zagadnień oraz bibliografia opublikowana w „Ateneum Kapiańskim” (*Ostatnie półwiecze katolickiej myśli etycznej w Polsce*, AK 300—302, 1959, 105—146), jak również w polskim wydaniu książki *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, Poznań 1967 (*Bibliografia. Teologia moralna*, s. 1123—1213).

Skromny podtytuł podręcznika *Zarys teologii moralnej* zdaje się sugerować pewną szkicowość ujęcia. W rzeczy samej jest to „wyciąg” dość skondensowany nie tylko dużego materiału z zakresu życia moralnego, lecz i przemyśleń zawartych w jakiejś mierze w poprzednio wydanych podręcznikach i opracowaniach. Wyciąg tym cenniejszy, że jego powstanie zbiegło się z niedomaganiem zdrowotnym autora, co znacznie zwiększyło trud piarski i twórczy.

Każdy nowy podręcznik nauki moralnej, dający możliwość poznania właściwych dróg postępowania, zważywszy na ogromne braki w tej dziedzinie, jest witany z wielką radością, podobnie jak długo oczekiwane dziecko w rodzinie. Ale jak w stosunku do dziecka, uczucie euforii ustępuje miejsca refleksji, że jest ono nie tylko piękne i miłe, ale także rozkapryszone i trudne, podobnie w stosunku do podręcznika, entuzjazm, radość i zaciekawienie towarzyszące jego pojawieniu się i nabyciu, po wnikliwym czytaniu przeraża się często w ocenę krytyczną, zawierającą zastrzeżenia, wątpliwości, i postulaty odnośnie do podręcznika i jego autora. Nutka zazdrości ułatwia prześliźnięcie się nad oczywistymi walorami podręcznika, a wychwycenie jego braków i niedociągnięć.

W ocenianiu podręcznika można stosować rozmaite kryteria. Można się „wybrzydzać” na takie, a nie inne usystematyzowanie zagadnień, przyjęcie takiego, a nie innego schematu, lub takiej, a nie innej idei przewodniej. Można się spierać z autorem o to, czy np. potrzebne są wstępy wprowadzające do rozdziałów, zapowiadające porządek i wnioski przeprowadzanych rozważań. Podkreślenie ich tłustym drukiem sugeruje, że chodzi o treści istotne. A przecież w podręczniku nauki moralności najważniejszy jest nie sposób dojścia, ale samo przekonanie, jakie czytelnik wyniesie, po zapoznaniu się z określonym problemem. Można się także zżymać na zbyt szczegółowe analizowanie niektórych zjawisk moralnych (np. sumienie, cnota), rozkładanie ich na czynniki pierwsze, podobnie jak to robi psychologia czy inne nauki, w których zasadniczą rolę badania stanowi opis samego zjawiska. W teologii moralnej, nauce z założenia swego normatywnej, ważny jest nie tyle sam fakt zjawiska, ale usytuowanie go w kontekście objawienia i w płaszczyźnie normatywnej celu człowieka, do którego powinien on dążyć. Samo zjawisko ma charakter „znaku”, w którym ujawnia się zobowiązujące do moralnego działania wezwanie Boże. I właśnie tę teologiczną treść, a nie metodologiczne opracowanie zagadnień należałoby nie tylko wydobyć i ukazać, ale i odpowiednio podkreślić odmienną formą druku.

Można także zapytać, czy jeszcze obecnie użyteczne jest przytaczanie należących już do historii sentencji poszczególnych autorów i szkół, które ważyły i mierzyły uncjami „czy już” i „jak daleko jeszcze” można iść w danym kierunku nie narażając się na grzech? Może byłoby lepiej, w ramach pluralizmu teologicznego, rezygnując z polemicznych dysput, „szczególną troskę skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życia świata” (DFK 16). Szkoda, że autor omawianego podręcznika nie okazał jeszcze więcej odwagi w podjęciu tego wezwania wprowadzając teologię moralną w Polsce na nowe tory. Jego wieloletnie doświadczenia erudycyjne i dydaktyczne byłyby mu z pewnością ogromną pomocą w wyjściu naprzeciw powszechnemu wołaniu o „przewodnik życia moralnego” dla współczesnego człowieka. Jako *novum* groziło to narażeniem się na ostrzejszą krytykę, ale też dałoby mocny impuls do innego niż dotychczas, perspektywicznego spojrzenia na tradycyjne normy moralne, ażeby stały się one nie tylko zrozumiałe, lecz także przyswajalne dla człowieka żyjącego w końcu dwudziestego wieku. Przykład takiego innego spojrzenia mamy w mariologii Soboru Watykańskiego II. Zamknięta ona została w ramach traktatu o Kościele (*Lumen gentium*). Dalej rezygnując z dotychczasowych sporów i rozstrzygnięć teologów odnośnie do poszczególnych tytułów i przywilejów Matki Najświętszej, ukazano całościowo jej rolę i zadania w zbawczym dziele na etapie życia ziemskiego Jezusa Chrystusa oraz na etapie dzieł jego Kościoła.

Można dyskutować z autorem na temat wielu szczegółowych zagadnień. Np. czy właśnie „struktura władzy” jest czynnikiem łączącym w jedną całość życie społeczne? (s. 745). Czy spoiwem społecznym nie jest raczej dążenie, tkwiące w naturze człowieka, osiągania pewnych celów wspólnie, celów niemożliwych do osiągnięcia w ramach jednostki i jej możliwości? Natomiast władza (dla niektórych „zło konieczne”) to tylko konsekwencja potrzeby koordynacji działań w ramach społeczności. Następnym takiego spojrzenia na rolę władzy byłby obowiązek nie tylko nieprzeszkadzania, ale wręcz organizowania życia religijnego obywateli przez czynniki władzy państwowej (s. 752). Jeśli religijność jest cechą naturalną człowieka, to obowiązkiem władzy społecznej jest umożliwienie mu rozwoju także w tym kierunku. Robią to np. państwa skandynawskie, otwierając w obcych krajach nie tylko ambasady (przedstawicielstwa życia politycznego), ale i kaplice (przedstawicielstwa życia religijnego). Kościół natomiast nie jest jedynie organizacją życia społecznego w dziedzinie religijnej jak państwo w dziedzinie politycznej. Jest on jakby rodziną Bożą czyli wspólnotą wierzących. Dlatego jak rodzina, już ze swojej natury społeczna, nie jest wynikiem organizacji, lecz wynika ze społeczno-religijnej istoty człowieka. On sam uspołecznia, a nie jest skutkiem działania instytucjonalnego.

Na zakończenie tych uwag należy podkreślić, że dychotomiczna kompozycja podręcznika nie zaszkodziła ujęciu aspektów normatywnych. Przedstawienie zagadnień od strony humanistycznej i chrześcijańskiej, zarysowanie sylwetki człowieka w jego wymiarach ziemskich i nadprzyrodzonych, stanowi dobrą bazę antropologiczną do ukazania zobowiązań moralnych, płynących z powołania. Działanie moralne winno zawsze zmierzać do osiągnięcia stanu optymalnego człowieczeństwa, ukazanego w antropologii moralnej pierwszej części. Jest to często spotykana słabość podręczników. Powoduje niejasności i konieczność powtarzania niektórych zagadnień. Autor ustrzegł się tych potknięć. Wydaje mi się jednak, że odpowiedzialność moralna człowieka za życie wielkich społeczności ziemskich (państwo, rodzina ludzka), omawiana na samym końcu, lepiej by pasowała do włączenia jej w chrześcijańskie zaangażowanie w świecie, jako dopełnienie świetnie opracowanego obowiązku dojrzałości chrześcijańskiej, wypływającego z łaski sakramentu

bierzmowania, zacieśnianego dotychczas zazwyczaj jedynie do obowiązku apostołstwa i bronienia zagrożonej wiary. Również zagadnienie choroby, cierpienia i śmierci, wydaje się zbyt obciążone tradycyjnym łączeniem ich z grzechem. Dlatego należałoby chyba, podkreślając ich pozytywną wartość, jak to autor zrobił, zrezygnować z łączenia ich z zagadnieniem zła w życiu ludzkim.

Oceniając każdy podręcznik teologii moralnej, należy pamiętać, że u podstaw idei powstania tego rodzaju podręczników leżała przede wszystkim chęć dopomożenia w rozstrzygnięciu zawilości problemów konfesjonau, rzadziej duszpasterstwa ogólnego. Stąd były one zwykle sumą praktycznych wiadomości, rozwiązań przykładowych „kazuśów”. Potem, gdy zjawily się postulaty naukowości, także podręczniki dostosowano do zasad metodyki naukowej, a nawet do metanauki, by już tylko pomagać w rozstrzygnięciu, ale uczyć wyjaśniania, rozumienia i uzasadniania podstaw zjawisk moralnych. Stąd pewien dualizm w pojmowaniu roli, a co za tym idzie w opracowywaniu podręczników. Z jednej strony wymagano od podręcznika, ażeby był praktycznym przewodnikiem dla duszpasterzy, z drugiej chciano w nim widzieć zbiór najnowszych osiągnięć wiedzy moralnej ukazanych *lege artis* przy pomocy zasad metodologicznych.

Tymczasem najbardziej właściwą ocenę przydatności podręcznika mogą wydać przede wszystkim ci, dla których ma on być przewodnikiem często po zupełnie nieznannej ziemi, których ma uczyć chodzenia po drogach Bożych, bez błądzenia i długiego szukania. W takim wypadku obojętną jest rzeczą czy przewodnik uczy rozpoznawać znaki-drogowskazy i przy ich pomocy samemu odnajdywać drogę, czy też pokazuje z dawna utarte i oznakowane szlaki, po których łatwo można dojść do celu. Podręcznik nie ma być jedynie sumą wiedzy o danym przedmiocie. Funkcje rozwojowe nauki spełniają bowiem badania i monografie naukowców. Podręcznik winien pełnić rolę przewodnika dla adeptów zabłąkanych w krainie trudnych wyborów moralnych. Tylko tyle i aż tyle! Formując postawę człowieka, ma pomóc w ułatwieniu konkretnych wyborów moralnych. Dlatego wydaje się, że wszelkie ocenianie podręczników jedynie z punktu widzenia ich naukowości jest niepełne. Podręcznik ma służyć człowiekowi, nie nauce!

Spojrzenie z tej perspektywy na nowo wydany podręcznik ks. Olejnika pozwala żywić nadzieję, że spełni on rolę prawdziwego „podręcznego przewodnika”, dającego wskazówki na trudnej drodze kształtowania chrześcijańskich postaw. Pokazuje bowiem człowieka w rozwoju, człowieka dorastającego do pełni dojrzałości nie tylko w płaszczyźnie ludzkiej — naturalnej, ale i chrześcijańskiej — nadprzyrodzonej. Uwydatnione w podręczniku zasadnicze etapy powoływania człowieka do jego pełnej odpowiedzialności za siebie, swój rozwój i rozwój świata, są korelatywne do jego dojrzenia fizycznego i umysłowego. Łaska sakramentalna, w jej wielorakich aspektach stanowi dla chrześcijanina dar i zadanie zobowiązujące do przyjmowania i przetwarzania zastanej rzeczywistości życia ziemskiego w tworzywo zbawczej przemiany. Aktywność człowieka w dziedzinie moralnej ukazana jest w ten sposób, jako udział w aktywności stwórczej Boga. Człowiek partycypuje w pierwotnym akcie stwórczym, wprowadzając na powrót przez swoje działanie moralne porządek w świat stworzony jako piękny (uporzędkowany). Potwierdzeniem tych oczekiwań może być fakt, że podręcznik mimo wysokiej ceny i marnego papieru został rozkupiony dosłownie w ciągu kilku dni. Papier V klasy nadaje się raczej do drukowania „kryminałów”, a nie książki potrzebnej w licznych momentach życia. Tym bard-iej takiej, która zawiera istotną treść i cenne zasady dla życia moralnego człowieka. Zyczył by należało autorowi i nam, by następne wydanie osiągnęło „pełnię doskonałości” podręcznikowych walorów, postulowanych tu i gdzie indziej wielokrotnie.

ks. Ignacy Katucki CSsR, Warszawa

## 2. Z teologii społecznej Chrześcijańin w świecie współczesnym

Nie potrzeba już dziś dowodzić, że teologiczne zgłębianie problematyki społecznej stwarza jedną z szans odkrycia na nowo tożsamości chrześcijaństwa. Zakłada się też niezbędność tego przedsięwzięcia dla samej teologii, która do niedawna traktowała zagadnienia społeczne w sposób nie odpowiadający ani poziomowi swego rozwoju, ani wymiarom sytuacji sygnalizowanemu przez nauki pozateologiczne, głównie socjologię i ekonomię. Oczekuje się wreszcie, że nadrobienie zaległości w tej dziedzinie przysporzy świeżych idei dialogowi wokół projektów sensownego budowania życia ludzkiego w świecie.

Jest skądinąd zrozumiałe, że literatura teologiczna z tego zakresu, bardzo obfita ostatnimi czasy, nie jest jednorodna. Zderzają się w niej stanowiska, szkoly, tendencje nader zróżnicowane, by móc je łatwo ogarnąć, usystematyzować, a zwłaszcza pogodzić. Niepodobna jednak nie odnieść się do nich z uwagą, gdyż opinia o ich przemijalności, a więc i niewielkim znaczeniu, nie wspiera się na racjach wystarczająco dowodliwych.

Poniższy zestaw publikacji ma na celu pokazanie na kilku przykładach wspomnianego właśnie zróżnicowania, jakie zauważa się w podejmowaniu zagadnień niekiedy odległych od siebie, ale powiązanych wspólną ideą przewodnią: chrześcijańin i świat współczesny. Mowa będzie o następujących pracach: J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977; F. Furger, *Christ und Gesellschaft*, Freiburg Schweiz 1978; W. Weber, *Person in Gesellschaft*, München 1978; R. Coste, *L'Eglise communauté de charité*, NRT 100 (1978) 321—340; J. M. R. Tillard, *Le propos de pauvreté et l'exigence évangélique*, NRT 100 (1978) 207—232 i 359—372; M. Ribber, *Praca w Biblii*, Warszawa 1979; J. Wołkowski (red.), *Człowiek i praca*, Warszawa 1979; A. Bocheński, *Pseudosapiens — albo sens i bezsens ludzkiej pracy*, Warszawa 1979; ks. J. Krucina (red.), *Jakość życia*, Wrocław 1977.

Nowy tom studiów Metza jest kontynuacją jego teologii politycznej. Ukazał się w blisko dziesięć lat po *Zur Theologie der Welt* (Mainz-München 1968), gdzie zawarte zostały podstawowe założenia tej teologii. Obecny zbiór gromadzi publikowane już i świeże teksty dotyczące jej konsekwencji praktycznych. Składa się z trzech części — *Konzept, Themen, Kategorien* — z których pierwsza (s. 3—74) dopełnia przede wszystkim treści poprzedniej książki. Pierwszorzędne znaczenie mają tu strony na temat indywidualnego i społecznego podmiotu działań, jego samookreślenia się w historii oraz prymatu *praxis*. Ta ostatnia kwestia zasługuje na bliższą uwagę zarówno ze względu na dyskusję, jaką wzbudziła w minionych latach, jak i czołowe miejsce, jakie zajmuje w teologii moralnej. Niezależnie od ustosunkowania się do propozycji Metza, wypada przypuszczać, że skonfrontowanie z nimi traktatów moralnych o działaniu mogłoby co najmniej rzucić nieco światła na mało jeszcze widoczne drogi ku teologicznej wizji rozdziału przeciążonego wciąż ponad miarę filozoficznymi koncepcjami czynu. Część druga (s. 77—158) jest frapującą refleksją nad odkrywaniem przez Kościół swej tożsamości w niektórych współczesnych uwarunkowaniach społecznych i cywilizacyjnych. Nie znajduje się tu wskazań moralnych, zasad organizowania świata, lecz na pierwszym miejscu społeczność eklezjalną w konkretnych usytuowaniach, która poszukuje swego autentycznego oblicza. Metz nie wygłasza, bynajmniej, apologii dzisiejszej postaci świata, nie usiłuje podporządkować Kościoła temu światu, lecz chce osadzić w nim, jako zaczyn, lud Boga świadomy swej natury i posłannictwa. Na tym tle rozdziały o wolności i nadziei, o postępie i emancypacji otrzymują znamię teologiczne, które zapewnia im bezsprzeczną wartość rozumowania prawdziwie chrześcijańskiego. I nawet, gdyby intencje Metza nie pozyskały w pełni przyzwolenia

każdego czytelnika, to przecież nie sposób byłoby odmówić ich autorowi zasług w dziele słusznej odnowy myślenia teologicznego. Popierają tę uwagę trzy fundamentalne kategorie części trzeciej (s. 159—211): *Erinnerung*, *Erzählung*, *Solidarität*. Pierwsza gwarantuje zakorzenienie życia chrześcijańskiego i refleksji nad nim w wydarzeniach mesjańskich, druga eksponuje narracyjny charakter teologii, trzecia więzi wspólnotowe. Przy tym Metz silnie podkreśla wzajemne powiązania wszystkich trzech kategorii w takiej mierze, że każda jest niezbywalna dla zrozumienia sensu pozostałych. Stosunkowo słabe zainteresowanie teologią polityczną u nas i prawie niewidoczne wykorzystywanie jej wartościowych treści w przemyśleniach teologicznomoralnych z tym większym naciskiem domagają się leczenia sygnalizowanej kultury.

W odróżnieniu od Metza, który uprawia teologię polityczną w ramach teologii fundamentalnej, książka Furgera jest dziełem moralisty. Ambicje autorskie nie wybiegają tu w zasadzie poza intencje spopularyzowania chrześcijańskiego wykładu kwestii społecznych. W tej chwili jednak liczą się bardziej koncepcje teologii społecznej niż wprost intencje piszącego odnośnie do odbiorcy jego wysiłku. Jaką zatem teologię oferuje Furger? Jest to, powiedzmy od razu, propozycja typowa dla moralistów niemieckiego obszaru językowego, gdzie społeczny dział myśli chrześcijańskiej wykładany jest obok teologii moralnej jako oddzielny przedmiot określany tradycyjnie mianem *Sozialethik*. I chociaż podział ten dyktują racje formalne, tzn. nie zmieniona dotąd struktura uniwersyteckich wydziałów teologicznych, ich wpływ na sposób uprawiania obu interesujących nas dyscyplin jest znaczny. Niemniej Furger nie ulega całkowicie znanym schematom katolickiej etyki społecznej, lecz na ich kanwie próbuje snuć refleksję teologiczną. Efekt tej próby jest tylko w części zadowalający — na tyle, na ile możliwe jest wprowadzenie idei teologicznych do uprzednio przyjętych założeń filozoficznych. Zresztą zamysł Furgera nie sięgał chyba dalej, wszak publikacji swej przydał podtytuł *Elemente zu einer christlichen Sozialethik*.

Tak więc otrzymaliśmy jeszcze jedną tradycyjną w sumie prezentację chrześcijańskich zasad odnoszących się do życia ludzkiego w społeczności. Zapewne jest to lektura przystępna, poprawna i *mise à jour*. Adresat książki nie zaznajomiony bliżej z doktryną Kościoła może z niej wynieść spory pożytek. Pozna nie tylko pryncypia moralne, ale i katolicką etykę społeczną w jej podstawowych liniach rozwojowych aż do teologii politycznej włącznie. O tej ostatniej, także o teologii wyzwolenia, Furger wyraża się z dobrym rozeznananiem w ich treściach, ze zrozumieniem ich wartości, nawet z pewną sympatią, choć nie ulega ich inspiracjom. Nie uniknie jednak zarzutu abstrakcyjności wykładu, aczasowości. Byłoby przecież interesujące dowiedzieć się, jak chrześcijańska doktryna społeczna odnosi się do specyficznych uwarunkowań ekonomicznych i cywilizacyjnych Szwajcarii, w której Furger żyje i działa.

Pozycję tę odnotowujemy jako przykład żywej nadal obecności wśród nowych tendencji myślowych dyscypliny sprofilowanej według klasycznych miar. Ma ona nie tylko licznych zwolenników, ale i legitymuje się oczywistymi wartościami (jasność i uniwersalizm zasad postępowania), jednak z pozycji naszych zapotrzebowań książka Furgera nie zaleca się jako lektura nowatorska. Mamy przecież opracowania własne, wnikliwe i dogłębne prof. Cz. Strzeszewskiego, ks. J. Majki, ks. J. Kondzieli, do których Furger nie wnosi od strony metodologicznej nic nowego.

Na książkę Webera składają się artykuły z lat 1967—1976, w większości już publikowane, które autor zgrupował w sześciu działach: fundamentalne kwestie chrześcijańskiej nauki społecznej, Kościół w spotkaniu z żywotnymi problemami współczesnego życia w świecie, główne zagadnienia społeczno-polityczne, własność w dzisiejszych strukturach społecznych, przedsię-

biorca w państwie i Kościele, chrześcijaństwo a socjalizm. Publikacja jest dziełem naukowym profesora Uniwersytetu Monasterskiego i, jak poprzednia praca Furgera, sytuuje się w granicach niemieckiej *Sozialethik*. Dowodzi z całą pewnością niesłabnącej prężności tej dyscypliny i jej czujnej obecności w ośrodku bieżącej problematyki społecznej i politycznej RFN. Pod tym względem góruje nad publikacjami innych autorów, np. polskich, bardziej wstrzemięźliwych w podejmowaniu spraw ściśle rodzimych. Nie jest to jednak publikacja teologiczna i, co ważne, nie wybiega ku teologii tak wyraźnie jak to czynią, tym razem u nas, Strzeszewski czy ks. Majka.

Zrozumiałe, że wybór optyki badawczej jest w końcu sprawą decyzji, które same przez się nie przesądzają o walorach jakiejś dyscypliny. Nie należy zatem rozumieć, jakoby Weber reprezentował dziedzinę niższą od teologii. Ale czerpiąc treści z nauczania ewoluującego przeciw Kościoła, wyluskuje zeń tylko to, do czego uzdolnia go jak gdyby definitywnie już ukształtowany przedmiot — katolicka nauka społeczna. Tymczasem chciałyby się oczekiwać informacji na temat przeobrażeń, jakim winna ulec ta dziedzina wskutek przeobrażeń samoświadomości instytucji kościelnej. Nie może to wszak być sprawa obojętna dla badacza, który w Kościele widzi źródło swojej refleksji naukowej.

Myśl Coste'a sytuuje się pomiędzy tradycyjną chrześcijańską etyką społeczną a teologią polityczną. Gdy rozpoczynał karierę teologa po wcześniejszych studiach prawniczych i stażu wykładowcy prawa kanonicznego w Tuluzie, skierował uwagę na zagadnienia społeczne i do dziś pozostał im wierny. Nie mając innych wzorców, przyjął tok rozumowania wyznaczony przez encykliki Leona XIII i Piusa XI oraz przemówienia Piusa XII. Zarzucił go potem, by budować zręby teologii społecznej. Cytowany artykuł wyraziście obrazuje na jakich — teologicznych — podstawach Coste wspiera dzisiejsze zastanowienia nad życiem społecznym. Poprzez rozległe perspektywy zdominowane przez ideę stworzenia doszedł do wyekspozowania perspektyw zbawczych, a w nich do idei Kościoła jako wspólnoty miłości. Tą drogą osadził swe poszukiwania na gruncie najwłaściwszym i z tej pozycji od paru lat podejmuje kwestie, które są szczególnym przedmiotem jego zainteresowań: wojna i pokój oraz życie polityczne i społeczna doktryna marksizmu. Polecany tu artykuł jest dobrą ilustracją tych orientacji, metodologicznych i treściowych.

Tillard nie jest moralistą, lecz dogmatykiem. Jego sposób rozpatrywania dogmatu jest jednak wyjątkowo bliski przedmiotowi badań moralisty. Wprawdzie zapowiedziany tekst powstał z myślą o wspólnotach zakonnych, ale *de facto* jest to odniesienie, które pozostaje na ogół w podtekście i nie utrudnia dostrzeżenia sensu właściwie pojętej idei ubóstwa w życiu całej społeczności chrześcijan.

Wypada zauważyć, że Tillard podjął problem, który, wbrew przypuszczeniom przeciwnym, przeżywa obecnie wielki renesans. Odrodził się w chwili, gdy sprawa niesprawiedliwości i nędzy w świecie stała się obiektem protestu całej teologii. Wydawać by się mogło, że w takim uwarunkowaniu ewangeliczny postulat ubóstwa zabrzmiał jako przykry zgrzyt i straci wszelkie szanse powodzenia. Niesłuszność przewidywać była nieuchronna. Spowodowały ją zdania o ubóstwie wyrwane z kontekstu Ewangelii. Tillard słusznie zakłada, że niepodobna poprawnie orzekać o ubóstwie poza jego niezbędny związekami z ideą Królestwa Bożego, a więc i z czasem mesjańskim. Protest przeciw niesprawiedliwości zupełnie naturalną drogą przywołał Chrystusowe wezwanie do ubóstwa dla Królestwa i znalazł w nim najwydatniejsze poparcie dla swych słusznych dążeń. Nie wiedzie ono bowiem do pogardy dla ziemskich, materialnych wartości życia ludzkiego, lecz do pogardy gromadzenia bogactw kosztem innych i przeciw innym. Ubóstwo ewangeliczne jest postawą dobrowolnie przyjętą, konkretyzującą w życiu ludz-

kim kenozy Chrystusa, ogołocenia się z tego, co było Mu przynależne, by być dla człowieka i z człowiekiem. Dodajmy od siebie, że teologia społeczna bez rozdziału o ubóstwie byłaby teologią okaleczoną, źle sprzęgniętą z czasem mesjańskim i wspólnotą eklezjalną w drodze do *pleroma Christi*. Literatura teologiczna na ten temat jest już bogata. Artykuł Tillarda wpisuje się do niej na jedno z czołowych miejsc.

Podobnie trudno wyobrazić sobie dobrą teologię społeczną bez rozdziału o pracy. Szczęśliwie się składa, że w ostatnim czasie wzbogacił się wydatnie o kilka własnych, polskich publikacji na ten bardzo trudny temat. Po ogromnie ciekawej książce ks. Cz. Bartnika, *Teologia pracy ludzkiej*, która przełamała tendencję do ujmowania zagadnienia według jak gdyby ustalonych już miar — udziału człowieka w stwórczym dziele Boga z pominięciem lub niedostatecznym uwzględnieniem płaszczyzny zbawczej, mamy znowu kilka pozycji zasługujących na uwagę.

*Praca w Biblii* wypełnia zadawnioną lukę w naszej bibliografii teologicznej. Dzięki temu, że jest to pozycja z zakresu teologii biblijnej, a nie czystej egzegezy, łatwiej będzie pokonać dotkliwą nieporadność w sięganiu do natchnionych źródeł celem wydobycia z nich należnych orientacji dla refleksji nad pracą. Hiszpańskiej autorce zawdzięczamy szereg interesujących spojrzeń na historię zbawienia poprzez pracę lub na pracę w świetle historii zbawienia. Oba ciągi myślowe są równie ważne i lektura książki z uwzględnieniem jednego czy drugiego ciągu równie owocna. W każdym razie dzięki tym stronom krąg tematyczny zastanowień nad pracą poszerza się o zagadnienia jakże często pomijane i, co ważne, pomijane z niepowetowaną szkodą dla naszych teologii pracy. A nawet problematyka podejmowana zwykle, np. praca człowieka jako realizacja świata, zyskuje po lekturze książki nowe wymiary. Przykładem służy także rozdział *Praca i duchowość chrześcijańska*, w którym sama idea duchowości wyprowadzona z Biblii czyni tę konfrontację świeżą i znacznie niż dotąd bogatszą. Podobnie inne zestawienia — pracy ze służbą i liturgią, z odkupieniem i spełnianiem Królestwa Bożego, nowym światem i eschatologią — dopominają się o dokonanie daleko idących korekt czy uzupełnień w dotychczasowych przemyśleniach kwestii, która pod mianem pracy nader często powraca na łamy czasopism i bywa przedmiotem większych lub mniejszych rozpraw książkowych. Z pewnością Riber nie zdołała się wznieść na poziom reprezentowany w zakresie teologii biblijnej przez niejednego z wytrawnych specjalistów, np. R. Schnackenburga, niemniej zdobyliśmy lekturę, z którą nie można się rozminąć.

Zbiorowe, obszerne dzieło *Człowiek i praca* powinno być omówione w oddzielnej, dogłębnej recenzji. Trzynastu autorów przedstawia w nim rozległy zestaw tematów teologicznych, filozoficznych, socjologicznych, które zasługują na bliskie rozpatrzenie. Dobór zagadnień nie jest przypadkowy, ale, co oczywiste, mógłby być poszerzony o drugi przynajmniej, równie długi szereg wyraźniej ukierunkowany na polską problematykę pracy. Być może taki właśnie tom dzięki ostatnim publikacjom stanie się w niedalekiej przyszłości zamysłem realnym. Na razie pozostaje ubogacenie się wkładem myśli już zrealizowanej. Książka dostarcza dużo rzetelnej informacji podstawowej na temat współczesnych przeobrażeń pracy i związanych z nimi koncepcji tego twórczego działania człowieka, przynosi przegląd teologicznych teorii pracy ludzkiej i rozwoju nauczania ostatnich papieży w tej dziedzinie. W oddzielnych rozdziałach eksponuje biblijne podstawy teologii pracy oraz powiązania pracy z eschatologią. Z uznaniem godzi się odnotować nieprzeoczenie wkładu Teilharda de Chardin do chrześcijańskiej wizji pracy i filozoficzną eksplikację antropologicznych walorów działania zwanego pracą. Znaczenie tomu podnoszą studia nad ambitnymi zamierzeniami człowieka, by z pracy uczynić miejsce urzeczywistnienia siebie i dialogu z ludźmi o od-

miennych orientacjach światopoglądowych, głównie z marksistami. Nie zabrakło ważnych spraw humanizacji i polityki pracy oraz socjologicznych danych wokół inspiracji światopoglądu na motywacje do podejmowania prac.

Chociaż powyższe uwagi pozostają w minimalnych granicach sygnalizowania tematów temu, pozwalają przecież dostrzec, że tak bogata książka winna być dołączona do zbioru cennych publikacji związanych z chrześcijańskim spojrzeniem na pracę.

Intrygującym dopełnieniem tego przeglądu jest niewielkich rozmiarów esej Bocheńskiego o sensie i bezsensie ludzkiej pracy. Autor nazywa go esejem futurologicznym, który, jak przypuszcza, nie zadowoli każdego teologa i może wzbudzić sprzeciw zwolenników materializmu. Zarazem jednak ufa, że tolerancyjne od dni soboru nastawienie pierwszych do myśli, która nie rozwija się utartymi ścieżkami oraz zasada dyskusji z partnerem inaczej myślącym przyjęta przez drugich zgodnie z duchem epoki i własnymi założeniami filozoficznymi, umożliwią życzliwe przyjęcie jego kilkudziesięciostronicowej książeczki. Tymczasem Bocheński, niezależnie od fali posoborowej tolerancji i coraz częściej spotykanych sympatii do tekstów spoza przyjętych przez kogoś linii rozumowania, zasługuje wręcz na uwagę i sympatię czytelnika, także tego, który nie będzie w stanie solidaryzować się z przedstawioną w broszurze hipotezą. Autor drogą analizy motywacji i skutków ludzkiej pracy w różnych epokach formułuje przypuszczenie, że zarówno zaprogramowana w kody genetyczne skłonność człowieka do zmniejszania każdego wysiłku, jak i intencjonalne budowanie coraz większej liczby maszyn celem przerwienia na nie trudu ludzkiego, doprowadzi kiedyś do mutacji gatunku — powstania nowego stworu, *pseudosapiens*, wolnego od jakiegokolwiek wysiłku oprócz reprodukcyjnego, a być może również i od niego.

Nie wdając się w dyskusję nad zasadnością przewidywań Bocheńskiego, warto niemniej zauważyć, że jego esej, z gruntu nieszablony, samym sposobem analizowania pracy zmusza umysł do odkrycia wielkiej złożoności działania, które choć zajmuje dominujące miejsce w życiu ludzkim, nieczęsto dociera na karty studiów moralnych ze swą wielce zróżnicowaną wielowymiarowością. Być może dzieje się tak dlatego, że ich treści są jeszcze zbyt wyderwane od pozateologicznych badań nad pracą, zwłaszcza od badań ekonomicznych. Ten głównie względ skłania do sugestii, by omawianej broszurze przyznać miejsce w warsztacie moralisty.

Jakość życia gromadzi materiały Szóstych Dni Duszpasterskich, jakie odbyły się pod hasłem *Człowiek wobec cywilizacji technicznej*. Sens tematu i zawartych w tomie studiów dobrze tłumaczą zdania *Przedmowy* ks. Kruciny: „Publikacja poświęcona sprawie człowieka wobec cywilizacji technicznej nie zawdzięcza owej nazwy przelotnym tylko sympatiom ani chwilowym fascynacjom, jakie w społeczeństwie przemysłowym zdobywa hasło jakości życia... Wizja niepojętego i niekontrolowanego postępu rozplywa się w złudzeniach utopii. Domaga się ona stanowczo rewizji, zwłaszcza jeśli najbliższe generacje ludzkości mają umknąć przed zapaścią powszechnego zagrożenia. Miraże nieograniczonego dostatku, podniecane sztucznie forsowanymi potrzebami w ograniczonych tylko miejscach globu, muszą w końcu ulegać wobec realnych zainteresowań, skupionych wokół tego, czego człowiek potrzebuje naprawdę”. W kontekście tych myśli wypada czytać świetne na ogół teksty kilkunastu autorów, którzy z dużą kompetencją śledzą ruchliwy obraz cywilizacji technicznej, jej wpływ na mentalność ludzką i kulturę moralną, na postawy religijne i zjawisko subkultury młodzieżowej; omawiają powstałe w jej wyniku zagrożenia, przemiany w życiu małżeńskim i rodzinnym, problemy wyzwolenia kobiety, fenomen sekularyzacji. Zainteresowanie budzą zastanowienia o orientacji pastoralnej wokół odpowiedzi Kościoła na apel cywilizacji technicznej, form urzeczywistniania w niej Kościoła i, ogólnie, szans ewangelizacji. Prezentuje się je na tle dobrze zgrun-



townej teologii postępu ludzkiego i konkretyzuje trafnie dobranymi problemami laicyzacji, twórczości technicznej i wychowania wschodzącego pokolenia. Zarazem, biorąc pod uwagę całość publikacji, jest ona wymowną ilustracją bogatych owoców, jakie się zbiera z pracy interdyscyplinarnej, w czym na pierwszym miejscu zasługa inicjatorów i organizatorów tak pomyślanego w szczegółach tematu. Znajdujemy przecież w książce informacje podstawowe, usystematyzowanie zagadnień niekiedy bardzo rozległych, np. sekularyzacji, zgłębienia problemów łącznie z próbami, choć jeszcze nikłymi, sięgnięcia do sytuacji rodzimych. Tym bardziej, że termin cywilizacji technicznej w nierównym stopniu odnosi się do krajów, które skądinąd słusznie posługują się tym terminem dla oznaczenia profilu życia u siebie. Jest to zatem określenie dość umowne i pojemne, dopominające się o uściślenia.

Jakkolwiek zaproponowany przegląd jest nikłym wycinkiem wstępującej wciąż liczby publikacji z zakresu spraw społecznych, lektura tych paru nawet druków umacnia w przeświadczeniu, że wprowadzenie refleksji teologicznomoralnej na teren tak rozległych zastanowień nie gwarantuje bynajmniej powodzenia siłą faktu zgłoszenia na nim swej obecności. Jednocześnie staje się, raz jeszcze, wiadome, że jedynie łączenie rzetelnej analizy współczesnej sobie rzeczywistości, ale jako historycznie uwarunkowanej, z szeroko otwartym spojrzeniem na dar objawienia umożliwić może realny rozwój teologii społecznej.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź

### 3. Z historii polskiej teologii moralnej XVII wieku

Badający teraźniejszość i wybiegający myślami w przyszłość nie mogą zapomnieć tych, którzy życiem i wkładem swej pracy doprowadzili naukę do aktualnego stanu rozwoju. W każdym fakcie na płaszczyźnie naukowej, choćby najbardziej genialnym, tkwi wiele elementów wypracowanych przez poprzednie generacje uczonych, a niekiedy całe pokolenia poprzednie. Istotnym zadaniem jest właściwe wykorzystanie tego dorobku. Oczywiście musi to być poprzedzone gruntownymi i wieloaspektowymi analizami. Proces wielostronnych i wielokierunkowych badań źródeł i przyczyn stanu dzisiejszej nauki pozwoli również odtworzyć drogę, jaka prowadziła do najnowszych przemyśleń i osiągnięć.

Badania nad dziejami polskiej teologii moralnej posiadają już pewien dorobek, który jest zadość uczynieniem stawianym od dawna postulatowi w tym zakresie. Szczególnie teologia moralna XVII wieku doczekała się już dość licznych opracowań. Pewien etap badań nad tym okresem przedstawił ks. F. Greniuk (*Stan badań nad dziejami polskiej teologii moralnej XVII w.*, ACr 2, 1970, 329—341) oraz o. J. Wichrowicz. (*Z historii teologii moralnej w Polsce*, CT 47, 1977, z. 3, 86—88). Od ukazania się tych informacji daje się zauważyć dalszy rozwój badań nad polską teologią moralną XVII wieku.

Wydane ostatnio w Polsce podręczniki teologii moralnej we wstępnych partiach zawierają krótkie informacje dotyczące dziejów tej dyscypliny. I tak, w podręczniku *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*, t. 1: *Istota powołania chrześcijańskiego* (Opole 1976, s. 331; wyd. 2. Opole 1978, s. 183), przy omawianiu wyodrębnienia się teologii moralnej jako samodzielnej dyscypliny teologicznej zwrócono uwagę na recepcję w Polsce teologii typu *Institutiones*, realizowanej szczególnie przez ks. Szymona Stanisława Makowskiego i Tomasza Młodzianowskiego SJ. Podkreślono także zjawisko szerszego uwzględniania w wykładach teologii moralnej zagadnień ascetycznych i mistycznych. Na problem autonomizacji zwraca także uwagę ks. S. Olejnik (*W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979, s. 813), którego zdaniem łączy się on bardzo ściśle ze wzrostem liczby wy-

kładających w polskich uczelniach teologicznych oraz piszących z zakresu tej dyscypliny. Autor podkreśla także wpływ J. Azora SJ na ujęcie legalistyczne i kazuistyczne podręczników tego okresu, których głównymi adresatami byli spowiednicy.

Znany badacz przeszłości polskiej teologii moralnej ks. F. Greniuk opublikował dwa dalsze opracowania poświęcone moralistom XVII w. W artykule *Teologia moralna Adama z Opatowa* (RTK 23, 1976, z. 3, 5—15) omówił krótko jego życie, działalność i pisma, a następnie ukazał zarys teologii moralnej oraz podjął próbę jej oceny. Należy zaznaczyć, że jest to pierwsze tak szerokie zaprezentowanie tego teologa. Drugi artykuł poświęcony jest mało znanemu moralistcie dominikańskiemu Samuelowi z Lublina (*Wierchońskiemu*) (*Suma kazuistyczna Samuela Wierchońskiego*, *Summariusz*, 3, 1974, 277—281). Opracowanie to wydane w roku 1978 prezentuje stan badań, dane biograficzne oraz ogólną charakterystykę wspomnianej *Sumy*. Autor bardzo mocno podkreśla potrzebę szerszego przebadania dorobku tego teologa.

Znany mediewista bp M. Rechowicz w zbiorowym dziele *Wkład Polaków do kultury świata*, red. M. A. Krąpiec i inni (Lublin 1976), zamieścił artykuł poświęcony wprost dziejom polskiej nauki teologicznej, a w tym i moralnej (*Z dziejów myśli teologicznej w Polsce (1440—1939)*, s. 345—375). Autor uwydatnia wpływ humanizmu oraz innych prądów epoki na całość ówczesnej myśli teologicznej. Wiele cennych uwag wnosi także *Duchowość chrześcijańska* K. Górskiego (Wrocław 1978 s. 304). Wybrane teksty oraz ich analiza wskazują na powiązania nurtu teologicznomoralnego i ascetyczno-mistycznego, przy czym ten ostatni stanowi bardzo często naturalne przedłużenie pierwszego, nadając mu charakter bardziej praktyczny.

W ostatnim okresie opublikowano także kilka opracowań ściśle biograficznych dotyczących polskich moralistów XVII wieku. I tak, ks. J. Kowalski zajął się Mikołajem z Mościsk OP (*Życie, działalność i spuścizna pisarska dominikanina Mikołaja z Mościsk (1559—1632)*, CzST 4, 1976, 147—164; *Mikołaj z Mościsk*, PSE, t. 21, Wrocław 1976, 128—130), ks. F. Greniuk T. Młodzianowskim SJ (*Młodzianowski Tomasz, tamże*, 425—426), a W. Witkowski — M. Bembusem SJ (*Bembus Mateusz*, EK, t. 2, Lublin 1976, kol. 212—213). Opublikowane dane stanowią najczęściej wyniki wcześniejszych prac badawczych prowadzonych głównie w ramach realizacji rozpraw dyplomowych.

Dla badań polskiej teologii moralnej XVII wieku przydatny jest także artykuł J. Czerkawskiego *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku* zamieszczony w pracy *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu* (red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, 263—314). Autor poprzez ukazanie działalności filozoficznej wielu moralistów tego okresu ułatwia zrozumienie ich przemyśleń teologicznych opartych na określonych założeniach filozoficznych.

W badaniach polskiej myśli teologicznomoralnej pomocnymi mogą okazać się również takie opracowania, w których autorzy prezentują obyczaje czy problematykę zjawisk ściśle religijnych. Ówcześni moralisci bowiem pisali swoje dzieła w kontekście życia i w wypowiedzanych opiniach byli od niego mniej czy bardziej zależni. Przykładowo do publikacji takich trzeba zaliczyć książkę Z. Kuchowicza (*Obyczaje staropolskie XVII—XVIII w.*, Łódź 1977, s. 642) oraz M. Kosmana (*Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI—XVIII wieku*, Wrocław 1978, s. 172).

Przedstawiony informacyjny obraz ostatnich badań nad dziejami polskiej teologii moralnej XVII wieku pozwala stwierdzić, że poczyniono w tym względzie dalsze postępy. Ukazuje on także wiele pozytywnych cech w całości polskiej nauki i kultury tego okresu. Prace historyków dotyczące myśli

moralnej XVII w. wniosły także znaczące ustalenia dotyczące ogólnych tendencji i idei typowych dla rodzimej moralności oraz obyczajowości. Całe bogactwo zagadnień oczekuje jednak nadal na wyczerpujące i poprawne pod względem metodologiczno-formalnym przeprowadzone badania. A zatem postulat podjęcia dalszych badań jest ze wszech miar jak najbardziej słuszny tak w zakresie rozpoczętych prac, jak i podjęcia nowych zagadnień i problemów. Wydaje się, że pożyteczne byłyby informacje ogólne dotyczące tendencji badawczych w ramach sekcji teologii moralnej w ATK i KUL. W tym ostatnim wypadku szczególnie przy Katedrze Historii Teologii Moralnej kierowanej przez ks. doc. dr F. Greniuka.

*ks. Andrzej F. Dziuba, Gniezno-Lublin*