

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 38/2, 153-175

1968

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNMORALNY

Zawartość: I. SPRAWOZDANIA I KOMUNIKATY. 1. Academia Alfonsiana. 2. Dyskusja w Akademii Alfonsjanskiej na temat „Małżeństwo — rozwód — prawo naturalne”. 3. Czesław Znamierowski (1888—1967). II. OMÓWIENIE KSIĄŻEK. 1. Nowa synteza teologii moralnej w tłumaczeniu polskim. 2. Z problematyki sumienia. A. Cenne studium o sumieniu. B. Sumienie a roztropność. C. Sumienie chore. 3. Węzłowe zagadnienia teologicznomoralne w aspekcie ekumenicznym. 4. Religijność ludzi świeckich. III. PRZEGLĄD CZASOPISM. 1. „Studia moralia” t. I. 2. „Studia moralia” t. II. 3. „Concilium” nr 25. *

I. SPRAWOZDANIA I KOMUNIKATY

1. Academia Alfonsiana Instytut Teologii Moralnej

Academia Alfonsiana w Rzymie przy via Merulana 31, jest od 2 sierpnia 1960 roku Instytutem Teologii Moralnej¹ i stanowi część integralną fakultetu teologii przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim².

Swoje powstanie zawdzięcza Akademii O. Leonardowi Buijs, który w latach 1947—1953 był przełożonym generalnym Zgromadzenia OO. Redemptorystów. O. Buijs, poprzednio długoletni profesor teologii moralnej (1930—1946) dla holenderskiej prowincji zgromadzenia, dostrzegał konieczność udoskonalenia tej gałęzi teologii i przystosowania jej do zmieniających się warunków życia. Rzucił on myśl głębszego studium teologii moralnej za przykładem św. Alfonsa, założyciela zgromadzenia redemptorystów, który w 1950 roku ogłoszony został patronem spowiedników i teologów moralistów.³

W następnych latach powstał Instytut dostępny tylko dla członków zgromadzenia. W 1957 roku dekretem św. Kongregacji dla Spraw Zakonnych Akademia została zatwierdzona jako Instytut wewnątrzzakonny.

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

¹ Do sprawozdania wykorzystano: Art. A. Sampersa, *Quaedam de Academia Alfonsiana notitiae*, *Studia Moralia* II (1964) 327—336; *Spicilegium historicum CSSR* 1 (1953) 34—35; 3 (1955) 461—463; 4 (1956) 500—502; 5 (1957) 424—425; 6 (1958) 493—494; 7 (1959) 452—464; 8 (1960) 489—502; 9 (1961) 570—579; 10 (1962) 473—480; 11 (1963) 457—464; *Academia Alfonsiana: Calendarium* 1962—1963.

² Dekret św. Kongregacji dla Spraw Seminariów i Uniwersytetów z 2. VIII. 1960, AAS 1960, 835—836.

³ Brewe papieskie *Consueverunt omni tempore* z dnia 26. IV. 1950, AAS, 42 (1950) 595—597.

Władze kościelne rychło doceniły wartość i znaczenie Akademii i dlatego w 1960 roku włączyły ją do Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego. Od tego też roku Akademia uzyskuje prawo nadawania stopni doktorskich z teologii na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim z wyszczególnieniem specjalizacji z teologii moralnej na Akademii. Akademia nie nadaje stopnia licencjatu. Licencjat z teologii uzyskany na jakimkolwiek zatwierdzonym uniwersytecie jest warunkiem wstępu na dwuletnie studium na Akademii dla tych, którzy pragną po jej ukończeniu pisać pracę doktorską. Odtąd zaznaczył się szybki rozwój Akademii i wzrost liczby studentów. Podczas gdy w 1960 roku liczba ich wynosiła 67, w roku akademickim 1964/65 wzrosła do 126. Do 1966 roku Akademia nadała 32 studentom stopień doktorski.

Akademia prowadzi studium specjalne w dziedzinie teologii moralnej i częściowo także pastoralnej. Całość wykładowego materiału dzieli się na pięć sekcji⁴:

1. Kursy wstępne
2. Teologia moralna pozytywna
 - a) teologia moralna biblijna
 - b) teologia moralna patrystyczna
 - c) historia teologii moralnej
3. Teologia moralna systematyczna
 - a) teologia moralna fundamentalna
 - b) teologia moralna specjalna
4. Teologia pastoralna
5. Nauki pomocnicze (filozofia, psychologia, medycyna, nauki społeczne).

Okres studium trwa dwa lata. Każdy rok dzieli się na dwa semestry, kończące się egzaminami, które z reguły są ustne. Każdy student jest zobowiązany do udziału w trzech seminariach naukowych, z których jedno musi być z „kazuistyki”.

Poza tym przed doktoratem trzeba poprowadzić wobec trzech profesorów tzw. „lectio magistralis” z wylosowanego tematu. Czas przygotowania takiej „lectio” obejmuje dwa dni. Studenci, którzy nie mają licencjatu z teologii i z tego powodu nie mogą pisać pracy doktorskiej, otrzymują dyplom ukończenia studiów.

W ostatnich dziesiętkach lat zaznaczył się postęp i odnowa w takich dziedzinach teologicznych jak egzegeza, teologia fundamentalna i dogmatyczna, podczas gdy w teologii moralnej właściwie nurt odnowy był słabszy. Do postępu i odnowy teologii moralnej pragnie właśnie przyczynić się w miarę swoich możliwości Academia Alfonsiana. Teologię moralną uprawianą i wykładowaną na Akademii należy rozumieć w najszerszym tego słowa znaczeniu tzn. jako obejmującą całą naukę o życiu chrześcijańskim i dlatego nie wyklucza się tego, co zwykle się nazywało „teologią spiritualną” lub teologią życia wewnętrznego.

Naukowe studium i wykład teologii moralnej nie jest pozbawiony aspektu pastoralnego i w tym ujęciu kryje się przede wszystkim „alfonsiańska” cecha charakterystyczna Akademii. Teologia moralna nie jest bowiem wiedzą mającą cel sama w sobie, lecz jest „wiedzą zbawczą” (*scientia salutis*), tzn. służącą dla zbawienia ludzi i dlatego jej zadaniem jest szukanie i wskazywanie ludziom drogi do Boga. O tej prawdzie fundamentalnej nie powinien zapomnieć teolog moralista. Dlatego też na Akademii studium problemów, które wyłaniają się szczególnie w naszych czasach w wiedzy moralnej, odbywa się na bazie właściwej interpretacji zasad oraz ich aplikacji do konkretnych sytuacji życia współczesnego. Ponieważ w naszych czasach zmienia się sposób myślenia, wyrażania, stąd nasuwa się konieczność rozważania i przedsta-

⁴ Por. Spicilegium historicum 8 (1960) 496.

wiązania niezmiennych zasad w nowy sposób. Studium teologii moralnej, w staraniach dostosowania jej do aktualnego postępu i stale pojawiających się nowych problemów, opierać się winno na zdrowo pojętej tradycji i wytycznych nauczycielskiego urzędu Kościoła. Ma to być zarazem naukowe studium norm moralnych, które Bóg dał ludzkości w prawie naturalnym i objawionym, ażeby wyniki badań naukowych służyły współczesnym wysiłkom pastoralnym.

Academia Alfonsiana jest nie tylko Instytutem teologii moralnej o charakterze dydaktycznym. Wprawdzie pragnie także przygotować swoich studentów na profesorów teologii moralnej, lecz równocześnie daje im odpowiednie przygotowanie do pracy naukowej⁵. Działalność Akademii zaznacza się również tym, że wielu profesorów Akademii prowadzi wykłady na innych instytutach i uniwersytetach⁶, oraz wydaje liczne publikacje z zakresu teologii moralnej i pastoralnej⁷.

Akademia publikuje dwie serie wydawnictw naukowych: serię monograficzną i czasopismo „*Studia Moralia*”.

Seria monograficzna nosi tytuł: *Studia Theologiae Moralis et pastoralis edita a professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe* i wydawana jest od 1956 r. w wydawnictwie Otto Müller Verlag, Salzburg. Dotąd ukazało się w tej serii 7 tomów:

1. Bernard Häring, *Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf* (1956); 2. Heinz Müller, *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers Johann Michael Sailer* (1956); 3. Victor Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt. Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums* (1957); 4. Hans Huber, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin*, 1958; 5. Josef Endres, *Menschliche Grundhaltungen. Ein Ordnungsbild der Tugenden*, 1958; 6. Bernard Häring, *Ehe in dieser Zeit*, 1960; 7. Hermann Stenger, *Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht*, 1961.

Na marginesie uwag o Academia Alfonsiana warto jeszcze podkreślić, że panuje na niej prawdziwie rodzinna atmosfera, co poświadczy każdy, kto na tej uczelni studiował.

KS. JAN NOWAK, GNIEZNO

2. Dyskusja w Akademii Alfonsjanskiej na temat „Małżeństwo — rozwód — prawo naturalne”

Dnia 20 grudnia 1967 r. na Akademii *Alfonsianum* w Rzymie odbyła się bardzo interesująca „dysputa” między studentami a profesorami na temat *Małżeństwo — rozwód — prawo naturalne*. Temat był wybrany wcześniej drogą publicznego głosowania przez samych studentów. (Od 1 listopada na tablicy wywieszono listy z kilkoma tematami, każdy ze studentów wpisywał swe nazwisko na listę tego tematu, który uważał za odpowiedni na ogólną dyskusję). Wybór tego tematu nie dziwi choćby dlatego, że ostatnio toczy się

⁵ Por. przemówienie inauguracyjne O. J. Vissera na rok akademicki 1960/61, *Spicilegium historicum*, 2 (1954) 372.

⁶ Tak np. rektor Akademii O. J. Visser jest profesorem teologii moralnej na Pont. Universitas Urbaniana de Propaganda Fide i dziekanem Wydziału Teologicznego. Inni wykładają na Pap. Inst. Past. i Pap. Inst. „Jesus Magister”, na Inst. „Lumen Vitae” w Brukseli itp.

⁷ Powszechnie znane jest dzieło O. B. Häringa, *Das Gesetz Christi* oraz *Die Gegenwärtige Heilstunde. Gesammelte Aufsätze von B. Häring*, Schriften zur Moraltheologie, Freiburg in Brsg. 1964.

wie Włoszech bardzo ożywiona dyskusja na temat projektu ustawy o rozwodach w parlamencie, na łamach prasy, w radio i nieoficjalnie „wszędzie”: na ulicy, w parku, w kawiarni.

W godz. 8³⁰—10 trwały przygotowawcze dyskusje w grupach językowych. Celem ich było wysunięcie głównych problemów pod dyskusję w ewentualną próbą własnego rozwiązania. Uczestniczyłem w grupie włoskiej. Mile byłem zaskoczony spokojem dyskutantów, jak na włoskie temperamenty i problem właśnie dla nich najbardziej „gorący”. Wyczuwało się jednak wielkie zaangażowanie dyskutantów. Jak przystało na „piccolo concilio”, od początku zjawiała się sprawa interpretacji Pisma św. w odniesieniu do problemów współczesnych. Czy mamy rozpatrywać sytuację człowieka współczesnego, małżeństwo, jego nierozzerwalność i dopiero szukać „światła” w Objawieniu? Czy przeciwnie: wnikliwie badając warunki życia, w których przekazane zostało Objawienie, zgłębiać myśl Bożą na interesujący nas dziś temat? Obydwie postawy miały przez jakiś czas zwolenników i przeciwników. W szybkim jednak czasie nastąpiła synteza obydwu stanowisk. Mamy robić jedno i drugie, świadomi odpowiedzialności za Bożą prawdę i człowieka, ku któremu winna być zawsze prawda ta skierowana.

Następnie o godz. 10¹⁵—12 odbyła się dyskusja generalna. Wzięli w niej udział wszyscy profesorowie Akademii i jeden gość, profesor z „Gregorianum”.

Po zagajeniu, którego dokonał jeden ze studentów, kolejno zabierali głos przedstawiciele poszczególnych grup językowych kierując w stronę profesorów „kanonadę” problemowego ognia.

Mimo, że między grupami nie było kontaktu, uderzało podobieństwo problemów wysuwanych przez grupy. I tak wszystkie grupy, a było ich pięć: włoska, hiszpańska, francuska, angielska i niemiecka, skoncentrowały swoją uwagę wokół zagadnienia nierozzerwalności związku małżeńskiego: rozwód a sakrament, rozwód a prawo naturalne, przywilej Pawłowy, fakt udzielenia przez papieża w historii kilku dyspens oraz praktyka Kościoła wschodniego. Ponadto Anglicy i Niemcy zwrócili uwagę w przedstawianiu swych problemów na społeczny charakter małżeństwa i związane z nim *bonum prolis*. Grupa niemiecka wysunęła także ciekawy problem w sprawie rozerwalności małżeństwa. Jeśli wg nauki Św. Pawła i Kościoła małżeństwo przestaje istnieć wraz ze śmiercią fizyczną jednego z współmałżonków, czy wobec tego śmierć w sensie moralnym, kiedy nie ma żadnej nadziei na powrót współmałżonka (z różnych przyczyn), nie powoduje tego samego skutku? Wiele razy podnoszono też problem miłości jako znaku sakramentu małżeństwa. Czy wraz z jej zanikiem sakrament zachowuje swą moc? Ten ostatni problem już w dyskusji grupy włoskiej spotkał się z krytyką i szybko został odrzucony jako niedojrzały. Wykazano, zwłaszcza przez analogię do sakramentu Chrztu i Kapłaństwa, że trwałość sakramentu nie może się opierać na samej miłości, a już najmniej na jej aspekcie psychologicznego przeżycia: podoba się lub nie, odpowiada mi lub nie odpowiada. Tu też warto było przypomnieć teorię *Marin-Soli* o odżywianiu sakramentów oraz *Schillebeeckxa* o działaniu samego Chrystusa w sakramentach, które choćby udarmione nieraz przez człowieka co do skuteczności właśnie dla człowieka, jednak nadal pozostaje wyrazem chwały dla Ojca.

Odpowiedzi profesorów nie mogły objąć wszystkich problemów, nie miały też charakteru wyczerpującego. Ponieważ ukaże się wkrótce sprawozdanie z tej dyskusji, zasygnalizuję tylko główne akcenty wypowiedzi profesorskich.

Jako pierwszy zabrał głos młody profesor Akademii, amerykańkin. Ukazał różne formy małżeństwa w historii, w Starym Testamencie i w różnych ludów i kultur. Oczywiście w wielkim skrócie. Małżeństwo to „rzeczywistość” zarazem osobista i społeczna, kulturalna i religijna, którą z istotnych powodów interesuje się zawsze państwo i Kościół. Jeśli natomiast chodzi o nierozzerwalność małżeństwa, to nigdy i w żadnej kulturze nie była tak roz-

winięta i absolutna jak w Kościele, gdzie z woli Chrystusa jest nie tylko formą kulturową, ale i sakramentem. Wydaje się więc, że skłonny by był uznać rozerwalność małżeństwa jako instytucji społeczno-kulturowej, natomiast nie jako sakramentu w Kościele. Wypowiedział się też przeciw wyodrębnieniu dwóch teologii: objawionej i filozoficznej, poddał w wątpliwość prawo Kościoła do narzucania sakramentów tym, którzy ich nie chcą przyjmować. Państwo winno realizować ideał małżeństwa dla konkretnego społeczeństwa, a nie idealnego, którego wcale nie ma w rzeczywistości. Kościół natomiast winien głosić ideał ewangeliczny i bacznie studiować warunki miejsca i czasu, w jakich się on urzeczywistnia. Przyznał, że w nauce Kościoła, a przynajmniej niektórych teologów znajduje się pewną niekonsekwencję odnośnie do rozwodu. Raz głosi się, że małżeństwo jako sakrament jest nierozwalne nawet z prawa naturalnego, a następnie jako rozerwalne *per favorem fidei* jednego z członków, na podstawie przywileju Pawłowego, w tym przypadku występuje się więc jakby przeciw prawu naturalnemu.

Następny mówca, prawnik poruszył aspekt jurydyczny małżeństwa jako kontraktu. Usprawiedliwiał wypadki w historii udzielania dyspens przez papieża uzasadnionych wg niego na podstawie bądź przywileju Pawłowego, bądź impotencji jednego z członków, a nie jako akt rozwiązujący ważne małżeństwo. Gdyby było możliwe rozłączyć stronę prawną od sakramentalnej przyznałby prawo Kościołowi do rozwiązania małżeństwa jako formy prawnej w pewnych sporadycznych wypadkach, ale nigdy do unieważnienia sakramentu. Widzimy, że o ten problem potyka się już drugi mówca.

Kolejny głos w dyskusji apelował do moralistów o zgłębienie sprawy w samej istocie: czym jest małżeństwo i czym jest rozwód, co znaczy *ratum et consummatum*, czyż przeszkodą taką nie może być o wiele bardziej ludziom właściwa — „impotencja moralna”? „Zdolność moralna” jest przecież tak bardzo potrzebna, a nawet konieczna, aby w ludzki sposób odbywało się pożyte małżeńskie. Wg tego mówcy Kościół ani żadna inna władza nie może stwierdzić impotencji moralnej, nie może też orzec czy to małżeństwo jest nieważne, gdyż przyczyna ukryta jest w głębiach duszy człowieka. Czy nie mogą jednak tak powiedzieć sami współmałżonkowie: dla nas to małżeństwo nie istnieje, właśnie ze względu na tę przyczynę? Czy nie możnaby tego uznać za fakt! Przyznał, że problem w praktyce jest tak skomplikowany, że nieomal niemożliwy w aplikacji, choćby i dlatego, że sama zainteresowana strona nie może z pewnością powiedzieć: jestem niezdolna moralnie do małżeńskiego współżycia. Wręcz przeciwnie, nie przyzna się do tego nawet przed samą sobą. Nie mówiąc już o tym, że sama impotencja moralna jest bardzo nieokreślona teoretycznie i nieuchwytna w praktyce jurysdykcyjnej.

Następnie zabrał głos specjalista od „spraw małżeństwa i miłości małżeńskiej”. Przedstawił, że nawet w takich społecznościach jak małżeństwo kościelne, miłość ewoluuje. Dziś mamy do czynienia z nowym typem małżeństwa, z nowym typem człowieka, z nowym typem miłości, impotencji, pożycia małżeńskiego itd. Z tym faktem musimy się bardzo liczyć. Niestety fantastyczny rozwój w wielu dziedzinach ludzkiego życia, przeobrażający mentalność i odczuwanie ludzkich doznań, nie zawsze połączony jest ze wzrostem umiejętności kochania — miłości. Dziś rzeczywiście forma małżeństwa jako kontraktu należy do przeszłości, dziś liczy się miłość i przyjaźń dwojga ludzi: wolnych i samodzielnych, owszem, świadomie wiążących się kontraktem, a w Kościele sakramentem. Musimy być świadomi, że to miłość Boża wciela się w świat dynamiczny, ruchliwy i zmienny. Ideał ewangeliczny mamy dziś głosić z większym naciskiem i przekonaniem niż kiedykolwiek, ale w praktyce nie mniej mamy mieć współczucia dla nędzy i ubóstwa duchowego człowieka niż niegdyś Chrystus. Miłość Boga-Trójcy wcielająca się w społeczność Kościoła w życie ludzkie może być tylko podstawą trwałości i skuteczności małżeństwa.

Odpowiadając na pytanie, jak pogodzić nierozzerwalność sakramentu małżeństwa z praktyką rozwodów w Kościele wschodnim, jeden z dyskutantów wyznał szczerze, że dla niego jest to tajemnicą.

Ostatni z profesorów starał się wnieść w poruszone problemy światło nauki tradycyjnej Kościoła i teologii, tonując wiele wypowiedzi trzeźwą i praktyczną postawą. Stwierdził, że nie chodzi o wyszukiwanie „furtok” dla zagubionych, ale o odczytanie myśli Bożej i wyciągnięcie ręki do wszystkich, którzy tej pomocy potrzebują w tak ważnej dziedzinie życia jaką jest małżeństwo i jako forma kultury i jako sakrament. Odnośnie kwestii impotencji moralnej stwierdził, że Kościół zawsze uważa ją za przyczynę unieważniająca małżeństwo. Nie należy jej mylić z moralną niemożliwością pożycia. Pierwsza ma miejsce w wypadku choroby umysłowej. Druga, suponując normalną psychikę zdrową, ma miejsce w samym fakcie „consensus”.

W trakcie odpowiedzi profesorów włączali się raz po raz studenci z dopowiedzeniami, a jeszcze częściej z wyciągniętymi błyskawicznie wnioskami z wypowiedzi: „a wobec tego co zrobić z nauką o...?” i profesor opowiadał, że wcale nie musi się tak rozumieć jego wypowiedzi, wyjaśniał. Sama dyskusja trwała w swobodnej atmosferze. Mimo udziału pań, wiele spraw stawiano bardzo śmiało i bez ogródek. Dyskusji przysłuchiwał się bardzo uważnie patron moralistów św. Alfonsa, pogodnie spoglądając ze swego piedestału w sali Akademii.

KS. EDWARD WŁADYSŁAW KACZYŃSKI OP, RZYM

3. Czesław Znamierowski (1888—1967)

Dotychczas zaledwie w niewielkim gronie specjalistów: prawników, socjologów i etyków mówi się o niezmiernie ciekawych, zwłaszcza z katolickiego punktu widzenia, i zarazem oryginalnych poglądach etycznych Czesława Znamierowskiego, długoletniego profesora filozofii i teorii prawa Uniwersytetu Poznańskiego.

Cz. Znamierowski urodził się w Warszawie, dnia 8 maja 1888 r. Tam też otrzymał wykształcenie podstawowe i średnie. Następnie od roku 1905 studiował w Lipsku, Petersburgu, Berlinie, Monachium i Bazylei, gdzie w roku 1912 uzyskał stopień doktora filozofii. W 1922 r. otrzymał w Poznaniu ponownie tytuł doktora, tym razem w zakresie nauk prawnych. W tym samym roku rozpoczął pracę dydaktyczno-naukową na Uniwersytecie Poznańskim uzyskując kolejno tytuł profesora, nadzwyczajnego (1924) i zwyczajnego (1934). Po przerwie wojennej wrócił na swoją katedrę i kierował nią do chwili przejścia na emeryturę w roku 1960. Nadal jednak pracował naukowo i publikował swoje prace. Zmarł w Poznaniu dnia 26 września 1967 r.

Zestawienie bibliograficzne prac Znamierowskiego wraz z recenzjami obejmuje prawie 250 pozycji. Główne jego dzieło stanowi książka pt.: *Oceny i normy*. Cz. Znamierowski jest również autorem kilkunastu tłumaczeń dzieł klasycznej literatury filozoficznej na język polski.

Cz. Znamierowski był członkiem Polskiej Akademii Umiejętności oraz kilku innych krajowych towarzystw naukowych. Został również powołany na członka *Institut International de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*.

W swej pracy badawczo-naukowej Znamierowski skupił uwagę na porządkowaniu terenu w dziedzinie nauk społecznych: socjologii, teorii prawa i moralności. W tym celu zmierzał do wypracowania precyzyjnej aparatury pojęciowej i terminologicznej. Jego publikacje, pisane piękną polszczyzną, odznaczają się wnikliwą logiką analiz oraz klasyczną wprost precyzją pojęć. Nie stanowią jednak łatwej lektury. Od czytelnika wymagają znacznego wysiłku umysłowego. Znamierowski zdawał sobie z tego dobrze

sprawę. Z rozmysłem jednak pozostawał na drodze ścisłości i precyzji naukowego myślenia. Zupełnie zrozumiałe, że nie przyczyniło się to do popularyzacji jego poglądów, w szczególności zaś jego „etyki, znów normatywnej”.

W pracach Cz. Znamierowskiego opublikowanych w ostatnim dziesięcioleciu znajduje się spójna synteza poglądów etycznych, o wiele bardziej pogłębiona i rozpracowana niż znane powszechnie poglądy etyczne prof. Tadeusza Kotarbińskiego. Jest to po prostu etyka, etyka miłości bliźniego, inaczej życzliwości powszechnej, jednak etyka niezależna wewnątrznie od religii. Dlatego też szczególnie interesująca z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej. Wspiera się ona na fundamencie emocji, ponieważ życzliwość powszechna zdaniem Znamierowskiego jest dyspozycją lub postawą uczuciową. Jest to według określenia jej autora „etyka, znów normatywna”, ponieważ jej nakazy posiadają charakter dyrektyw, a nie bezwzględnie obowiązujących norm. Ich wartość normatywna jest uwarunkowana tym, co aktualnie dyktuje emocjonalna postawa życzliwości powszechnej.

Znamierowski podaje precyzyjne rozróżnienie pojęcia etosu, które obejmuje całokształt postępowania człowieka w życiu społecznym, od pojęcia moralności, czyli postępowania podyktowanego życzliwością powszechną. Jego prace zawierają wiele ciekawych propozycji terminologicznych, które mogą stanowić cenną pomoc w pracy nad kształtowaniem polskiego języka etycznego.

Poglądy etyczne nie wyczerpują bynajmniej dorobku pracy naukowo-badawczej Cz. Znamierowskiego. Należy się spodziewać, że całokształt jego działalności badawczej, dydaktycznej oraz wydawniczej zostanie wyczerpująco omówiony na łamach czasopism naukowych.

Bibliografia:

1. Ważniejsze prace Cz. Znamierowskiego: *Podstawowe pojęcia teorii prawa*, Poznań 1924; *Prolegomena do nauki o państwie*, Poznań 2, 1947/48; *Oceny i normy*, Warszawa 1957; *Wina i odpowiedzialność*, Warszawa 1957; *Zasady i kierunki etyki*, Warszawa 1957; *Naczelna norma moralna i jej pochodne*, *Studia Filozoficzne*, 1957, nr 3, 97—117; *Etyka, znów normatywna*, w: *Charakteria. Rozprawy złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, 305—324; *Rozważania wstępne do nauki o moralności i państwie*, Warszawa 1964.

2. Główne prace dotyczące działalności naukowej oraz poglądów etycznych Cz. Znamierowskiego: *75-lecie urodzin i 50-lecie pracy naukowej profesora doktora Czesława Znamierowskiego*, *Ruch Prawn. Ekon. i Socj.*, 25 (1963) z. 2, 375—377; *Bibliografia prac profesora doktora Czesława Znamierowskiego* (zebrała A. Michalska), tamże 377—382; Z. Perz, *Dziedzina wartości moralnych w ujęciu Czesława Znamierowskiego*, *Studia Philosophiae Christianae*, 2 (1966) nr 2, 177—197; tenże, *U podstaw poglądów etycznych Czesława Znamierowskiego*, tamże, 2 (1966) nr 1, 135—164; tenże, *Życzliwość powszechna według Czesława Znamierowskiego a miłość bliźniego w ujęciu katolickim*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 14 (1967) z. 3, 19—38; T. Ślipko, *Niektóre kierunki etyki laickiej w Polsce współczesnej*, *Homo Dei* 29 (1960) 153—162; tenże, *Teoria wartości Czesława Znamierowskiego*, *Roczniki Filozoficzne*, 9 (1961) z. 2, 5—27; Z. Ziemiński, *Normy etyczne a normy aksjologiczne w koncepcji Cz. Znamierowskiego*, *Studia Filozoficzne*, 1963 nr 2, 87—111.

KS. ZYGMUNT PERZ SJ, WARSZAWA

II. OMÓWIENIE KSIĄŻEK

1. Nowa synteza teologii moralnej w tłumaczeniu polskim

Teologia moralna należy do tych nauk teologicznych, w których szybko narastający nurt odnowy daje się szczególnie wyraźnie zaobserwować. Wobec wyteżonych wysiłków w poszukiwaniu nowych koncepcji i metod ujęcia może więc zrodzić się wątpliwość, czy rzeczywiście było rzeczą celową wydawać teraz po polsku *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych?* Dzieło to bowiem ukazało się na rynku księgarskim przed 15 laty i jako wykład doktryny tomistycznej jest w pewnym sensie ujęciem jednokierunkowym. Czy rzeczywiście sprawa tak się przedstawia?

Francuskie 4-tomowe *Wprowadzenie do teologii (Initiation théologique par un groupe de théologiens, Paris, Cerf)*, które zaczęło wychodzić w r. 1952, spotkało się z życzliwym przyjęciem wśród teologów. Było wydawane kilkakrotnie (zależnie od tomów) i zostało przetłumaczone na języki obce (niemiecki, hiszpański, włoski). Dzieło to stanowi zarys teologii, nie jest jednak podręcznikiem w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz raczej monograficznym opracowaniem poszczególnych zagadnień. Pierwszy tom pt. *Zródła teologii* omawia Pismo św. i Tradycję w jej jak najszerszych implikacjach (nie tylko w Pismach Ojców Kościoła, lecz i w liturgii, prawie kanonicznym, symbolach wiary, uchwałach soborów, sztuce oraz w samej teologii). Tom II i IV poświęcone są zagadnieniom mającym w przeważającej mierze charakter dogmatyczny: t. II, Bóg i stworzenie; tom IV, ekonomia zbawienia: Chrystus, Maria i Kościół, sakramenty oraz powtórne przyjście Chrystusa.

Tom III — najobszerniejszy, który właśnie niedawno został wydany po polsku (*Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna, praca zbiorowa, Poznań—Warszawa—Lublin [1967], Księgarnia św. Wojciecha, s. 1213*) poświęcony jest zagadnieniom moralnym. Każde z poszczególnych zagadnień zostało opracowane przez innego autora, względnie dwóch czy trzech autorów. Wszyscy oni są dominikanami, często szeroko znanymi uczonymi, m. i. i z krytycznych opracowań traktatów *Summy teologicznej* i komentarza do nich. Wykład doktryny podany przez nich w tym tomie polega przede wszystkim na ukazaniu zasad moralnych bez zbytecznego wchodzenia w szczegóły.

Poważne to dzieło rozpoczyna przedmowa O. M. Chenu OP, który zwraca uwagę na oryginalność nauki moralnej św. Tomasa. Pierwszy wstęp pióra I. Tonneau OP poza ukazaniem miejsca teologii moralnej w całości nauk teologicznych zasługuje na uwagę ze względu na trafne ujęcie istoty tomistycznej nauki moralnej. Drugi zaś, autorstwa C. Spicqa OP, przedstawia rysy nowotestamentalnej nauki moralnej.

Układ zagadnień jest ściśle tomistyczny, oparty na porządku drugiej części *Summy teologicznej*. Punkt wyjścia w tym układzie stanowi traktat o szczęściu. Ustalenie w nim celu ostatecznego człowieka nadaje ustawienie teleologiczne całemu wykładowi doktryny moralnej. To zasadnicze znaczenie zagadnienia szczęścia i celu ostatecznego zostało jeszcze mocniej podkreślone w oryginale, gdzie nie zważając na dysproporcję, stanowi pierwszą księgę (48 str.), gdy reszta materiału (1093 str.) składa się na II księgę o tytule: *W dążeniu do szczęścia*. W polskim wydaniu cały materiał ujęty jest w 4 częściach, z których pierwsza jest wykładem o szczęściu, druga zaś, którą właśnie zatytułowano: *W dążeniu do szczęścia* (chyba niezbyt konsekwentnie) jest poświęcona zagadnieniom teologii moralnej ogólnej i w kolejnych rozdziałach omawia czynności ludzkie, uczucia, cnoty, grzech, prawo i łaskę. Podkreślić należy, że przez dodanie traktatu o łasce antropologia chrześcijańska zyskała daleko pełniejsze ujęcie dzięki ukazaniu nadprzyrodzonego wyposażenia człowieka. Odpowiada to zresztą współczesnym postulatam w teolo-

gii moralnej. Trzecia część pt. *W kręgu cnót* omawia cnoty teologiczne i kardynalne. Wśród tych ostatnich po omówieniu sprawiedliwości następuje rozdział o religijności — cnotcie w aretologii św. Tomasza związanej ze sprawiedliwością — oraz rozdział o cnotach społecznych. Część czwarta pt. *Miejsce chrześcijan w Ciele Chrystusowym* (może niezbyt dokładne tłumaczenie francuskiego: *Les situations particuliers des chrétiens dans le Corps du Christ*) przedstawia szczególne drogi w życiu chrześcijańskim (wyposażenie charyzmatyczne, życie kontemplacyjne i czynne) i zawiera dodatkowy aneks o doskonałości chrześcijańskiej. Rozdział o urzędach, stanach i zakonach został w polskim wydaniu opuszczony i chyba słusznie, ponieważ w okresie posoborowym wiele materiału w nim już się zdeaktualizowało.

Jak to często bywa w pracach zbiorowych, można i w tym dziele dostrzec pewną niejednolitość. Odnosi się to zarówno do ujęcia zagadnień, metod w ich opracowaniu, a w pewnej mierze i do poziomu — niejednakowy jest też stopień wierności św. Tomaszowi. O ile bowiem pewne traktaty są wykładem przede wszystkim doktryny Akwinaty, nieraz bardzo precyzyjnym i stojącym na wysokim poziomie, to w innych dostrzega się daleko większą samodzielność autorów. Przejawia się to m.in. w poważnym wysiłku uwspółcześnienia wykładu zgodnie z tendencjami doby obecnej w teologii moralnej, w czerpaniu z najnowszych osiągnięć zarówno w teologii oraz filozofii jak i w naukach pozytywnych. Przykładem tego jest traktat o wierze, w którym szeroko uwzględnia się zarówno rozwój doktryny w okresie porformacyjnym jak i poglądy współczesne. Dobitym też tego przykładem jest ogólna troska oparcia wykładu o źródła biblijne i patrystyczne co szczególnie wyraźnie zauważyć można w traktatach o cnotach miłości i nadziei. Dobrą zaś podbudowę psychologii ma traktat o uczuciach, a także mimo ścisłego trzymania się doktryny św. Tomasa, rozdział o umiarkowaniu, i większym jeszcze stopniu, o męstwie. Podobnego unowocześnienia warto byłoby zżyć i niektórym innym traktatom (np. o sprawiedliwości).

Ze względu więc na solidny wykład doktryny tomistycznej i dość poważnie przeprowadzoną akomodację zgodnie z nurtami w najnowszej moralistyce, tom „moralny” *Wprowadzenia do zagadnień teologicznych* stanowi wartościową pozycję nawet w dobie usilnych prac nad odnową teologii moralnej. I teraz bowiem jest koniecznością, przez wszystkich uznawaną, sięgać do mądrości tradycji chrześcijańskiej, w której doktryna tomistyczna zajmuje tak poważne miejsce.

Wykład zagadnień w omawianym dziele na ogół jest komunikatywny i przystępny, co sprawia, że stanowi ono nadzwyczaj cenną pomoc nie tylko dla teologów, lecz i dla duszpasterzy i szerszego kręgu zainteresowanych problematyką moralną. Mogą tam bowiem znaleźć źródło obfitego materiału dla naświetlenia wielu zagadnień. Tym bardziej, że dodatkowe aneksy pt. *Refleksje i perspektywy* sugerują nowe kierunki i możliwości badań i zdają się zachęcać do dalszych dociekań i rozważań.

Mimo dużej przystępności w wykładzie, nie można jednak zapominać, o jego charakterze naukowym i specjalistycznym. Nie jest więc tak zupełnie popularnym i łatwym, jakim go zdaje się chcieli by mieć czytelnicy z *Rubryki młodych* w „Znaku” (1967, nr 159, 1211 n.). Z kilku bowiem urywków, zresztą rzetelnie o wydzwieku scholastycznym i które miejscami mogłyby być lepiej przetłumaczone, patetycznie wypowiadają sąd ujemny o całym dziele. Trzeba też mieć na uwadze, że same problemy, które stoją przed dzisiejszą nauką moralności, nie są ani proste ani łatwe do rozwiązania. Trudno więc wymagać, by autorzy zawsze je mogli w sposób nadzwyczaj przejrzysty i zrozumiały nawet dla niespecjalistów, a więc i bez aparatu naukowego, przedstawić.

Polskie tłumaczenie SS. Dominikanek z klasztoru św. Anny na ogół jest poprawne i staranne. Z uznaniem należy podkreślić, że w zasadzie dobrze

nej teologii „serca”. W rozdziale II autor analizuje terminy biblijne St. i N. Testamentu analogiczne w stosunku do terminu „sumienie”, jak „serce”, „mądrość-roztropność”. Rozdział ten nie zaskakuje jednak czytelnika, ponieważ zagadnienie to nie jest już w piśmiennictwie teologicznym obce (por. Ks. W. Poplałek, *Istota sumienia według Pisma św.*; Lublin 1961, 41—82; 119—126). Trzeci natomiast rozdział, który zawiera syntezę poglądów patrystycznych na sumienie, daje obraz rzetelnej pracy autora i przekonuje o bogactwie treściowym tej problematyki u Ojców Kościoła. Ph. Delhaye wnikliwie tropi wśród Ojców — bogatą gamę pojęć i znaczeń, odnoszonych do sumienia, przy czym wychwytuje różnorodne fenomeny związane z tak różnie określaną dyspozycją: wyrzuty, niepokój, radość, apodyktyczność itp. (s. 33—57). Analiza tego teologa stara się w przekazach patrystycznych odnaleźć ideę sumienia jako normy i władzy osadzającej a wnioski, do jakich dochodzi, ukazują naukę Ojców o sumieniu jako rzeczywistości moralnej, w której splatają się ze sobą elementy obiektywne: prawa naturalnego, będącego wyrazem woli Boga; oraz elementy subiektywne, autonomiczne i osobowe (s. 58—73). Część druga tej pracy zawiera wykład doktrynalny. Wykład ten w swej treści bardzo świeży, a wyniki i stwierdzenia części poprzedniej są dla niego inspiracją kierunkową podjętych rozważań. Występuje tu rozdz. pierwszy: *Sumienie habitualne* (s. 83—133), rozdz. drugi: *Sumienie aktualne pewnie* (s. 134—183), rozdz. trzeci: *Sumienie wątpliwe* (s. 184—226). Autor stara się przede wszystkim odgrodzić od scholastycznego intelektualizmu, który niemal matematycznie wyprowadza szereg ocen; które następnie szufladkuje w sądy: synderezy, wiedzy moralnej, nieosobowej kazuistyki, sumienia indywidualnego itp. Działanie sumienia habitualnego, jeśli zawiera element poznania teoretycznego, z całą pewnością, zdaniem autora, zawiera też aktywną intuicję, którą mocą doświadczenia i refleksji dochodzi u wszystkich prawie ludzi do umiejętności praktycznego życia. Sumienie habitualne przyjąć może pewne zasady z zewnątrz (wychowanie, nauka, opinia), ale tkwi w nim zdolność dochodzenia osobistego do wymagań norm moralnych. Dlatego, uważa Delhaye, ważną rzeczą jest ukształtowanie sumienia habitualnego nie tylko w oparciu o przesłanki filozoficzne, ale poprzez pobudzanie jego dynamizmu uobecnianiem pozytywnych wartości moralnych (Chrystus jako wartość najwyższa). W nauce o sumieniu aktualnym (pewnym i wątpliwym) Ph. Delhaye podkreśla ściłą łączność jego z sumieniem habitualnym, przy czym zwraca uwagę na podwójną rolę, jaką sumienie aktualne spełnia realizując swoje werdykty. Werdykty te bowiem występować mogą już jako sądy o godziwości aktu samego w sobie, już to jako sądy rozropnej stosowności działań moralnych. Podając subtelnej analizie cnotę rozropności i uwydatniając jej wielką rolę w życiu moralnym, stwierdza, że uzupełniająca jej ingerencja warunkuje prawidłowy proces formowania sądów moralnych. Zdaniem Ph. Delhaye’a, sąd o godziwości stanowi efekt aplikacji powszechnego poznania moralnego do przypadku szczegółowego. Pierwszą jakością takiego sądu to zgodność z porządkiem obiektywnym i tenor zgodny z prawdziwymi wartościami. Ph. Delhaye dochodzi jednak do wniosku, że sąd o godziwości nie eliminuje wystarczająco niepewności moralnej. Podjął on więc próbę skonstatowania, jak treść znanych doktryn pod nazwą probabilizmu, ekwiprobabilizmu, probabilloryzmu itp. ewoluowała w trakcie rodzących się dyskusji i sterowała ku rozwiązaniom rozropnościowym. Proponuje więc autor, aby w przypadkach sumienia wątpliwego stosować zasadę odkrytą u św. Pawła twierdząc, iż sąd rozropnej stosowności powinien uzupełniać sąd o godziwości: **aktu przyjmując jako kryterium ostateczne miłość Boga, bliźniego i siebie. Godziwość bowiem aktu samego w sobie jeszcze nie decyduje całkowicie, że ten akt wolno mi spełnić, że nie spowoduje on zgorszenia, że przyniesie pożytek moralny drugim. Ten kat widzenia bardzo się zbliża do nauki św. Tomasa z o cnotie rozropności.** Szereg współ-

czesnych teologów zdaje się potwierdzać słuszność obranego przez autora kierunku (Th. Deman, J. Fuchs, J. Kuničić, P. A. Poppi, J. Pieper i in.). To też dzieło Ph. Delhaye'a stanowi dalszą poniekąd weryfikację słuszności pracy teologicznej, usiłującej uporać się z egzystencjalnością i sytuacyjnością zjawisk moralnych. Gładki język, jasny i zrozumiały styl dowodzi, że autor panuje nad materiałem i nie przeczyna go jedynie dla wtajemniczonych. Na uwagę zasługuje również stosowana przezeń metoda. Autor stara się, o ile to tylko możliwe, abstrahować od historii „systemów moralnych”. Nie włącza się w związane z tym zagadnieniem polemiki, lecz stara się podjąć przez siebie problem ująć pozytywnie opierając doktrynalną jego analizę na przesłankach, jakich dostarczyła mu ta metoda. Ph. Delhaye wyczuwa właściwy ślad, jakim kroczyć powinny próby rozstrzygnięć w sytuacji wahań i wątpliwości sumienia. Jest to droga decyzji moralnych inspirowanych roztropnością w oparciu o miłość. W pewnej mierze stanowi to spełnienie postulatów, jaki wysunął już kiedyś papież Pius XII (AAS 44, 1952, 418). Można by wobec autora wysunąć drobne zastrzeżenia, że nie dość jasno rozgraniczył dwie różne rzeczywistości, jakim nadał jedno określenie: „sumienie habitualne” (s. 83—133). Omawia bowiem pod tym szyldem zarówno naturę sumienia, tzw. synderezę, która nie dopuszcza błędów, jak i habitualne sposoby formowania się sumienia aktualnego, które błędów nie wykluczają, tzw. sumienie szerokie i skrupulatne. Powstaje również wątpliwość, co do słuszności rozumowania Ph. Delhaye'a na str. 149—151. Omawiając zagadnienie sumienia aktualnego (s. 134—226) autor solidaryzuje się z poglądem św. Pawła, który w sprawie spożywania potraw ofiarowanych bożkom — rozróżnia sąd o godziwości spożycia od sądu o stosowności tego aktu. Delhaye uważa to rozróżnienie jako podstawowy wyznacznik sądu sumienia o akcie samym w sobie i sądu roztropności w zespole okoliczności (tzw. *iudicium electionis*). Powołuje się w tym wypadku autor na wywód św. Tomasa z zawarty w *De Veritate* q. 17 a. 1 ad 4, który zda się oznaczać jednak coś innego. Wydaje się bowiem, że okoliczności należą również do przedmiotu sądu sumienia, któremu na gruncie wielu elementów sytuacyjnych może przeciwstawić się *iudicium electionis* i spowodować wolny grzeszny wybór. Na str. 211 — Delhaye stawia zasadę, że zobowiązanie obiektywne wątpliwe nie pociąga żadnego zobowiązania subiektywnego. Chce w ten sposób uzasadnić wolność działania w przypadku wątpliwości. Powstaje jednak pytanie, czy dla uzasadnienia tej wolności nie jest konieczne słuszne usprawiedliwienie, by zgodzić się na niebezpieczeństwo materialnego naruszenia obiektywnego porządku moralnego? W związku z tym problemem należy zwrócić uwagę, że na str. X w spisie treści wkraść się błąd (prawdopodobnie drukarski). Brzmi on: „Zobowiązanie obiektywne pewne nie pociąga żadnego zobowiązania subiektywnego”. Chodzi tu oczywiście o zobowiązanie obiektywne wątpliwe. Uwagi powyższe absolutnie nie podważają wielkiej wartości tego dzieła. Szereg indeksów orientujących czytelnika (indeks cytatów biblijnych, autorów, haseł) świadczy o staranności wydawniczej. Książka ta zasługuje więc na to, by polecać jej lekturę tym wiernym świeckim, którzy pragną głębszego pouczenia w dziedzinie moralnej, jak i kapłanom-teologom, którzy w niej mają okazję przesłędzenia wnikliwszego zagadnień lekko tylko lub wcale nie poruszanych w podręcznikach teologii moralnej.

KS. SEWERYN ROSIK, LUBLIN

B. Sumienie a roztropność

W związku z odrodzeniem się tomizmu zaczęło utwierdzać się przekonanie, że wątpliwość działania moralnego można rozwiązać przy pomocy cnoty roztropności. „Moralność roztropności” powinna zająć miejsce „moralności

sumienia", gdyż ta ostatnia — jak mniemano — prowadzi do minimalizmu, a nawet subiektywizmu moralnego. W ciągu jednak ostatnich kilku dziesiątków lat wśród teologów moralistów toczy się dyskusja na temat udziału sumienia i cnoty roztropności w dochodzeniu do praktycznej pewności działania moralnego. Studium Franza Furgera *Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte* (Luzern und Stuttgart 1965, Rärer, s. 188) jest streszczeniem i podsumowaniem tej dyskusji.

Autor na podstawie prac przeprowadzonych przez wielu badaczy stara się wykazać, że sąd sumienia i cnota roztropności równocześnie biorą udział w formowaniu czynu ludzkiego. Najpierw omawia przebieg badań nad nowym pojęciem cnoty roztropności prowadzonych głównie w ramach szkoły dominikańskiej (Th. Deman, R. Garrigou-Lagrange, H. D. Noble, J. Tonneau, A. Sertillanges, B. H. Merkelbach i inni). Furger zajmuje jednak krytyczne stanowisko w stosunku do osiągnięć tej szkoły solidaryzując się z wynikami badań takich autorów jak O. Lottin, J. Kraus, F. Hürth SJ, G. Gundlach i J. Fuchs SJ.

Ci ostatni, a także J. E. Naus SJ, J. Pieper i D. Capone po przeprowadzeniu wielu analiz doszli do przekonania, że nie można przeciwstawiać sądu sumienia działaniu cnoty roztropności. Sumienie na każdym stopniu swego działania musi być „roztropne”. Ostatecznie autor dochodzi do przekonania, że opierając się o wyniki badań nad nowym pojęciem cnoty roztropności i sumienia, trzeba przyjąć, iż w powstawaniu czynu ludzkiego należy wyróżnić dwa elementy: sąd sumienia i działanie cnoty roztropności. Czynniki tych nie wolno przeciwstawiać, gdyż są ze sobą istotnie powiązane i tylko logicznie możemy je wyróżnić. W rzeczywistości stanowią niepodzielna całość, a jej podstawą jest jedność osoby ludzkiej.

Ogólnie trzeba powiedzieć, że problematyka poruszona przez autora tej książki jest wielowarstwowa. Chociaż głównym problemem pracy jest wzajemny stosunek sądu sumienia i cnoty roztropności, to jednak potrącone są tam także i inne zagadnienia. Do najważniejszych należy zaliczyć, oprócz pojęć sumienia i cnoty roztropności (temu ostatniemu poświęca autor więcej uwagi), przede wszystkim pojęcie prawdy moralnej, ważność elementu obiektywnego i subiektywnego w dochodzeniu do praktycznego poznania moralnego, decydujące znaczenie zasadniczego nastawienia na osiągnięcie celu działania moralnego, a także postulat większego uwzględnienia w moralności chrześcijańskiej wymogów miłości Boga i człowieka.

Poza tym trzeba podkreślić, że Furger słusznie domaga się, aby moralność chrześcijańska pojmowana była bardziej dynamicznie. Praktyczne normy postępowania muszą być ustalane nie tylko na podstawie istotowego porządku rzeczy, poznanego w sposób abstrakcyjny, lecz także przy uwzględnieniu konkretnych sytuacji życiowych. Pojawiające się ciągle na nowo zmienne uwarunkowania ludzkiego życia powinny być okazją do powtórnego przemyślenia niektórych zasad postępowania moralnego. Uwagi te, które wiele razy pojawiają się w toku rozważań autora, mogą, jak się wydaje, rzucić pewne światło na samo pojęcie prawa naturalnego.

Szczególnie w czasach przełomowych, a te w których żyjemy do takich są zaliczane, nie można zadowolić się rozstrzygnięciami wypracowanymi w odległych okresach historycznych. Musi być podjęta próba wszechstronnego ich przeanalizowania z uwzględnieniem zarówno ogólnych, powszechnych i niezmiennych zasad moralnych, jak i nowych, zmiennych, historyczno-społecznych sytuacji życia dzisiejszego człowieka. Ponieważ studium F. Furgera idzie w tym kierunku, a przy tym napisane jest z dużą starannością, przejrzystością i równocześnie precyzją naukową, dlatego zasługuje na to, aby znalazło się w rękach teologa moralisty.

C. Sumienie chore

Profesor Sorbony, 64-letni dziś Włodzimierz Jankélévitch, napisał wiele prac z dziedziny muzykologii i filozofii. W tej ostatniej zwrócił on szczególną uwagę na zagadnienia etyczne. Owocem jego studium w tym zakresie były między innymi dość zróżnicowane pod względem tematycznym prace o sumieniu, cnotach, umartwieniu, kłamstwie, złu i śmierci. Niektóre z nich ukazały się już w drugim lub nawet trzecim wydaniu, z czego można wnioskować o ich dużej wartości i poczytności.

Sumieniu Jankélévitch poświęcił dwie prace: *La bonne conscience* i *La mauvaise conscience*. Obydwie one ukazały się po raz pierwszy w 1933 r. Drugie wydanie ostatniego dzieła ukazało się w 1951, a obecne z 1966, zdaje się być trzecim (Paris, Aubier-Montaigne, s. 210, Coll. Les grands problèmes moraux, 1). Można przypuszczać, że jest ono wznowieniem poprzedniego bez zmian. Wskazywałyby na to brak adnotacji powołania się na jakąś pozycję wydaną po r. 1950.

Wydaje się, że przymiotnik *mauvaise*, jakim autor oznaczył w omawianej pracy sumienie, należałoby oddać po polsku przez „chore” lub „błędne”, a nie „przewrotne”. Studium nad tym sumieniem przeprowadził autor w trzech rozdziałach. Nadał im przy tym tytuły, które na pierwsze wrażenie są dość niezrozumiałe i nie ukazują wzajemnego związku: *Półświadomość* (*La demiconscience*), *Nieodwracalność* (*Irréversibilité*) i *Sumienie uspokojone* (*La conscience pacifiée*). Należy jednak przyznać, że przy lekturze pracy wrażenie to okazuje się mylne, gdyż czytelnik łatwo dostrzeże w niej jedną zwartą całość, której treścią jest właśnie sumienie chore w swoim powstawaniu, rozwoju i zaniku. Stanowi ono według autora zjawisko dość rzadkie i trudne do uchwycenia. Występuje tylko u tak wyjątkowych ludzi, jak Borys Godunow i Makbet.

W rozdziale pierwszym przedstawia je autor jako niezdolność człowieka do obiektywnej oceny swojego stanu psychicznego, a zwłaszcza przeżywanej przez siebie przyjemności, stanowiącej w nim coś najbardziej pierwotnego. Nie pozwala mu ono bowiem jakoś rozłączyć się z przyjemnością, by wydać o niej właściwy sąd. A to napenia go dotkliwym bólem oraz pozostawia niejako w półświadomości, czyli w połowie drogi do pełnego poznania i samosądu.

W rozdziale drugim autor ukazuje omawiane sumienie na tle wyrzutów doznawanych przez człowieka w konsekwencji naruszenia przez niego prawa. W takiej mianowicie sytuacji człowiek posiadający sumienie chore czuje, że stale aktualnie grzeszy. Nie może rozeznaczyć przeszłością a teraźniejszością. Doznaje obaw co do swej wieczności. Cierpi bez żadnej nadziei, bo sprawa wydaje mu się nieodwracalna i nie do naprawy.

Ale autor nie pozostawia człowieka w rozpacz i nie sugeruje mu jakiegось pesymizmu. Widzi bowiem możliwość dojścia do uspokojenia sumienia i do radości. I temu właśnie zagadnieniu poświęca rozdział trzeci i odrębne rozważanie końcowe. Wspomniane uspokojenie dokonuje się, według niego, dzięki temu, że wyrzuty sumienia doprowadzają z czasem człowieka do skruchy. A ta pozwala mu zobiektywizować swoją winę i swój błąd, właściwie je ocenić, pobudzić sobie do pokuty oraz dokonać prawdziwej przemiany. Tak więc skrucha sprawia, że sytuacja zmienia się całkowicie. W miejsce rozpacz przychodzi spokój i radość. Sumienie chore doznaje uleczenia. Może więc obecnie wkroczyć na właściwą drogę.

Tę więźle przedstawioną charakterystykę sumienia chorego Jankélévitch analizuje bardzo szczegółowo. Wykazuje przy tym dobrą znajomość filozofii. W wywodach swoich bowiem często powołuje się na różnych filozofów. Szkoda tylko, że nie uwzględnił on wszystkich wymogów, jakie się stawia pracy naukowej. Chodzi głównie o to, że przystępuje on od razu do

rozważań szczegółowych. Pomija zaś całkowicie zapoznanie we wstępie czytelnika z problemem pracy i jego historią. Nie przedstawia mu także planu swoich wywodów i nie zapoznaje go ze źródłami, na których się oparł. Na skutek tego trudno jest ocenić, czy autor w pełni zrealizował zamierzony cel i co oryginalnego wniósł on do problemu, którym się zajął.

Nie przekreśla to oczywiście zasadniczej wartości jego pracy, która zdaje się polegać na bardzo dokładnym przeanalizowaniu szczególnego stanu sumienia ludzkiego.

KS. C. J. WICHROWICZ OP, KRAKÓW

3. Węzłowe zagadnienia teologicznomoralne w aspekcie ekumenicznym

Sobór Watykański II w *Dekrecie o ekumenizmie* usilnie zaleca studium doktryny braci odłączonych w duchu miłości i pokory, kierując się przy tym umiłowaniem prawdy celem „głębszego poznania i jaśniejszego ukazania niedościgniętych bogactw Chrystusowych” (nr 9 i 11). Na terenie teologii moralnej realizację tego postulatów podejmuje w odniesieniu do protestantów profesor Uniwersytetu w Bonn Franz Böckle w studium *Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht*, Luzern—Stuttgart 1966, s. 96. Jest to praca pionierska. Sam bowiem zaznacza we wprowadzeniu, iż podstawowe różnice poglądów z zakresu dogmatyki, eklezjologii, biblistyki i antropologii chrześcijańskiej zostały już przedyskutowane. Natomiast dyskusja nad chrześcijańską etyką nie była prowadzona (s. 7).

Podobnie jak w innych dyscyplinach teologicznych, ekumeniczny dialog z protestantyzmem w kwestiach etycznych winien się rozpocząć od problemów podstawowych. Ponieważ ewangelicka koncepcja etyki opiera się także na nauce o usprawiedliwieniu, „broni się ona przeciwko wszelkiej formie prawodawstwa” (s. 9). Böckle wysuwa zatem jako pierwszy postulat: dokładne zbadanie istoty i funkcji prawa w świetle Nowego Testamentu. Dokonuje tego w rozdziale pierwszym swego dziełka (*Gesetz und Evangelium*). Problem ten był przedmiotem odrębnej rozprawy Karla Bartha wydanej pod identycznym tytułem. Zapoznawszy czytelnika z najnowszymi poglądami teologów Marcina Lutra, autor poddaje analizie naukę św. Pawła o prawie, konfrontuje ją z rozważaniami św. Augustyna i św. Tomasa z Akwinu oraz Soboru Trydenckiego i dochodzi do konkretnych wniosków, streszczających się w twierdzeniu, że w Nowym Przymierzu prawo, którego treścią jest wola Boża zachowało swoją ważność, chociaż nie przez wykonywanie czynów zgodnych z nim będzie człowiek usprawiedliwiony. Powołanie bowiem jego i zbawienie jest dziełem łaski.

Takie ujęcie prawa domaga się ponownego zastanowienia się nad zagadnieniem prawa naturalnego i nad stosunkiem do niego etyki nowotestamentalnej, co z kolei domaga się odpowiedzi na pytanie: jak należy ujmować konkretną wolę Bożą wobec poszczególnego człowieka w granicach ogólnych przykazań. Są to kwestie złożone, którym Böckle poświęca rozdział drugi (*Gebot und Ordnungen*), podzielony na dwie części (1. *Die Gültigkeit der Schöpfungsordnung* i 2. *Das Verhältnis von Norm und Situation*). Jego wywody oparte są o problematykę historii zbawienia, bo przecież obecnie cała teologia skierowana jest ku Pismu świętemu. W etyce katolickiej zaś rzeczą niezmiernie ważną jest stwierdzenie: jak dalece „nieujawnione podstawowe struktury człowieka zawarte są w biblijnej jego wizji, jako założenia i stanowią dla konkretnego moralnego postępowania co najmniej negatywną granicę” (s. 49).

Pogłębione spojrzenie na biblijne wskazówki ustalenia tego co dobre czyli dobra w konkretnej sytuacji otwiera dostęp do kwestii grzechu, który jest przedmiotem rozważań trzeciego rozdziału dziełka bońskiego profesora

(*Sünder und Sünde*). Nie zamykając oczu na braki w ewangelickiej nauce o grzechu i o grzeszniku Böckle znajduje w niej słuszne spostrzeżenia. Zasadę słuszną wydaje się głosić protestantyzm, gdy mówi o człowieku-grzeszniku, mimo usprawiedliwienia. Wprawdzie dzięki Bożemu miłosierdziu grzesznikowi zostaje odjęta wina, ale grzech jako zdarzenie historyczne nie zostaje cofnięty. Owszem, przez włączenie się w prawdziwą historię nowego człowiek odwraca się od starego; jest naprawdę zbawiony i stworzony od nowa (2 Kor 5, 17), lecz nie posiada jeszcze pełni dojrzałości. Grzech aktualny jako możliwość i czyn stają przed człowiekiem usprawiedliwionym wciąż otworem (s. 89).

Książka Franza Böckle go zawiera pewne tezy i sformułowania zaskakujące i budzące niemałe opory w ich przyjęciu. Nie można jej jednak odmówić sugestywności i oryginalności ujęć oraz przemyśleń. Realizuje ona od lat co najmniej kilkudziesięciu wysuwane postulaty ubiblijnienia teologii moralnej, co stanowi także postulat soborowy i ekumeniczny. Jest ona bowiem pewnego rodzaju wzorem biblijnego opracowania węzłowych zagadnień katolickiej etyki. Nic też dziwnego, że znalazła chętnego czytelnika, o czym świadczą dwa jej wydania w ciągu niespełna trzech lat, mimo że nie została napisana językiem łatwym. Pierwsze jej wydanie ukazało się w roku 1964 z *Imprimatur* Ordynariatu w Bazylei.

KS. JAN KOWALSKI, CZĘSTOCHOWA—KRAKÓW

4. Religijność ludzi świeckich

Wzrost znaczenia laikatu, w życiu Kościoła rodzi szereg nowych problemów teologicznych. Do nich należy też zagadnienie religijności specyficznej dla osób żyjących w świecie. Temu właśnie zagadnieniu poświęcił A. Auer interesujące dzieło pt. *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit* (Düsseldorf, Patmos Verlag, s. 317). W r. 1963 ukazało się trzecie, niezmiennie wydanie książki, która została życzliwie przyjęta przez krytykę zachodnią, i znalazła uznanie czytelników, czego dowodem szybka reedycja i tłumaczenie jej na obce języki (hiszpański, holenderski). W pierwszej części dzieła autor daje obszerny i wartościowy wstęp historyczny, przedstawiający rozwój form pobożności ludzi świeckich, począwszy od starożytności chrześcijańskiej, przez średniowiecze, aż do współczesnego przegrupowania pojęć w tej dziedzinie, polegającego na zwrocie w kierunku chrześcijańskiego przeżywania świata, i wzbogacenia religijności, jaka z taką postawą jest związana. Druga część książki, mająca charakter podbudowy teologicznej, jest próbą nowoczesnego ujęcia problematyki stworzenia, upadku, odkupienia, uświęcenia oraz dopełnienia dzieła Chrystusa, w perspektywie życia w konkretnym świecie i płynących stąd obowiązków. Chodzi głównie o pozytywne nastawienie katolika do stworzenia, o nadzieję chrześcijańską w obliczu zła w świecie, o łączność człowieka z misterium Chrystusa w Kościele i sakramentach świętych, zwłaszcza w sakramencie Bierzmowania i Eucharystii. W pewnej mierze mamy tu aplikację zasadniczych tez dogmatycznych do warunków i wymagań życia człowieka w świecie. Cenne są akcenty położone na szerokim tle sytuacji egzystencjalnej człowieka, w której implikowany jest stosunek do kosmosu, innych ludzi, Chrystusa w Kościele, i przede wszystkim Boga jako celu stworzenia. Mamy tu integrację tego, co znane jest skądinąd, ale dotąd rozpatrywane było jakby w wyodrębnieniu. Autor daje nam jakby całościową i syntetyczną wizję rzeczywistości religijnej, jaka potrzebna jest dla człowieka świeckiego. Trzecia część dzieła jest poświęcona zastosowaniu wyłożonych zasad teoretycznych do różnych dziedzin życia ludzkiego. Autor dokonuje tego na kilku wybranych

polach, a mianowicie w zakresie pracy ludzkiej, małżeństwa, i sprawowania władzy politycznej. Ponieważ w jego założeniu ta część ma charakter przykładowy, nie możemy żywić do niego pretensji, że pominięte zostały tak ważne dziedziny jak gospodarka, kultura, życie społeczne. Ich opracowanie byłoby jednak znacznym wzbogaceniem książki, i powiększyłoby na pewno jej wartość. Jest to chyba najciekawsza część dzieła, gdyż ukazuje pewne perspektywy praktyczne. Ujawnia ona jednak szkieletowe traktowanie przedmiotu, bez wyraźnej tendencji do zdecydowanego rozstrzygnięcia kwestii. Na końcu książki została podana obfita literatura i załączony indeks nazwisk.

Wprawdzie autor chętnie i często sięga do historii, ale w całości biorąc, książka ma charakter rozważań filozoficzno-teologicznych typu introdukcyjnego, z wielokrotnym odwoływaniem się do Pisma św. i literatury współczesnej. Nie jest to chyba w zamierzeniu autora rozprawa czysto naukowa, mimo że nie pozbawiona jest pewnych ambicji i swoistego rozmachu teoretycznego. Można ją zakwalifikować raczej jako książkę popularno-naukową, i w tym zakresie jest ona dużym osiągnięciem. Wydaje się, że jej adresatem jest czytelnik o dobrym przygotowaniu humanistycznym. Świadczą o tym liczne słowa greckie, a nawet cytaty łacińskie podane w samym tekście, czasem nawet bez tłumaczenia, a więc zakładające u odbiorcy ich znajomość. Liczne i dość obszerne przypisy nawiązują nie tylko do różnych dzieł, ale nawet artykułów, rozszerzając w ten sposób zakres problematyki, i stanowiąc szeroko potraktowaną dokumentację wywodów. W większości przypadków autor posługuje się literaturą w języku niemieckim, o wiele rzadziej sięga do piśmiennictwa francuskiego. I to również świadczy, że jego książka jest skierowana do czytelnika świeckiego, przede wszystkim w lokalnych warunkach niemieckiego obszaru językowego. Styl potoczny, raczej popularyzatorski niż scjentystyczny, na skutek tego plastyczny i nie męczący, ułatwia percepcję treści, uprzyjemnia lekturę, i odbiera wrażenie jakiejś rozprawy czysto teoretycznej, nawet gdy chodzi o wykład rzeczy dość abstrakcyjnych. Dzięki swoim zaletom książka godna jest polecenia, również dla czytelnika polskiego, gdyż stanowi cenną próbę sformułowania wymagań i zarysowania profilu religijności ludzi świeckich, żyjących w świecie współczesnej techniki i warunkach społeczeństw nowożytnych.

KS. STANISŁAW WITEK, LUBLIN

III. PRZEGLĄD CZASOPISM

1. „Studia Moralia”, tom I.

Począwszy od 1963 roku Akademia Alfonsjaska obok serii monograficznej wydaje czasopismo „Studia Moralia”. Dotąd ukazało się 5 tomów. Pierwsze dwa stanowią kolekcję artykułów dotyczących zagadnień moralnych i pastoralnych. W serii tej rozważa się tak zasady teologii moralnej fundamentalnej, jak i najbardziej aktualne problemy z dziedziny wiedzy moralnej.

Pierwszy tom zawiera szereg artykułów napisanych przez profesorów Akademii, choć na przyszłość przewidziano także udział teologów spoza tej uczelni.¹ Artykuły pisane są przeważnie w znanych językach zachodnich.

Artykuły pierwszego tomu dotyczą tematów fundamentalnych właściwego ustawienia studium teologii moralnej i pastoralnej. Jak zaznacza we wstępie rektor Akademii O. Visser², artykuły te można podzielić na trzy sekcje.

¹ J. Visser, *Introductio*, *Studia Moralia*, I (1963) 8.

² *Tamże*.

1. W pierwszej porusza się tematy programowe dla naukowego studium teologii moralnej. W pierwszym artykule pt. *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie* O. B. Häring daje pewne ogólne idee dotyczące właściwości, które winny cechować teologię moralną w jej przystosowaniu do naszych czasów. Postulat odnowy teologii moralnej wynika ze szczególnej roli, jaką ona ogrywa w życiu odnowiającego się Kościoła. Ponieważ człowiek dzisiejszy podlega wpływom etyki laickiej stąd zadaniem teologa moralisty jest wskazywać elementy moralności specyficznie chrześcijańskiej. Jako idee centralną teologii moralnej należałoby, zdaniem autora, podkreślić *esse in Christo*. Zdaniem O. Häringa, teologia moralna winna być zawsze w jakiś sposób „kerygmaticzna”. Dla właściwego ustawienia studium teologii moralnej konieczna jest wierność dla Pisma św. i całej Tradycji przy równoczesnym szukaniu znaków czasu.

Sposób naukowych poszukiwań w źródłach patrystycznych wskazuje O. Fr. X. Murphy w artykule pt. *The Background to a History of Patristic Moral Thought*. Autor zauważa, że pewne uporządkowanie moralnej nauki Ojców nastroża szereg trudności. Takie np. pisma jak *Didache* czy *List Pseudo-Barnaby* stanowią naukę moralną opartą na Starym i Nowym Testamencie praktycznie dostosowywaną do grup judeo-chrześcijańskich czy grecko-rzymskich. Tylko głębokie i krytyczne studium pism Ojców pozwala właściwie ocenić ich naukę moralną.

O czasach „nowożytnych” tzn. o tym okresie w historii teologii moralnej, w którym powstawały dzieła specyficznie moralne i których struktura oraz metoda stanowią będzie podstawę dla naszych czasów, pisze O. L. Verecke w artykule pt. *Préface à l'histoire de la théologie morale moderne*. Centrum nowożytnej historii teologii moralnej to początek wieku XVII, okres powstawania *Institutiones Theologiae Moralis*. Trudno jest jednak ustalić *terminus a quo* tych czasów. Autorowi wydaje się, że początek rozwoju teologii moralnej, który prowadzi do tworzenia *Institutiones Th. M.*, należy szukać już w początkach XIV wieku, w nominalizmie. Cała bowiem synteza teologii moralnej zbudowana przez wielkich teologów XIII załamuje się pod wpływem W. Ockhama. W dalszej części artykułu, autor ogólnie wskazuje na ważniejsze wydarzenia z życia politycznego, ekonomicznego, intelektualnego i historii Kościoła czasów nowożytnych, które wiążą się z rozwojem teologii moralnej.

O. A. Hortelano w artykule *Theologia moral y economia*, daje szereg rozważań na temat teologii życia ekonomicznego. Zawsze bowiem, a szczególnie w naszych czasach, ekonomia odgrywa wielką rolę. Przyszłe oblicze polityczne, społeczne i religijne ludzkości, wyrażające się dzisiaj w olbrzymim napięciu międzynarodowym, zależy w dużej mierze od właściwego rozwiązania problemów ekonomicznych. Autor zauważa, że można przyjąć różne postawy odnośnie do relacji między teologią a ekonomią: albo się zaprzecza wszelkiej relacji, albo uważa za bardzo ścisłą. Autor pragnie wskazać właściwą postawę, zgodną z Objawieniem i Tradycją.

Pierwszą sekcję kończy artykuł O. T. Fornoille: *Existentialisme et éthique*. Autor zauważa, że chociaż tomizm przeżywa ostatnio okres „odrodzenia” pozostając nauką żywą i aktualną, to jednak etyka tomistyczna znalazła się poza tym procesem odnowy. Dlatego autor próbuje ustawić problem etyczny w perspektywie współczesnych prądów filozoficznych. Artykuł dzieli się na dwie części: w pierwszej autor daje krótki opis współczesnego egzystencjalizmu, w drugiej zaś stawia problem etyki jako wiedzy fenomenu moralnego.

2. Artykuły drugiej części dotyczą raczej zasad odnoszących się do praktyki życia moralnego. O. A. Humbert w artykule *L'observance des commandements dans les écrits Johanniques* (Evangile et Première Epître), wykazuje jak po myśli N. Test. a szczególnie IV Ewangelii i I listu

św. Jana, zachowanie przykazań nie powinny być rozumiane w sensie legalistycznym, lecz jako wyraz wspólnoty życia z Bogiem i Jezusem Chrystusem. Dla Chrystusa zachowanie przykazania oznaczało spełnienie powierzonego mu dzieła: objawienie Ojca i zbawienie świata. Zachowanie przykazania Ojca przez Syna w opisie św. Jana jest wyrazem odpowiedzi pełnej miłości na miłość Ojca. Ta właśnie wspólnota miłości Ojca i Syna stanowi źródło i przykład dla życia uczniów.

O. J. Endres w artykule pt. *Anteil der Klugheit am Erkennen des konkret Wahren und am Wollen des wahrhaft Guten* pisze o roli jaką spełnia cnota roztropności w porządkowaniu życia moralnego, przede wszystkim w poznawaniu prawdy moralnej i pragnieniu prawdziwego dobra. Autor usiłuje wytłumaczyć w jaki sposób rozum dzięki roztropności dochodzi do dostatecznego poznania rzeczywistości konkretnej i w jaki sposób wola dzięki cnotom moralnym idzie za poznaniem rozumu.

Także O. D. Capone w artykule pt. *Dissertazioni e note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1748 al 1763*, omawia rolę roztropności przede wszystkim w formowaniu prawego sumienia. Pokazuje jak św. Alfons w opracowywaniu swego systemu moralnego o pewności sumienia koniecznego do działania, postępuje nie w sposób jurydyczny, lecz odwołuje się do zasad chrześcijańskiej roztropności.

3. W trzeciej części poruszone są tematy związane z teologią pastoralną.

O. S. O'Riordan w artykule pt. *The Nature and Function of Pastoral Psychology* próbuje naszkicować schemat psychologii pastoralnej jako części teologii pastoralnej i teologii w ogóle. Autor uwzględnia przy tym wszelkie osiągnięcia współczesnej psychologii.

W ostatnim artykule pierwszego tomu: *The Word of God and the Ministry of Praeching* O. A. Regan, usiłuje dać pewien zarys teologii przepowiadania Słowa Bożego. Teologia przepowiadania chrześcijańskiego musi pozostać w ścisłej łączności z teologią samego Słowa, o ile ono pochodzi od Ojca i posłane zostało na świat. Wreszcie w konkluzji autor stwierdza, że głoszenie Słowa Bożego jest ściśle związane z misterium Chrystusa, nie tylko dlatego, że je głosi, ale dlatego również, że przez głoszenie Słowa Bożego buduje się Ciało Chrystusa.

2. „Studia Moralia” — tom II.

Podczas gdy pierwszy tom „Studia Moralia” ukazał się w wydawnictwie „Ancora”, drugi i następne ukazują się w wydawnictwie „Desclee”. Praca redakcyjna drugiego tomu i dalszych powierzona została powołanej w międzyczasie komisji, składającej się z czterech profesorów Akademii¹: O. T. Fornoville (sekretarz) oraz R. Koch, J. O'Riordan i A. Regan.

Układ tomu drugiego podobny jest do pierwszego tzn., że zawiera zestaw artykułów dość luźno z sobą powiązanych. W przyszłości jednak przewiduje się artykuły o pewnej bardziej jednolitej tematyce². O. Visser we wstępie dzieli artykuły tego tomu na cztery sekcje.

1. Pierwszej sekcji można by nadać tytuł: źródła teologii moralnej. Zalicza się tutaj artykuł zmarłego przed kilku laty inicjatora Akademii — O. Buijsa. Artykuł ten napisany w 1944 roku w jęz. holenderskim, przetłumaczony na łacinę przez O. L. Schilsa nosi tytuł *De The-*

¹ J. Visser, *Introductio*, *Studia Moralia* II (1964) 7.

² Tamże.

ologia morali et Sermone Montano. Drugi artykuł tej sekcji — to O. J. E n d r e s a: *Genügt eine rein biblische Moraltheologie?*

Obydwie prace mówią o tworzeniu moralnej ewangelicznej, lecz w odmiennym aspekcie. Pierwsza z nich mówi o potrzebie tworzenia teologii moralnej opartej o dane ewangeliczne, w której jednak prawo naturalne zachowało by swoje podstawowe miejsce. Rozumowanie filozoficzne byłoby właściwym narzędziem takiej teologii moralnej. Rozwiązanie tego problemu będzie miało doniosły wpływ nie tylko na metodę, lecz także na samo życie moralne.

O. E n d r e s natomiast uważa, że teologia moralna jako odpowiadająca wymaganiom wiedzy i życia, nie może być budowana na samych tylko prawdach moralnych odkrywanych w sposób egzegetyczny w Piśmie św. Dla właściwego zrozumienia i wykładu tych prawd teologia moralna winna posłużyć się ponadto innymi naukami, a przede wszystkim filozofią moralną jako swym narzędziem. Teologia moralna, by była ze wszęch stron doskonała, potrzebuje uzupełnienia tą częścią filozofii moralnej, która zajmuje się prawem naturalnym.

2. Artykuły drugiej części traktują o samej teologii moralnej. Do pierwszej grupy należy artykuł R. K o c h a pt. *L'imitation de Dieu dans la morale de l'Ancien Testament*, poświęcony idei naśladowania Boga, która ta idea, jako zasada prawdziwego życia moralnego, da się zauważyć już w Starym Testamencie w miarę jak Bóg objawiał się jako dobry i miłosierny. Obowiązek moralny wywodzi się z pojęcia Przymierza i ma swoje źródło w *mysterium tremendum et fascinatum* teofanii na Synaju. Prorocy (Ozeasz, Amos, Michaesz i Jeremiasz) wskazują na Boga jako na wzór do naśladowania. Księga Kapłańska w części zwanej „Prawo świętości” (17 i 18) zaleca świętość, która, jak wynika z kontekstu, polega na naśladowaniu Boga miłosiernego.

Następne dwa artykuły — O. C a p o n e: *Dissertationi e note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1764 al 1769*, oraz O. H o r t e l a n o, *La superconciencia moral cristiana*, traktują o sumieniu, jednak z różnego punktu widzenia. O. Capone kontynuuje rozpoczęte w pierwszym tomie studium, rozważając sumienie w pojęciu tradycyjnym tzn. jako praktyczny sąd rozumu działającego hic et nunc. Autor ukazuje najpierw, w jaki sposób krystalizowała się idea św. Alfonsa w jego dyspacie z Patuzzim, oraz pod wpływem nacisku czynników rządowych przeciwko probabilizmowi umiarkowanemu św. Alfonsa. Autor wskazuje przy tym na pewien postęp w ujmowaniu przez św. Alfonsa zagadnienia formacji sumienia w związku z probabilizmem.

O. H o r t e l a n o natomiast pisze o sumieniu w znaczeniu religijnym, tzn. o ile ono objawia wołanie Boga powołującego człowieka oraz odpowiedź jaką winien dać człowiek. Dwa te elementy nie przeciwstawiają się sobie lecz integrują się wzajemnie. W koncepcji chrześcijańskiej imperatyw nie jest bowiem czymś czysto abstrakcyjnym i nieosobowym, lecz prawdziwym wołaniem Boga osobowego. Bóg przemawia przez Chrystusa w Duchu św. i zawsze w Kościele, albo wyraźnie przez Urząd Nauczycielski Kościoła, lub też implicite przez prawe sumienie człowieka dobrej woli, w którym Słowo Chrystusa jest jakby w zarodku.

Zagadnienia z teologii moralnej specjalnej poruszają artykuły K. O' S c h e a, *Religious Awe: an Existential Dimension of Divine Faith*, oraz B. P e t e r s a, *La valeur morale de l'intimité personnelle* (Peters nie jest członkiem Zgromadzenia ani profesorem Akademii).

Pierwszy omawia akt wiary w rozmiarach egzystencjalnych. Autor opisuje strukturę aktu wiary nie jako *adhaesio mere intellectualis*, lecz w koncepcji personalistycznej — jako odpowiedź całej osobowości wobec objawiającego się Boga osobowego i powołującego człowieka.

Peters rozważa bardzo aktualny problem moralny, który pojawia się w związku z świadomym stosowaniem środków farmakologicznych wywierających wpływ na osobowość człowieka. Przy pomocy tych środków istnieje możliwość dotarcia do najbardziej wewnętrznej sfery człowieka. Autor próbuje odpowiedzieć na następujące pytanie: czy osoba ludzka posiada prawo do tego, aby jej sfera intymności nie została w niczym pogwałcona?

3. Artykuły trzeciej sekcji dotyczą zagadnień z dziedziny teologii pastoralnej. O'Riordan w artykule pt. *The Problem of Pastoral Theology*, wskazuje na szczególnie rozwój teologii pastoralnej w ostatnich dziesiątkach lat. Na ten rozwój wpłynęła teologia kerygmatyczna oraz Sobór Watykański II. Autor przy tej okazji zastanawia się nad naturą teologii pastoralnej: czy jest ona wiedzą, czy też raczej sztuką? Autor przyznaje, że wprawdzie teologia pastoralna suponuje zasady i prawdy wykładane w teologii dogmatycznej, moralnej itd., jednak uważa teologię pastoralną za formę prawdziwej teologii względnie autonomicznej.

De Margerie, (sposa Akademii) w artykule pt. *Mission des confesseurs et conscience sociale*, przypomina rolę spowiedników w formowaniu sumienia penitentów odnośnie do obowiązków społecznych. Autor wskazuje pewne zasady moralne i pastoralne, którymi winni kierować się spowiednicy i domaga się wspólnej akcji spowiedników na tym odcinku.

Ostatni artykuł T. Fornoville'a pt. *Reflexions d'un croyant sur „La foi d'un incroyant”*, stanowi krytyczną analizę etyki ateistycznej przedstawionej przez Fr. Jeanson'a w jego książce pt. *La foi d'un incroyant* (Paris 1963).

Na koniec A. Sampers, sekretarz Akademii, podaje niektóre dane z historii, życia i pracy Akademii.

„Studia Moralia” wydawane przez Akademię mogą oddać olbrzymie usługi teologom moralistom, szukającym dróg odnowy teologii moralnej.

KS. JAN NOWAK, GNIEZNO

3. „Concilium”, nr 25 (maj, 1967)

Trzeci „moralny”, a kolejny — dwudziesty piąty zeszyt „Concilium”, czasopisma będącego przeglądem osiągnięć i dorobku teologów doby posoborowej, wychodzącego w ośmiu wersjach językowych, rozpoczyna wstęp prof. F. Böckle'go. W nim to redaktor sekcji moralnej dokonuje prezentacji treściowej numeru. Kilku, względnie kilkunastozdaniowa prezentacja autorów poszczególnych artykułów, czy wiadomości i uwag, zresztą bardzo cenna, zamieszczona jest po tytule i zawiera wiek pisarza, przebieg jego studiów, zajmowane aktualnie stanowisko oraz przegląd jego naukowego dorobku.

Omawiany zeszyt „Concilium” składa się z trzech działów. Najobszerniejszy jest dział pierwszy, zatytułowany w wersji francuskiej *Etudes*, a zawierający sześć artykułów, z których większość poświęcona jest zagadnieniom norm etycznych i sprawom z nimi związanym. We wstępie Böckle zaznacza, że w tym dziele brakuje bardzo ważnej pozycji do całościowego ujęcia wspomnianej problematyki. Ponieważ co najmniej trzech autorów wyłożyło z różnych punktów widzenia zagadnienie uzależnienia norm etycznych od historii oraz kwestię ich zmienności, z konieczności trzeba było odpowiedzieć na pytanie: w jakiej mierze normy o treści zdeterminowanej mogą być raz na zawsze ustalone przez Urząd Nauczycielski Kościoła, który „domaga się dla siebie władzy autentycznej interpretacji prawa naturalnego” (s. 9) i co znaczy interpretować autentycznie? Ze względu na delikatność tematu żaden teolog nie zechciał oddać do druku artykułu o takiej właśnie proble-

matyce. Wobec tego sam inicjator próbuje dać krótki zarys zagadnienia, budzący zresztą niemałe wątpliwości, choćby w tym oderwanym zdaniu: „Teologowie w większości są przekonani, że np. w tym co dotyczy regulacji poczęć, żadna pewność definitywna nie przysługuje wskazaniom moralnym, gdyż opierają się one w sposób zupełnie nieprzebadany na filozoficznej interpretacji ludzkiej seksualności” (s. 11).

Główną myślą artykułu Józefa Blanka pt. „Normes éthiques” et Nouveau Testament jest stwierdzenie, że kwestia badań „norm etycznych” w Piśmie św. jest bezprzedmiotowa, jeśli przez termin ten rozumie się serię maksym moralnych i autonomicznych, będących zasadami moralnymi etyki katolickiej o zasięgu uniwersalistycznym, oderwanych od ich konkretnego kontekstu historii Izraela i wiary chrześcijańskiej. Tymczasem pomiędzy egzegezą, tradycją i metodą teologii moralnej istnieje przepaść niemal nie do przebycia. Bez ich zaś synchronizacji i uwzględnienia zmiennych warunków socjologicznych i historycznych nie może być mowy o właściwym pojmowaniu biblijnych a szczególnie nowotestamentalnych norm etycznych.

W związku z takim postawieniem problemu rodzi się zagadnienie różnorodności i zmienności prawnych systemów norm oraz pytanie: czy teologia moralna ma potwierdzać w szczególach niezmienności tych norm, czy też uznaje ona także ewolucję historyczną? Problem ten i pytanie podejmuje hiszpański benedyktyn O. Ildefons Lobo (*Vers une morale selon le sens de l'histoire. Condition et renouveau de la morale*) i dochodzi do wniosku, że teologia moralna doby obecnej, bardziej niż inne dyscypliny teologiczne winna uwzględniać wyniki nauk doświadczalnych, antropologii, filozofii i teologii historycznej. Powrót do źródeł domaga się w sposób bardziej odważny niż dotąd uwzględnienia tzw. rzeczywistości ziemskich, jako pomocnych środków spotkania człowieka z Panem Bogiem. W tym też sensie soborowa Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes* zaleca unifikację doczesności z wiecznością. Słowem, teologia moralna usytuowana w perspektywie historii zbawienia ma mieć przede wszystkim charakter prawa naturalnego.

Zagadnienie prawa naturalnego podejmuje także Piotr Benenson, angielski katolik świecki, piastujący wysokie stanowiska w międzynarodowych organizacjach prawniczych. W swoim artykule *La loi naturelle et la loi écrite. Point de vue d'un juriste* studiuje podstawowy stosunek, jaki zachodzi, pomiędzy prawem naturalnym a prawem pozytywnym, wykazując, że uciekanie się do prawa naturalnego nie ma bynajmniej oznaczać immobilizmu historycznego.

Lamów „Concilium” użyto także teologowi ewangelickiemu H. H. Schreyowi, rektorowi Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Heidelbergu. W syntetycznym i zwięzłym artykule (*Au-delà du droit naturel et du positivisme. La justification du droit dans la théologie évangélique d'aujourd'hui en pays de langue allemande*) autor omawia kwestię prawa w prawodawstwie pozytywnym, dając przy tym szczegółowy przegląd prób teologicznego uzasadnienia prawa we współczesnej etyce ewangelickiej.

Bazylianin Stanley Kutz, pracownik naukowy Wydziału Teologicznego Collège Saint-Michael w Toronto i franciszkanin Leoncjusz Hamelin, profesor w Uniwersytecie w Montrealu zajmują się zagadnieniami bardziej szczegółowymi. Pierwszy snuje refleksje nad cnotą prawdomówności (*Reflexions sur la vertu de vérité*), drugi zaś zastanawia się nad wprowadzeniem w służbę moralności (*bonnes mœurs*) technicznych środków przekazywania myśli ludzkiej (*Les techniques de diffusion au service des bonnes mœurs*).

Dział drugi numeru — biuletynów obejmuje tylko jeden ale obszerny artykuł (*Éthique chrétienne et sécularité. Types et symptômes*) redemptorysty C. van Ouwera, profesora teologii moralnej i psychologii pastoralnej w Studium OO Redemptorystów w Wittem (Holandia). Jest on niejako szczegółowym biuletynem omawiającym oznaki wyzwalań się ludzi wieś

rzających i świata chrześcijańskiego od wymogów moralności a także dającym próbę rozumienia sytuacji i konkretyzowania postulatów wynikających z przedstawionej sytuacji.

W ostatnim wreszcie dziale omawianego numeru „Concilium”, o charakterze informacyjnym *Documentation Concilium*, nieznanemu autorowi zajmuje się zagadnieniem znaków czasu, które w nauczaniu kościelnym pojawiają się po raz pierwszy w Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*, poszukując dla nich źródeł biblijnych i pozabiblijnych. Natomiast O. Matthew Chen OP, student z Hong-Kongu daje sprawozdanie ze Zjazdu Konferencji Chrześcijan Azji Wschodniej, noszącej miano *Confession de la Foi en Asie d'aujourd'hui*. Dział ten, jak zresztą i cały numer zamyka informacja Michael van Hultena z Amsterdamu na temat duszpasterstwa i jego potrzeb w tym mieście.

Autorów artykułów, zwłaszcza działu pierwszego (a także i van Ouwereka) cechuje wielka odwaga w wypowiedaniu swych myśli i postulatów. Niektóre z nich budzą, podobnie jak wstęp Böcklego, poważne zastrzeżenia. Niemniej jednak uznać je trzeba, jak zresztą i cały numer, za twórcze i odkrywcze.

Ks. JAN KOWALSKI, KRAKÓW—CZĘSTOCHOWA