

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 39/2, 109-141

---

1969

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. II. OMÓWIENIE KSIĄŻEK. 1. Etyka małżeńska i seksualna. — 2. Wokół encykliki *Humanae vitae*. — 3. Najnowsze publikacje B. Häringa: a. nowe wydanie *Das Gesetz Christi*; b. nowe horyzonty teologii moralnej; c. sakrament pojednania; d. obowiązki wobec świata. — 4. Teologia moralna św. Tomasa z Akwinu w tłumaczeniu polskim. — 5. O współczesną koncepcję świętości. III. PRZEGLĄD CZASOPISM. 1. Określenie i układ cnót. — 2. Ku etyce społeczności ekklezjalnej. — 3. Etyka i nauka\*.

### I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Zeszyty „Acta Apostolicae Sedis”, które ukazały się w pierwszym kwartale 1968 r., nie zawierają dokumentów urzędowych, zajmujących się zagadnieniami teologicznomoralnymi *ex professo*; prezentują nam jednak szereg wypowiedzi papieskich, bogatych w moralne pouczenia. Najwięcej uwagi i serca poświęca Ojciec św. zagadnieniu pokoju, które analizuje nie tyle ze stanowiska politycznego ile właśnie ze stanowiska moralnego. Pokój jest równocześnie darem Bożym i zadaniem moralnym, wynikającym z chrześcijańskiej koncepcji życia.

Ojciec św. nie traktuje jednak zagadnienia pokoju (i moralności międzynarodowej w ogóle) w sposób czysto teoretyczny; wskazuje konkretnie na kraje, dotknięte tragedią wojny i nienawiści; wraca ustawicznie do tematów, które mu leżą na sercu: Wietnam, Afryka, Ameryka Łacińska. Dość dużo miejsca tym sprawom poświęca w przemówieniu do członków Kurii Rzymskiej (*A Lei Signor*, 22. XII. 67, AAS, 60, 1968, 18 nn.). Przy okazji podkreśla szczególną wagę dokumentu z 29. X. 67 (*Africae terrarum* AAS, 59, 1967, 1073 nn.), w którym mocno napiętnował dyskryminację rasową, antagonizmy plemienne, przypominał zasadę równości wszystkich ludzi oraz wiążący chrześcijan obowiązek działania zawsze z pozycji miłości; domagał się poszanowania godności i praw każdego narodu oraz wszechstronnej dla nich niezależności. We wspomnianym dokumencie skierowanym do biskupów Afryki przypomina także papież naukę Soboru Wat. II o małżeństwie; szczególnie zaś akcentuje konieczność przyznania kobiecie właściwej pozycji w rodzinie i społeczeństwie oraz przestrzega narody Afryki przed materializmem. W przemówieniu do członków Kurii Rzymskiej, w dalszym jego ciągu, zawiera się gorący apel do wszystkich ludzi, by odrzucili pokusę przemocy i w sposób mądry i chrześcijański starali się o pokój twórczy i dynamiczny, który jest źródłem rozwoju i postępu kultury (s. 31).

---

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

Oreǳie noworoczne w całości poświęcone jest zagadnieniu pokoju (Pace, pace!, 1. I. 68, AAS, 60, 1968, 36 n.). Papież głosi, że pokój nie tylko jest możliwy, ale że jest obowiązkiem. Jest możliwy, ponieważ ludzie w zasadzie kierują się ku jakiemuś dobru wspólnemu, a równocześnie pokój rzeczywistości rodzi się w sercach wielu ludzi szlachejnych, gotowych ponosić ofiary (s. 38—9); szczególnie zaś z tego powodu jest możliwy, że Chrystus sam przyszedł i ustanowił prawdziwe braterstwo w miłości. Pokój oczywiście nie przestaje wciąż być trudny, gdyż nie jest łatwo przezwyciężyć egoizm, pychę, żądę władzy i hegemonii, ideologię podziałów, przemocy, buntu, zemsty i krwi. Dlatego istnieje potrzeba formowania serc mocnych w dobroć, obejmujących to, że każdy człowiek jest bratem, że życie ludzkie jest święte i że wielkoduszna umiejętność przebaczenia i zdolność pojednania jest wielką sztuką społeczną i polityczną.

Już radiowe oreǳie wigilijne było pełne podobnych myśli (*Il Natale*, 23. XII, 67 AAS, 60, 1968, 39 n.), a nawet zdradza cechy systematycznego wykładu na ten temat. Główną tezę da się ująć w zdaniu, że pokój ma swe źródło w Bogu i tylko przez Chrystusa może stać się udziałem świata. Pokój został rzeczywistości dany przez Boga: sam Chrystus jest naszym Pokojem i źródłem pokoju. Ten pokój powinien przede wszystkim wypełnić ludzkie serce (s. 41). Trzeba jednak dobrze odróżniać pokój prawdziwy od pseudo-pokoju, który jest zamknięciem się, nieczułością i narkozą, nie pozwalającą widzieć prawdy (s. 42). Pokój zewnętrzny zależy w głównej mierze od pokoju wewnętrznego (s. 43). Pokój bowiem jest ładem, a ład sponuje doskonałą poprawność wszystkich relacji, od których zależy ludzka egzystencja. Wśród wszystkich tych relacji na czoło wysuwa się jako pierwsza i absolutnie nieodzowna, więz z Bogiem. Nawet przy nagromadzeniu wszystkich bogactw i ziemskich wartości, bez Boga nie ma szczęścia ani pokoju. Budując porządek społeczny, nie można pominąć osobowej i moralnej re'acji, jaka istnieje między rządzącymi a poddanymi władzy. Relacja ta powinna mieć charakter szczerzy i uczciwy, bezpieczny i trwały; a to jest właśnie niemożliwe bez odniesienia do absolutnych i transcendentnych zasad, które jedynie w religii mają swe źródło i oparcie. Pokój z Bogiem jest źródłem siły moralnej i męskiej dzielności, oraz fundamentem mądrości, z której rodzi się pokój między ludźmi. Do powyższych twierdzeń Ojciec św. jeszcze raz powraca w przemówieniu Bożenarodzeniowym (25. XII. 67, *Noi Ripeteremo*, AAS, 60, 1968, 44 n.).

Podobne zagadnienie, leżące na osi „religia—człowiek”, jest przedmiotem przemówienia wygłoszonego do korpusu dyplomatycznego (*Nous voici à nouveau*, 25. XII. 67, AAS, 60, 1968, 33 n.). Papież przypomniał starą naukę Kościoła, że chrystianizm przygarnia wszystkie ludzkie i religijne wartości, gdziekolwiek one się znajdują i doprowadza je do właściwej im pełni.

Kilka myśli dotyczących ogólnokościelnego życia, znajduje się w znany już nam przemówieniu do członków Kurii Rzymskiej (*A Lei Signor*). Pa weł VI przypomina mianowicie dwie główne linie rozwoju życia kościelnego po soborze: 1. kierunek wewnętrznej, duchowej i moralnej odnowy Kościoła. Chodzi tu o poszukiwanie autentyczności wiary i miłości w postępowaniu za Chrystusem, przez uczestnictwo w Jego życiu i świętości i przez spełnianie Jego misji. Tu ma swoje miejsce również reforma Kurii Rzymskiej, która, jak każda ludzka instytucja, wymaga duchowej odnowy, nie zadowolającej się samą literą prawa. Taka odnowa jest dziełem każdego członka instytucji i polega na takiej przebudowie sposobu myślenia i działania, aby wszystko, co się czyni, było służbą w duchu wiary i ofiary, tak, aby wszystkie instytucje Kościoła tworzyły razem *coetus caritatis*. 2. kierunek *ad extra*, w którym chodzi o nawiązanie właściwego kontaktu ze światem współczesnym. Ma to być kontakt bliższy, bardziej poprawny, dobroczynny, apostołski, równocześnie bardziej pokorny (skromny) i bardziej

duchowy. Kościół, usiłując pomóc ludziom, zna granice swoich możliwości ale też jest świadom powagi swej misji, w której zawiera się powołanie do zbawienia całej ludzkości.

Szereg cennych myśli na temat szczęścia i jego zależności od zjednoczenia z Chrystusem znajdujemy we wspomnianym wyżej przemówieniu *Noi ripeteremo* (s. 44).

Pouczenia Pawła VI są jakby żywą kontynuacją myśli soboru; ukazując chrześcijanom, jakie jest ich powołanie na tym świecie, papież czyni wszystko, by zdynamizować wewnętrzne, duchowe i sakramentalne (a więc w ramach Kościoła) źródła mocy moralnej.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

## II. OMÓWIENIE KSIĄŻEK

### 1. Etyka małżeńska i seksualna

Ogłoszenie przez papieża Pawła VI encykliki *Humanae vitae*, która wywołała w całym świecie tyle kontrowersyjnych opinii, było faktem długo oczekiwanym. Od kilkunastu lat szereg autorów podchodziło do zagadnień etyki seksualnej i etyki małżeńskiej z różnego punktu widzenia starając się w oparciu o przesłanki zarówno rozumowe, jak i objawione, dojść do większej jasności i pewności w tej dziedzinie. Niniejszy biuletyn pragnie zapoznać czytelnika z niektórymi pozycjami, jakie pojawiły się na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat w publicystyce teologicznomoralnej. Rzecz jasna przedstawiony tu wykaz prac daleki jest od kompletności.

D. Planque, *La chasteté conjugale. Vertu positive*, Bruxelles-Le Puy 1957, Éd. des Feuilles Familiales, s. 196.

Autor zajmuje się problemem czystości w jej specyficznym aspekcie życia małżeńskiego. Cnotę tę niełatwo określić jednoznacznie, a to ze względu na jej relację do sfery seksualnej, która inaczej wyraża się w dziedzinie wzajemnego kontaktu małżonków, a inaczej w zakresie zobowiązań sakralnego celibatu. Autor pomija zresztą ten ostatni problem koncentrując się wyłącznie na czystości małżeńskiej. Zjawisko życia seksualnego poddawane metodycznym badaniom fizjologicznym, psychologicznym, moralnym i społecznym, naświetlone tu zostało teologicznie — doznając treściowego wzbogacenia przez uwzględnienie aspektu łaski i sakramentu. Mamy więc w pierwszej części tej pracy analizę podstawowych danych, na których opiera się wiedza o finalizmie seksualnym i o małżeństwie. Dane te dostarcza zarówno rozum, jak i Objawienie. Jawi się tu człowiek jako istota o właściwościach seksualnych, wezwana przez Boga do małżeństwa. Następna część tej pracy to merytorycznie opracowany problem czystości małżeńskiej tak, jak się ona jawi chrześcijańskiej świadomości. Odcinając się od niedostatecznych ujęć tej cnoty autor ujawnia jej wielką rolę w służbie związku małżeńskiego i rodziny, przy czym widzi w niej czynnik w najwyższym stopniu doskonalący małżonków. Ostatni etap tej pracy to indykcje pastoralne, mające główny swój walor dla duszpasterzy, którzy poszukują środków skutecznego oddziaływania na kręgi ognisk małżeńskich. Praca nie obejmuje całości problematyki i ma cel wyłącznie praktyczno-pasterski. Chodzi o wyczulenie duszpasterza na proces ewoluowania idei w dziedzinie życia seksualnego i małżeńskiego. W konfrontacji z takim procesem musi on uchronić małżeństwo od tendencji destruktywnych i przywrócić sens perspektywom istotnie chrześcijańskim.

Henri Rondet, *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Coll. „Théologie, Pastorale et Spiritualité: Recherches et Synthèses”, Paris 1960, Ed. P. Lethielleux, s. 202.

Dzieło H. Rondeta nie jest utworem jednolitym. Autor ujął w jedną całość publikacje z różnych okresów. Część I o charakterze historycznym, zawierająca 12 rozdziałów pochodzi z r. 1951, cz. II — zatytułowana *Wnioski doktrynalne* zawiera 6 rozdziałów. Są to konferencje wygłaszane do księży w latach 1958—59. Całość zamyka dekret Soboru Trydenckiego o sakramencie małżeństwa i decyzja Kongregacji św. Oficjum na temat celów małżeńskich (AAS 36, 1944, 103). Autor stara się rozwinąć przede wszystkim teologię małżeństwa. Rodzina chrześcijańska ze względu na swą nadprzyrodzoną genezę jest w świecie rzeczą absolutnie nową. Cała jej istota wbudowana jest w strukturę Mistycznego Ciała Chrystusa, dzięki czemu nadprzyrodzony pierwiastek przenika dogłębnie całość życia wraz z najbardziej naturalnymi i intymnymi kontaktami małżonków. Małżeństwo poddane jest celowości przewyższającej nieskończenie wymiar naturalnego ich zespolenia (danie życia dziecku Boga, spowodowanie zaistnienia nieśmiertelnej duszy). Stąd sakralność związku małżeńskiego, przeczuwana u wszystkich narodów, a urzeczywistniona w pełni poprzez sakrament w Kościele. Oddanie osób w chrześcijańskim małżeństwie — zdaniem autora — wyraża w sposób analogiczny prawdę o relacjach Osób Boskich w łonie Trójcy św. Autor wykazuje, jak rozpaczliwy był stan społeczności małżeńskiej w dziejach narodów przed przyjściem Chrystusa (ignorancja i poządlliwość, poligamia i rozwody, perwersje seksualne). Chrześcijaństwo nadało tej instytucji wysoki ideał świętości i sprawiło, że stała się ona wyrazem związku Chrystusa i Kościoła. W tzw. *Wnioskach doktrynalnych* autor stara się teologię małżeństwa ująć w płaszczyźnie posłannictwa ewangelicznego. Wartość publikacji podnosi dość obszerna bibliografia oraz indeks nazwisk przytaczanych w tym dziele.

Heinrich Klomps, *Ehemoral und Jansenismus*, Köln 1964, J.P. Bachem Verlag, s. 227.

Moralna ocena problemów współżycia małżeńskiego ze względu na uwarunkowania historyczne daleka jest od jednoznaczności. Wiadomo, że specyficzny punkt widzenia jansenizmu na problemy celów małżeńskich odznaczał się przesadnym rygoryzmem moralnym. H. Klomps podejmując próbę przewyciężenia tej postawy zmierza do uchronienia teologii moralnej przed absolutyzowaniem sfery seksualnej. W oparciu o znajomość historii moralności małżeńskiej pragnie on doprowadzić do pewnych korektur dzisiejszego nauczania. Sferę seksualną — jego zdaniem — należy zintegrować z życiem, które jest darem Chrystusa. Autor nie przeczy, że mimo możliwości poznania wymagań, jakie zawarte są w ludzkiej naturze, człowiek w dziedzinie problemów seksualnych niełatwo dochodzi do obiektywnych pewników. Dowodzą tego różnice w ocenie tego, co dozwolone, a co zakazane w tej dziedzinie i to zarówno wśród moralistów wczesnego chrześcijaństwa, okresu patrystycznego, średniowiecznej scholastyki, wczesnego renesansu, jak i epoki współczesnej. Kierunek jansenistyczny (L. Neesen, H. von St. Ignatius, L. Habert, N. Aleksander, F. Genet) w swej nauce o dobrach małżeńskich — według H. Klompsa — związany jest z nauką augustyńską, która wyrastając ze spiritualistycznej koncepcji człowieka starała się ustalić w pozyciu małżeńskim wartości równoważne, które usprawiedliwiałyby aktywizację sfery płciowej i związaną z tym seksualną przyjemność. Nauka ta, zdaniem autora, nie odpowiadała obiektywnie celowościowej strukturze sfery płciowej i małżeństwa. Podobnie św. Tomasz — będąc związany w odniesieniu do

sfery seksualnej z arystotelesowskim pesymizmem etycznym i pojęciem natury przejętym od Ulpiana — trzyma się również tezy, że subiektywne powody pożycia małżeńskiego muszą odpowiadać ściśle obiektywnym celom małżeńskim. Autorzy 16 i 17 wieku pragnąc pokonać rygoryzm Ojców Kościoła i scholastyków postulowali aprobatę współżycia małżeńskiego z motywu miłości, nie mogli się jednak jeszcze oderwać od zasady *copula per se apta ad generationem*. Mamy jednak u nich próbę kształtowania pozytywnego etosu małżeńskiego. Dyskusja lat trzydziestych naszego stulecia na nowo podjęła zagadnienie sensu całościowego sfery seksualnej i małżeństwa. Autor przytacza tu opinie J. Fuchsa, W. Schöllgena, H. Domsa, pap. Piusa XI (*Casti Conubii*). Dzieło H. Klompsa doskonale analizuje etyczne założenia jansenizmu w kwestii małżeńskiej i ich wpływ w historii omawianego zagadnienia.

John Rock, *Geburtenkontrolle. Vorschläge eines katholischen Arztes*, Olten u. Freiburg im Breisgau 1964, Walter Verlag, s. 212. Tłum. polskie: *Czas nadszedł. O położenie kresu walce o regulację urodzeń. Propozycje lekarza katolika*, tłum. T. Różniatowski, Warszawa 1966, Państw. Zakład Wydawnictw Lekarskich, s. 164.

Czy para małżonków może planować liczbę swoich dzieci? Jeśli tak, to jakie środki w tym celu stosowane są dozwolone? Zagadnienie to wkraczające w dziedzinę osobową dotyka podstaw religijnych, moralnych i społecznych. Jawi się ono w naszych czasach w całej swej ostrości. John Rock — uważając się za lekarza katolika włącza się w nurt kontrowersji na temat planowania rodziny postulując taką politykę społecznej tolerancji, która by usunęła wiele urazów i animozji. Pomocą w tym mają być — według opinii autora — szerokie badania medyczne, które doprowadziłyby do obalenia istniejących obecnie różnic na temat metod regulacji poczęć. Jako ginekolog na uniwersytecie w Harvard, J. Rock podejmuje badania nad fizjologią płodności, koncentrując się na wytworzeniu doustnego środka zapobiegającego poczęciu. Jego zdaniem uzyskany syntetycznie hormon progesteron nie wywołuje szkodliwych skutków ubocznych. W intensyfikacji badań na tym polu mógłby tkwić klucz do rozwiązania aktualnej sytuacji konfliktowej. Autor wzywa teologów, aby ze swej strony podjęli trud sprawdzenia ustalonych norm odnośnie do kontroli urodzeń. J. Rock nie chce być jednostronny. Spór o regulację poczęć przedstawia szczegółowo w perspektywie historycznej, medycznej i teologicznej. Oddaje on sprawiedliwość każdej ze stron antagonistycznych, przyznając, że pozostają między nimi istotne różnice. Wartość dzieła polega na podkreśleniu wagi zagadnienia i uwydatnieniu odpowiedzialności naukowców i wierzących chrześcijan. Po ogłoszeniu encykliki pap. Pawła VI *Humanae vitae* stawiane przezeń niektóre znaki zapytania doczekały się częściowo odpowiedzi.

Michael John Buckley, *Homosexualität und Moral. Ein aktuelles Problem für Erziehung und Seelsorge*, Düsseldorf 1964, Patmos Verlag., s. 231.

Dzieło to powstało na kanwie nie zawsze rzeczowych dyskusji powstałych w związku z reformą prawa karnego w Niemczech. Problem dotyczył homoseksualizmu. Zajęcie stanowiska z katolickiego punktu widzenia stało się nagłą potrzebą. Powstało więc dzieło poważne, obszerne, sprawdzone zarówno medycznie, jak i duszpastersko. Słynny moralista z Bonn Werner Schöllgen stwierdza, że dzieło M. J. Buckley'a w stosunku do dotychczasowych podręczników nauki moralnej, analizujących aktualne grzechy i parających się kazuistyczną rubrycystyką, stanowi wielki postęp. Istotnie największą uwagę autor poświęca teoriom o powstaniu dyspozycji homoseksualnej. Szczegółowe i pewne poznanie organicznych, psychicznych

i środowiskowych danych w odniesieniu do takich ludzi powinno doprowadzić wychowawców i duszpasterzy do moralnie odpowiedzialnej oceny tego stanu i stworzyć możliwości kierownictwa. Analiza J.M. Buckley'a pozwoliła stwierdzić, że homoseksualizm nie jest chorobą. Nie sprawdziła się ani teoria chromosomów, ani teoria hormonów. Nie jest prawdą, mówi autor, że dyspozycję homoseksualną determinują czynniki dziedziczne lub właściwa mu konstytucja fizyczna. „Terapeutyczne wysiłki” w przeszłości utwierdzały homoseksualistów w przekonaniu, że ich zбочenie jest silniejsze od nich. Współczesna medycyna stosuje środki pozytywne i próbuje doprowadzić daną jednostkę do normalnego życia heteroseksualnego. Człowiek taki może być normalny i nie może uchylić się od odpowiedzialności za początek tej aberracji i rodzaj działań, jakie przejawia. Ale tam, gdzie istnieje odpowiedzialność, istnieje też nadzieja. Nie mają więc racji — zdaniem autora — ci, którzy w imię „warunków kondycyjnych” danej jednostki wymagają od Kościoła adaptacji swych zasad do „nowej wiedzy”. Religia pozostanie nadal jednym z najskuteczniejszych czynników w procesie normalizacji takiego człowieka. Łaska Boża pozwoli odnaleźć mu swoje miejsce w chrześcijańskim społeczeństwie. Tezy J.M. Buckley'a pogłębione zostały przez posłowie edytorce prof. dr Edeltrud Meistermann-Seeger z Kolonii podające wyniki osiągnięć socjologii i praktycznej psychoanalizy.

Leonard M. Weber, *Mysterium magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit*, Freiburg 1964, Herder Verlag, s. 125.

Znane wydawnictwo Herdera jako 19 tom serii „Quaestiones disputatae”, redagowane przez K. Rahnera i H. Schliera — opublikowało dzieło L.M. Webera poświęcone aktualnej dyskusji w Kościele na temat małżeństwa, płci i dziewictwa. Część I omawia naturę małżeństwa, cz. II podkreśla chrześcijańską afirmację sfery seksualnej, cz. III rozprawia o beżeństwie i dziewictwie. Podstawowym założeniem tego tomu to tendencja do wyjaśnienia istniejących norm moralności małżeńskiej w świetle Pisma św. i świadectwa Kościoła. Traktowanie o tych normach musi cechować postawa otwarta. Rzetelnego przemyślenia wymaga pojęcie natury małżeństwa wraz z całym kompleksem zagadnień z tym pojęciem związanych. W cz. II autor daje historyczno-problemowy przegląd zagadnienia sfery seksualnej i wyjaśnia sens chrześcijańskiej jej afirmacji. Współczesne formy beżeństwa i dziewictwa powinny być włączone w orbitę motywacji chrześcijańskiej. Jest to zagadnienie cz. III omawianego dzieła. Zagadnienie to rozpatruje autor nie tylko w aspekcie grożących niebezpieczeństw oraz klimacie pewnej negacji, ale ukazuje pozytywną szansę tego stanu jako dar Boży i zadanie człowieka.

*Marriage et célibat*, Paris 1965, Les Éditions du Cerf, s. 288.

Publikacja jest owocem III Międzynarodowego Kongresu Katolickiego Stowarzyszenia Studiów Medyczno-psychologicznych. Jako praca zbiorowa, mimo formalnej jednolitości, stanowi pod względem treściowym konglomerat najrozmaitszych zagadnień, z których każde wyraża jakiś aspekt tematu, który był przedmiotem obrad kongresu. Mamy więc w części I podkreślone teologiczne znaczenie zarówno związku małżeńskiego, jak i sakralnego celibatu (Xavier Léon-Dufour). W cz. II Noël Mailloux analizuje pojęcie seksualizmu ludzkiego i czystości. Na temat formacji tej cnoty wypowiada się S. Katarzyna Porro. Udoskonalenie człowieka zarówno w małżeństwie, jak i w celibacie dzięki tej cnotce uwydatnia Leonardo Ancona. Część III to referaty psychologów i psychoanalityków, którzy starają się zgłębić sytuacje neurotyczne, jakie zaistnieć mogą w mał-

żeństwie. Jest więc tu mowa o konfliktach neurotycznych (Juan-José Lopez-Ibor), o psychozach małżeńskich (J.M. Sutter i Y. Pélicier), o roli psychoanalizy w trudnościach (André Lussier), o konflikcie w małżeństwie i separacji wskutek dysharmonii seksualnej, niezgodności charakteru i faktu posiadania dziecka, które ogniskuje w sobie konflikty wewnątrzmałżeńskie (Pr. Bergouignan). Cz. IV omawia kwestię przygotowania do małżeństwa pod względem duszpasterskim, fizjologicznym, psychicznym. Ciekawa jest introdukcja kliniczna Teofila Kammerera omawiająca problem homoseksualizmu w małżeństwie w zestawieniu z celibatem. Uczestnicy kongresu zwrócili uwagę również na mało opracowane zagadnienie samotności niedobrowolnej; wskutek wdowieństwa (Pierre de Loch) i splotu okoliczności życiowych (François Monnoyer de Galland). Cz. VI zajmuje się zagadnieniem rozpoznawania powołań od strony testu psychologicznego i reakcji, jaką ta metoda wywołuje (H. Duchêne, P. Bailly-Salin, François Marchand). Ciekawa jest też na końcu przytoczona dyskusja uczestników kongresu nad przedłożonymi tezami. Walor publikacji polega na ukazaniu zagadnienia od strony medycznej i psychologicznej.

W. van der Marck OP, *Liebe und Fruchtbarkeit. Aktuelle Fragen der Geburtenregelung*, Freiburg 1965, Herder Verlag, s. 94.

Dziełko to po raz pierwszy pojawiło się jako oryginał w Holandii w r. 1964. Podejmuje na nowo szeroko omawiany problem regulacji poczęć. Naukowe wyniki w tej dziedzinie wzbudzają zainteresowanie. Bezpośrednim przedmiotem tego zainteresowania jest doustna pigułka antykoncepcyjna. Chodzi nie tylko o jej medyczną, przyrodniczą wymowę, ale o moralne konsekwencje tego faktu. Autor stawia sobie pytanie, czy jest w ogóle rzeczą dozwoloną, dobrą lub naganną ingerować w fizjologiczne procesy ludzkiego porządku seksualnego, który dotąd ujmowany był jako oczywisty, nienaruszalny „fakt naturalny” i dar Boga. Wobec wyników badań medycznych ta oczywista nienaruszalność została podważona. Autor nie widzi w sytuacji, jaka aktualnie istnieje, pełnej, zadowalającej odpowiedzi ani w aspekcie fizjologicznym, ani też moralnym. Dzieło W. van der Marcka przechodzi od analizy rozwoju problemu ostatnich 12 lat do merytorycznego potraktowania miłości i płodności ludzkiej. Mamy więc tu kontrowersje na temat stosowania hesperydynu i preparatów progestogennych, krytykę moralną nie zawsze jednoznaczną. Poddano tu też analizie okresową wstrzeźmliwość; onanię, sterylizację oceniono negatywnie. Autor stwierdzając, że w nauczaniu Kościoła nie nastąpiła żadna zmiana, podkreśla równocześnie rolę miłości jako czynnika integrującego i udoskonalającego związek małżeński. W sytuacjach trudnych decyzji gwarancją poprawności pozostaje jedynie rzeczywiste ludzkie dobro i miłość. Obiektywizm dobra i miłości oto domena nauki Kościoła, pozostałe rzeczy w tej dziedzinie zdaniem W. van der Marcka należy pozostawić małżonkom i lekarzom, kierującym się właściwym sumieniem i zdrową etyką zawodową.

J. E. Kerns, *Les chrétiens, le mariage et la sexualité*, Paris 1966, Les Éditions du Cerf, s. 380.

Nie ulega kwestii, że współcześni chrześcijanie wymagają pełniejszego rozwoju koncepcji i teologii pasterskiej małżeństwa. Chcą widzieć w tym elementy pomocne dla ich życia, oznaczone wyraźnie przez Sobór Watykański II. Temu żądaniu odpowiada po części dzieło J. E. Kernsa, które z angielskiego na j. francuski przetłumaczył Jacques Mignon. Studium pragnęło odpowiedzieć na dwa zasadnicze pytania: 1. czy małżeństwo w swym bosko-ludzkiej charakterze wymaga zmian?, 2. jaki istnieje związek



między duchowym wzrostem instytucji małżeńskiej a obojgiem partnerów małżeńskich? Dzieło nie daje na to pełnej odpowiedzi, ale ustala pewne fakty, które implikują treść takiej odpowiedzi. Autor całość rozprawy zawarł w 3 częściach tytułowanych biblijnie: Cz. I — „Jahwe powiedział”, cz. II — „Niedobrze być człowiekowi samemu”, Cz. III — „Uczyńmy mu pomoc jemu podobną”. Najpierw więc J. E. Kerns ujawnia głęboki rys Bożego zamierzenia w instytucji małżeńskiej, niezależnie od utrzymujących się w ciągu historii poglądów rozpiętych między pruderią a śmiałością seksualną. Jakkolwiek zaistniał grzech pierworodny, małżeństwo nie jest koncesją na rzecz ludzkiej słabości. Dostrzeganie w instynkcie seksualnym tylko źródła rozkoszy dyskryminuje zarówno liberałów, jak i fałszywie skromnych. Wzajemna inklinacja kobiety i mężczyzny stanowi integralną część ludzkiej natury stworzonej przez Boga. Jeżeli droga małżeńskiego życia jest drogą Bożą, nie wyklucza w obecnej historii zbawczej drogi sakralnego dziewictwa, które wyrzeka się szansy towarzysza życia, aby swój czas, talent, całą istotę bardziej integralnie oddać w służbę Chrystusa i Jego Kościoła. Chrystus jednak w małżeństwie zawarł również dar tej miłości dla małżonków. Stąd małżeństwo wcale nie jest pokusą, postawioną człowiekowi na drodze jego życia, ale podobnie jak kapłaństwo, jest wezwaniem, którego nie można sobie samemu udzielić, ale trzeba je otrzymać. Stąd też małżeństwo otrzymuje od Boga zarówno ideał, jak i środki udoskonalenia. Dzieło to stanowi cenną pomoc tak dla wiernych, jak i dla duszpasterzy.

*Aux sources de la morale conjugale*, pr. zbior. Coll. „Réponses chrétiennes” Gembloux — Paris 1967, J. Duculot, P. Lethielleux, s. 174.

W ostatnich czasach Kościół coraz bardziej domaga się od swoich wiernych postawy odpowiedzialnej w działaniu i angażowaniu w decyzjach swego osobistego sumienia. Grupa profesorów zajmujących się zagadnieniem moralności małżeńskiej w pracy, na którą złożyły się ich rozprawy, pragnie dostarczyć pewnej informacji w tej dziedzinie zarówno kapłanom, jak i świeckim. Ich analizy sięgają do licznych źródeł: Pisma św., kultury, psychologii, aksjologii, dokumentów papieskich i soborowych. Książka nie tyle dostarcza szczegółowej nauki moralnej, ile raczej metody. J. Giblet w oparciu o synoptyków pragnie wydobyć orientacyjne linie moralności nowotestamentalnej. Chodzi mu o podkreślenie waloru nauki Chrystusa dla moralności Kościoła, jej struktury i funkcji. J. Etienne zajmuje się naturą ludzką jako kryterium moralności, zwłaszcza w zakresie etyki małżeńskiej. J. Landière próbuje określić relację między moralnością a środowiskiem, oznaczyć warunki socjologiczne i psychologiczne postaw moralnych. R. P. Holemans stara się ukazać sposób, w jaki autentyczne dojrzewanie ludzkiego psychizmu doprowadza osobę ludzką do zdrowej autonomii moralnej. Zagadnienia moralności fundamentalnej kończy artykuł J. Pirlota, który bada różne płaszczyzny, w jakich powstają konflikty wartości i jak próbuje je rozwiązać moralność dynamiczna. Dzieło zamykają dwa artykuły na temat moralności małżeńskiej. L. Janssens na kanwie poszukiwań i dyskusji próbuje określić ewolucję w poglądzie na moralność małżeńską i ustalić pogłębiającą się świadomość Kościoła w tej mierze. Ph. Delhaye wychodząc z założeń Soboru Watykańskiego II podaje aktualne spojrzenie na rolę wspólnoty małżeńskiej i jej nowe perspektywy.

K. Imieliński, *Życie seksualne*, Warszawa 1967, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, s. 264.

Wydaje się rzeczą słuszną i właściwą zasygnalizować pozycję, która na polskim rynku książkowym doczekała się już drugiego wydania. Autor

obszernie omawia szereg aspektów życia seksualnego z medycznego punktu widzenia. Osią jego rozważań jest podanie treści związanych z psychohigieną życia seksualnego młodzieży, wspólnoty małżeńskiej, okresu przedstarczego i starczego. Dzieło zamyka omówienie niektórych wybranych zagadnień psychohigieny życia seksualnego, np. seksualizm a wstrzemięźliwość płciowa, rola sportu, problem alkoholizmu, antykoncepcji, płodności, zjawisk chorobowych i zbrodni. Z książki przebija rzetelna troska autora o nadanie życiu seksualnemu poważnego, humanistycznego wyrazu. Bardzo silnie podkreślony jest postulat zachowania osobistej kultury i godności osobowej we wzajemnym odniesieniu się partnerów. Dr K. Imieliński ma rację, gdy twierdzi, że w zasięgu ludzkiej możliwości spoczywa konstruktywne kształtowanie popędu seksualnego. Jest to zagadnienie na wskroś wychowawcze, etyczne i społeczne. Obiektywna wiedza w tym względzie bez wątpienia pomaga formować postawy i zachowania człowieka. Autor podnosi konieczność wypracowania współczesnej etyki seksualnej (s. 13). Czy jednak można ją stworzyć bez uwzględnienia integralnej koncepcji człowieka? Czy zsumowanie i udostępnienie jedynie pewników scjentystycznych nie jest zbyt słabe, by spowodować prawidłowość etyczną działań w tej dziedzinie? Kto wie, czy nie grozi tu błąd skracający, że wiedza utożsamia się z moralnością. Prawdopodobnie jednak autor nie zamierzał ustalać wskazań etycznych w swej książce. Pytania, jakie się tu pojawiają, wskazują tylko na dodatkowe aspekty tego zagadnienia, wymagające jednak bezsprzecznie uzupełnienia. To jednak, co autor czytelnikowi udostępnił, w swoim wymiarze posiada dużą wartość.

Ks. Seweryn Rosik, Lublin

## 2. Wokół encykliki „*Humanae vitae*”

Dnia 25 lipca 1968 r. papież Paweł VI ogłosił encyklikę *Humanae vitae* (HV) w sprawie regulacji urodzin. Była ona już od dawna zapowiadana. Opracowanie jej było poprzedzone ożywioną dyskusją wśród teologów oraz pracą specjalnej komisji. Fakt ogłoszenia HV zasadniczo nie był dla nikogo zaskoczeniem, oczekiwano jej, nalegano na papieża, by zajął stanowisko wobec palącego problemu regulacji urodzin. Było to jednak oczekiwanie zorientowane ku modyfikacji tradycyjnej nauki Kościoła w tym zakresie, oczekiwanie „ukierunkowane” dyskusją teologów, ujawnieniem rozbieżności zdań w łonie komisji papieskiej, a przede wszystkim tolerancją duszpasterską. Dlatego też HV była dużym zaskoczeniem i wywołała szeroki i różnorodny rezonans. Spotkała się z jednej strony z przyjęciem aprobującym negatywne stanowisko papieża wobec sztucznej regulacji urodzin, z drugiej jednak strony wywołała sprzeciw o światowym zasięgu nie tylko wśród katolików, ale także ze strony niekatolików. Także wielu teologów ustosunkowało się do tej encykliki. Wymagała tego potrzeba chwili ze względu na dezorientację powstałą na skutek rozbieżności między orzeczeniem papieskim a nauczaniem niektórych biskupów i teologów. Opinie teologów są także podzielone. Poniżej zostaną zreferowane trzy wypowiedzi czołowych współczesnych teologów: K. Rahnera, B. Häringa i D. v. Hildebranda.

K. Rahner zajął stanowisko wobec encykliki w artykule *Zur Enzyklika Humanae vitae*, *Stimmen der Zeit* 182 (1968) 193—210. Zasadniczo zajmuje się w nim sytuacją, jaka wytworzyła się po ogłoszeniu HV, a mianowicie faktem oporów, z jakimi spotkała się ona wewnątrz Kościoła katolickiego. Dynamika, spontaniczność, ostentacyjność i rozmiary tego

faktu przemawiają jego zdaniem za rozpatrzeniem go jako problemu teologicznego. Najpierw jednak wyłącza poza nawias tak zakreślonego problemu te twierdzenia HV, które stanowią założenia w nauczaniu papieskim. Czyni to autor nie tylko ze względów metodycznych, lecz chyba także dla ich zasygnalizowania. Przykładowo wylicza kilka takich zagadnień, m. in. dotyczących prawa naturalnego, kontrowersyjnych dla współczesnej teologii katolickiej, aby wyrazić życzenie, by teza papieska była lepiej uargumentowana. Wszak nawet po ogłoszeniu encykliki nie chodzi o normę moralną z Objawienia Bożego, lecz o zasadę prawa naturalnego. Mimo respektu dla tego dokumentu papieskiego autor zmuszony jest powiedzieć, że wobec tych zagadnień zajęto określone stanowisko, które we wcześniejszym nauczaniu Kościoła miało charakter raczej deklaracyjny niż wyjaśniający.

W związku z postawionym przez siebie problemem Rahn er stwierdza, że encyklika nie jest nieomylnym orzeczeniem papieskim *ex cathedra*. Jest ona wprawdzie wyrazem autentycznego nauczania Kościoła, dotyczy jednak doktryny, która może ulec modyfikacji (*doctrina reformabilis*). Na pytanie, jaki jest normatywny charakter takiego nauczania, autor odpowiada w oparciu o opublikowane pouczenie biskupów niemieckich. Jakkolwiek tego rodzaju orzeczenia nie mają charakteru nieomylnego, to jednak każdy katolik musi brać je pod uwagę celem stwierdzenia, czy jego osobiste zapatrywanie jest tylko subiektywną opinią, czy też uzasadnionym przekonaniem. Tylko w ostatnim przypadku mógłby podjąć decyzję niezastosowania się do podanej dyrektywy. Nie znaczy to jednak, że tak wyłożoną doktrynę należy zreformować lub uznać za faktycznie błędną.

Zakładając słuszność oceny papieskiej nie bez znaczenia dla normatywnego charakteru encykliki będzie rozpatrywanie jej także od strony treściowej. Dla autora treść normy papieskiej nie jest całkiem jednoznaczna. Uważa on, że można ją uznać za normę docelową, której treść faktycznie poznaje się dopiero w przyszłości jako konkretne, rzeczywiste zobowiązanie moralne. Wolno zatem, a nawet trzeba przyjąć, że norma papieska jest normą docelową, która oznacza już dla wielu katolików o sumieniu dobrze urobionym bezpośrednie, aktualne zobowiązanie, lecz nie dla ogółu ludzi. Katolicka teologia moralna bowiem zawsze przyjmowała możliwość zaistnienia sumienia niepokonalnie błędnego w odniesieniu do zbiorowej świadomości moralnej. Taka sytuacja może zachodzić obecnie w Kościele i dlatego nieprzestrzeganie normy papieskiej nie można kwalifikować jako subiektywnie ciężką winę. Z psychologicznego punktu widzenia mogą zaistnieć trudności w przyjęciu formalnego autorytetu Magisterium Kościoła, teoretycznie uznawanego, w naszym przypadku — mimo uznania obiektywnej słuszności normy papieskiej. Istnieją psychologicznie umotywowane zarzuty przeciw papieskiej normie, które wprawdzie nie dowodzą tezy przeciwnej od papieskiej, jednak w płaszczyźnie psychologicznej mogą doprowadzić sumienia katolików do przekonania, że papieska norma jest niesłuszna. Dowodzą tego fakty w postaci licznych protestów. Autor wylicza niektóre z tych racji psychologicznych. W takiej sytuacji nieprzestrzegania normy papieskiej ocena teologiczna musi uwzględnić w wielu przypadkach „dobrą wiarę” u ludzi. Możliwość zaistnienia „dobrej wiary”, sumienia niepokonalnie błędnego u ludzi, zakłada się z samej istoty tego rodzaju nauczania, jakim jest encyklika HV. Potwierdzają to biskupi niemieccy.

K. Rahn er ponadto podaje kilka praktycznych wskazówek dla duszpasterzy w ich pracy na ambonie i w konfesjonale. Jako głosiciele mają poważny obowiązek wykładania chrześcijańskiej nauki moralnej na temat małżeństwa. W tym nauczaniu mają zachować pozytywną postawę względem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Uczciwie i rzetelnie mają wskazywać wiernym na wagę i znaczenie papieskiego orzeczenia. Nie mogą

jednak tak postępować względem nich, jakoby papieskie orzeczenie było *irreformabile* i niedostosowanie się do niego implikowało zaprzeczenie Magisterium Kościoła, a w konsekwencji było równoznaczne z odejściem od Kościoła. Nie powinni dopuścić do takiej sytuacji, jakoby jedyną kwestią w dzisiejszej moralności małżeńskiej była sprawa „pigułki”. Zasadniczo należy liczyć się z możliwością spotkania takiego sumienia, które uzna niegodziwość używania „pigułki”. Z uwagi na „autentyczność” papieskiego orzeczenia duszpasterze nie mają oczywiście żadnego prawa „korygowania” takich sumień. Muszą jednak przyjąć, że u wielu wiernych wystąpi rzeczywiście „dobra wiara”, wskutek której niezachowanie normy papieskiej będzie niezawinione. W większości przypadków w konsekwencji mogą duszpasterze rezygnować z wysiłków „burzenia” stwierdzonej lub zakładanej „dobrej wiary” u penitenta. Na spowiedniku ciąży obowiązek pytania tylko wówczas, gdy stwierdzi na podstawie pozytywnych oznak, że używanie pigułki jest przemilczane wbrew subiektywnie „lepszemu” sumieniu penitenta.

Katolicycy małżonkowie natomiast, gdy po dojrzałym zbadaniu sumienia dochodzą do przekonania odbiegającego od papieskiej normy i tak postępują w życiu małżeńskim, zachowując ogólnochrześcijańskie zasady moralności małżeńskiej, nie muszą sobie poczytywać tego jako subiektywną winę. Gdy ukształtują oni swoje sumienia w duchu miłości i zaufania do Kościoła, to zasadniczo nie mają obowiązku ze swej strony przedkładać sądu swego sumienia w tej sprawie na nowo przy każdorazowym przyjmowaniu sakramentu pokuty.

Z powyższych zatem wyjaśnień autora wynika, że istnieje niemało zasad wskazujących, jak w rozważanej sprawie winno zachować się sumienie poszczególnego katolika, lecz w konkretnym przypadku owe zasady nie uwalniają go od obowiązku osobistego decydowania i odpowiadania przed Bogiem.

Ten sam styl myślenia reprezentuje B. Häring (*Brennpunkt Ehe* oraz *Krise um Humanae vitae*, Bergen-Enkheim 1968; por. także *Erstes Echo auf Humanae vitae*, wyd. F. Oertel, Essen 1968, 29—31). Przypomina on najpierw, że encyklika pokrywa się dokładnie z *modi*, które papież przesłał w ostatniej chwili do komisji soborowej. Komisja jednak, jak i przeważająca opinia ojców soborowych była zdania, że podstawowy tekst (KDK o małżeństwie) musiałby ulec całkowitej zmianie. Ten swój punkt widzenia przedstawił obecnie w encyklice własnym najwyższym autorytetem, jakkolwiek nie w nieomylnym akcie swego nauczycielskiego urzędu. Dlatego Häring uważa, że trudno pogodzić sposób myślenia i mówienia soboru (KDK nr 47—52) z argumentacją encykliki, tym bardziej że ostatecznie sam papież podpisał konstytucję soborową. Ponadto autor jako członek specjalnej komisji papieskiej dla spraw regulacji urodzin podkreśla, że komisja ta w swej przeważającej części doszła do odmiennych wyników, które odrzuca encyklika, jednak nie obalając argumentów Komisji. Ponieważ zaś chodzi o naturalne prawo moralne, to przede wszystkim liczą się argumenty, ich siła dowodowa. Muszą one być przekonujące, gdyż naturalne prawo moralne zakłada, że poznanie etyczne opiera się na ludzkim doświadczeniu i jest ogólnie dostępne. Autor obawia się, że papież jest zbyt optymistycznie usposobiony spodziewając się, że współczesny człowiek jest zdolny do przyjęcia linii rozumowania przedstawionej w encyklice HV.

Z uwagi na zaskoczenie i negatywną reakcję ze strony wielu katolików uspokajająco stwierdza, że z punktu widzenia formalnego HV nie musi być ostatnim słowem Kościoła i że niemożność przyjęcia sposobu myślenia papieża przez niektórych, bynajmniej nie zmusza do opuszczenia Kościoła.

Rozważana kwestia, jego zdaniem, jest nadal otwarta, i zarówno Nauczycielski Urząd Kościoła, jak i teologia jest „w drodze” do jej rozwiązania.

Na pytanie, czy encyklika HV obowiązuje wszystkich katolików w sumieniu, autor odpowiada za papieżem zasadniczo twierdząco. Jest jednak przekonany, że papież nie chce kwestionować ogólnych zasad dotyczących sumienia (por. KDK nr 13). Dlatego bardziej szczegółowa odpowiedź na to pytanie będzie następująca: 1. Ci, którzy potrafią rzetelnym sumieniem przyjąć normę papieską, muszą też tak postąpić i przyjąć ją z wszystkimi konsekwencjami. 2. Ci, którzy mają wątpliwości co do możliwości przyjęcia encykliki, muszą ją gruntownie studiować i zatroszczyć się skądinąd o dalsze informacje, aby uzyskać jasny sąd sumienia. W międzyczasie są zobowiązani do zachowania normy papieskiej. 3. Ci zaś, którzy nie potrafią przyjąć z uczciwym sumieniem nauki encykliki, mogą postępować zgodnie ze swoim przekonaniem ugruntowanym wiedzą specjalistów. Małżonkowie, którzy z poważnych racji i z uczciwym sumieniem stosują odpowiedzialne metody regulacji urodzin, w ich przekonaniu najstosowniejsze z możliwych (oczywiście wykluczając spędzenie płodu), mogą to czynić bez zaciągnięcia winy. 4. Kapłani powinni niedwuznacznie pouczyć wiernych o nauce papieża, co jednak wcale nie znaczy, że muszą określić encyklikę jako ostatnie słowo Kościoła.

Z powyższych relacji widać, że zarówno K. Rahner, jak i B. Häring nie podejmują merytorycznej dyskusji na temat encykliki HV, zasadniczo interesuje ich problem obowiązywalności zawartej w niej nauki, zakładając słuszność normy papieskiej. Dietrich v. Hildebrand natomiast uznaje tezę papieską za absolutnie pewną i nieodwołalną. Swoje stanowisko w sprawie encykliki przedstawił w pracy *Die Enzyklika „Humanae vitae” — ein Zeichen des Widerspruchs*, Regensburg 1968, s. 40. Autor powołuje się na swój dotychczasowy dorobek pisarski, by od samego początku czytelnik był przekonany o jego kompetencjach. Oto niektóre tytuły: *Christliche Ethik, Wahre Sittlichkeit und Situationsethik, Reinheit und Jungfräulichkeit*. Szczególnie informujące jest ostatnie jego dzieło *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, ostro piętnujące nowatorskie tendencje w odnowie soborowej. Z tą samą surowością występuje przeciw tym, którzy krytycznie zareagowali na encyklikę HV. Nieco pobłażliwszy jest dla małżonków, zasadniczo wierzących lecz rozczarowanych, ponieważ zostali przez duszpasterzy wprowadzeni w błąd na temat godności używania „pigułki”, gdy istnieją poważne racje. Autor wyraża nadzieję, że poznanie przez małżonków moralnej złości sztucznej regulacji poczęć mimo konieczności poniesienia ofiary, łatwiej pozwoli im uniknąć grzechu. Dodaje jednak, że dla wierzącego katolika winno wystarczyć to, że Kościół zabrania tak postępować, ponieważ posłuszeństwo wobec przykazania Bożego nie jest uzależnione od tego, czy go się rozumie, czy też nie rozumie. Niezwykle ostro potępia autor krytyczną reakcję księży, którą nazywa buntem umotywowanym ogólnym amoralizmem i resentymem wobec Kościoła i jego Magisterium. Dla nich encyklika ma stanowić okazję, by podkopać szacunek do Ojca św. i wiarę w Nauczycielski Urząd Kościoła u tych wiernych, którzy dotychczas potrafili się przeciwstawić truciznie sekularyzacji.

Naukę encykliki pragnie autor przedstawić w oparciu o sens i wartość małżeństwa, na tle ścisłego związku między miłością małżeńską a prokreacją. Autor uważa siebie za prekursora soborowej koncepcji małżeństwa i aktu małżeńskiego, będącego wyrazem i dopełnieniem związku miłości, a nie tylko środkiem dla prokreacji. Z powodu takiego ujęcia istoty małżeństwa posądzono go o to, że jest zwolennikiem sztucznej regulacji urodzin. Podobnie dzisiaj nie można powołać się na naukę soboru dla usprawiedliwienia takiej regulacji. Dowartościowanie przez sobór sensu mał-

żeństwa w żadnym przypadku nie pomniejsza niegodziwości antykoncepcji, ani też nie zacierą różnicy między sztuczną a naturalną regulacją urodzin. Dla uwierzytelnienia tej tezy autor przedstawia poprawną koncepcję miłości między mężczyzną a kobietą, cechy tej miłości oraz służebną funkcję względem niej sfery seksualnej. Na tym tle wyraźnie widać, na czym polega błąd wyizolowania sfery seksualnej i potraktowanie jej tylko jako instynktu. Błąd ten pociąga poważne konsekwencje w sprawie regulacji urodzin. Tu tkwią, zdaniem autora, rzeczywiste podstawy grzeszności sztucznej regulacji urodzin. Grzech ten polega na przypisywaniu sobie prawa do rozerwania związku między miłością urzeczywistnioną w małżeństwie a możliwością poczęcia. To, co Bóg złączył, człowiek usiłuje rozłączyć. Jest to grzech braku bojaźni Bożej, polegający na zakwestionowaniu własnej pozycji stworzenia, jakoby człowiek był panem samego siebie. Jest to ten sam korzeń grzechowy, z którego wyrastają takie czyny jak samobójstwo i eutanazja. W płodnym bowiem akcie małżeńskim biorą udział małżonkowie w stwórczym działaniu Boga, wobec którego pełnią funkcję służebną. Z tej to racji — współdziałania z Bogiem przy poczęciu, człowiekowi nie wolno aktu małżeńskiego, prowadzącego do poczęcia, pozbawić stwórczej ingerencji Boga. Byłoby to desakralizacją aktu małżeńskiego. Dopełnienie takiego aktu byłoby sprzeczne z porządkiem odpowiadającym woli Bożej, a więc z porządkiem, jaki winien być zachowany. Grzeszny brak bojaźni Bożej przejawia się tylko w aktywnej interwencji człowieka. Akt małżeński zatem nie traci swego sensu i wartości wtedy, gdy małżonkowie wiedzą, że nie prowadzi do poczęcia. Ta wiedza małżonków, w przypadku stosowania metody wstrzemięźliwości okresowej, nie jest jeszcze wyrazem braku bojaźni Bożej. Bóg bowiem sam ograniczył związek między aktem małżeńskim a powstaniem życia do kilku zaledwie dni. Celem lepszego wydobycia różnicy między sztuczną a naturalną regulacją poczęć autor wyróżnia dwa pojęcia „natury”: w znaczeniu czysto faktycznego, biologicznego porządku stworzenia i w znaczeniu istoty czegoś, co posiada wielki sens i wartość. Pomieszanie tych dwóch znaczeń pojęcia „natury” utrudnia wielu ludziom poprawne rozumienie encykliki. Natomiast podział na naturę „dynamiczną” i „statyczną”, według Hildebranda, jest sloganem współczesnej filozofii o charakterze demagogicznym, apelującym do irracjonalnych emocji w polemice z encykliką.

Na zarzut, że współdziałanie w stwarzaniu nowego człowieka jest ze strony małżonków fizycznym aktem, biologicznym faktem, autor odpowiada, że należy zwrócić uwagę na głębokie powiązanie między biologiczną naturą a osobą. W żadnym przypadku bowiem nie wszystko jest biologiczną naturą, co zakłada i łączy się z biologiczną strukturą człowieka. Nawet wtedy, gdy poczęcie człowieka dokonuje się bez powinnościowego powiązania z miłością małżeńską, nie jest czysto biologicznym faktem. Fakt, że zachodzą czysto biologiczne prawa, które tworzą to powiązanie, nie może nas zwodzić, że podważenie tego powiązania jest tylko biologiczną ingerencją. Sztuczna zatem regulacja urodzin nie jest tylko biologiczną ingerencją, lecz jest zerwaniem tego związku, który jest dziełem Boga, między aktem małżeńskim a stwarzaniem człowieka.

Na koniec autor ustosunkował się do niektórych zarzutów ze strony przeciwników encykliki. Wcześniej już polemizował z zastrzeżeniami wysuniętymi pod adresem dopuszczalności naturalnej regulacji urodzin. Z uwagi na referowane wypowiedzi Rahnera i Häringa warto przytoczyć wyjaśnienie Hildebranda odnośnie do twierdzenia, że encyklika HV nie jest nieomylna. Dar nieomyślności, jego zdaniem, rozciąga się nie tylko na wyraźnie sformułowane dogmaty *ex cathedra*, lecz także na oficjalną naukę Kościoła. Powołuje się przy tym na *Konstytucję o Kościele* (3, 25), stwierdzając, że każdy katolik jest zobowiązany do zewnątrz-

nego i wewnętrznego posłuszeństwa wobec prawa interpretowanego przez Magisterium Kościoła. Ponieważ encyklika HV jest orzeczeniem autentycznego nauczania, dlatego każdy katolik jest zobowiązany do takiego posłuszeństwa, niezależnie od kwestii nieomyślności.

Autor nie zgadza się także z rozpowszechnioną opinią, że używanie „pigułki” należy pozostawić sumieniu poszczególnych ludzi. Takie rozumienie praw sumienia byłoby równoznaczne z prawem do samowoli. Znaczyłyby to, że w świetle Objawienia regulacja urodzin jest działaniem moralnie neutralnym. Zadaniem sumienia nie jest określenie tego, co jest dobre lub złe samo w sobie. Obiektywną normą dla niego jest Kościół nauczający. Rzeczywistym zadaniem sumienia w kwestii regulacji urodzin, zdaniem autora, jest zbadanie przy stosowaniu metody wstrzemięźliwości okresowej, czy istnieją wystarczająco poważne racje do unikania potomstwa. Ponadto sumienie musi zdecydować, czy przy stosowaniu pigułki w celach terapeutycznych nie jest ukryty motyw antykoncepcyjny. Poza tym sumienie ma tylko ostrzegać przed grzechem sztucznej regulacji urodzin, która jest obiektywnie zła sama w sobie. Prawdziwie sumienny i odpowiedzialny jest tylko ten, kto objawione prawo Boże, jednoznacznie określone przez Kościół przyjmuje pokornie i z wdzięcznością.

Dla Hildebranda nie jest rzeczą przypadkową, że papież krótko przed ogłoszeniem encykliki HV złożył uroczyste *Wyznanie wiary*, przypominając podstawowe prawdy chrześcijańskiego Objawienia. W świetle tego *Credo* zrozumiałe jest, że sztuczna regulacja urodzin jest buntem przeciw Bogu Stwórcy. Dlatego ci teologowie, księża i świeccy, którzy nie stoją jednoznacznie na gruncie ogłoszonego *Credo*, nie mogą kompetentnie wypowiadać się na temat encykliki HV. Każdy chrześcijanin jednak z wdzięcznością powinien przyjąć encyklikę, która umożliwia mu poznanie tego, czego Bóg od nas żąda i oczekuje w zakresie regulacji urodzin.

ks. Helmut Juros SDS, Warszawa

### 3. Najnowsze publikacje B. Häringa

#### a. Nowe wydanie *Das Gesetz Christi*

Na początku ubiegłego roku ukazało się ósme, na nowo opracowane, wydanie znanego trzytomowego dzieła B. Häringa, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*, München—Freiburg in Br. 1967, w wyd. Erich Wewel.

Tłumaczenia polskiego książki B. Häringa pt. *Nauka Chrystusa*, Poznań 1962—3, Pallotinum, dokonano z szóstego wydania oryginału. Od chwili ukazania się pierwszego wydania (1954) dzieło Häringa zdobyło sobie szeroką popularność i duże znaczenie. Przetłumaczono je dotąd na dziewięć języków, w tym na francuski, angielski, włoski, hiszpański, holenderski, portugalski i japoński.

W przedmowie do nowego wydania, autor zaznacza, że opracowywanie tekstu w świetle dokumentów i w duchu Soboru Watykańskiego II było dla niego w zasadzie potwierdzeniem jego dotychczasowej pracy teologicznej i zarazem zachętą, by swe wywody jeszcze bardziej zharmonizować ze wskazaniami soboru (t. I, s. 9).

Jeżeli pokrótce rozważy się postulaty, jakie sobór stawia przed teologią moralną, to wydaje się, że dzieło Häringa odpowiada w niemalym stopniu tym wymaganiom. Z wytycznych zawartych w *Dekrecie o formacji kapłańskiej* (nr 16) wynika, że teologia moralna ma być ukazaniem i roz-

winięciem Dobrej Nowiny o powołaniu wiernych w Chrystusie. Dlatego ośrodkiem teologii moralnej winien być Chrystus i nasze *esse in Christo*.

W dziele Häringa, zwłaszcza w tomie I gdzie mowa jest o zasadniczym pojęciu teologii moralnej, ten chrystocentryzm występuje wyraźnie. W aspekcie chrystocentrycznym zasadnicze pojęcie moralności chrześcijańskiej ukazuje się raczej jako powołanie, niż jako samo tylko prawo. Według myśli soboru teologia moralna powinna wskazywać wiernym „wzniosłość powołania chrześcijańskiego”, a zatem ma to być teologia moralna ujęta nie w system nakazów i zakazów; takie bowiem ujęcie prowadziłoby do niepersonalistycznej i minimalistycznej etyki. Teologia moralna Häringa wydaje się spełniać w pewnym stopniu ten postulat soboru, ponieważ stara się ona pokazać, że człowiek jest w Chrystusie osobiście powołany przez Boga osobowego. To powołanie jest przede wszystkim darem i łaską. Oczywiście, że zobowiązuje ono człowieka. Odpowiada on na nie w poczuciu „odpowiedzialności”. Powołanie to wyraża się w przykazaniach i nakazach. Akcent jednakże nie jest położony przede wszystkim na „obowiązku”, jaki nakłada litera prawa, lecz na płynącym z miłości oddaniu się całej osoby, na dążeniu do doskonałości. Moralność chrześcijańska, którą Häring wyraża w kategoriach powołania w Chrystusie charakteryzuje się dynamizmem, stałym nawracaniem się (*conversio continua*), stałym dążeniem do doskonałości, coraz lepszym pełnieniem woli Bożej.

Sobór mówiąc o spoczywającym na teologii moralnej obowiązku ukazywania wzniosłości powołania, pragnie zaznaczyć, że powinna ona przedstawiać naukę moralną, jako naprawdę radosną nowinę podobną do całej Ewangelii<sup>1</sup>. O. Häring pragnie właśnie pokazać życie chrześcijańskie jako życie z Radosnej Nowiny: „Podstawą chrześcijańskiego życia jest przede wszystkim chętnie w duchu wiary przyjęcie Dobrej Nowiny i ufne oddanie się Jezusowi Chrystusowi, który jest Słowem Ojca skierowanym do nas...” (tłum. pol., t. I, 13). „Wezwanie Chrystusa jest dla grzesznika doprawdy Dobrą Nowiną... Dlatego właśnie, że to wzywaniem łaski do nawrócenia jest wkraczającym z mocą Królestwem Bożym...” (*tamże*, t. I, 368).

Zadaniem teologii moralnej — według wytycznych soboru — jest wskazywać wiernym na „obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”. Sobór zatem wzywa do przewyciężenia indywidualistycznego ujmowania życia chrześcijańskiego w wykładzie teologii moralnej. Teologia moralna ma uczyć troski i odpowiedzialności „za życie świata”. Odpowiadając na swoje powołanie w Chrystusie chrześcijanin daje równocześnie świadectwo Chrystusowi w otaczającym go świecie. Ten obowiązek przynoszenia owoców za życie świata musi być spełniany w miłości.

Wreszcie dekret soborowy domaga się, aby wykład teologii moralnej miał charakter naukowy. Można było spotkać się z zarzutem, że teologia moralna Häringa jest mało naukowa, że „przeważa w niej materiał ascetyczny”, że „jest to raczej podręcznik kaznodziejski w stylu kaznodziejskim”<sup>2</sup>. Niepodobna w tej krótkiej recenzji omawiać postulat „naukowości” teologii moralnej<sup>3</sup>, ale wydaje się, że dzieło Häringa nie można stawiać zarzutu braku naukowości tylko dlatego, że odstąpił od języka abstrakcyjnego i jurydycznego, lub też dlatego, że nie pisał dla samych tylko spowiedników. Teologia moralna nie może podawać gotowych recept w postaci *Summae Confessariorum* i nie może być dostępna tylko dla wtajemniczonych<sup>4</sup>. Dzisiaj teologia moralna jako teologia życia chrześcijańskiego

<sup>1</sup> Por. J. Fuchs, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, 1967, 23.

<sup>2</sup> Ks. Wl. Wicher, *Ruch bibl. i liturg.* 17 (1964) 258—259.

<sup>3</sup> Por. J. Fuchs, *Moral und Moraltheologie*, dz. cyt., 46—57.

<sup>4</sup> Por. *tamże*, 41 nn.; B. O. Lottin, *Morale pour chrétiens et Morale pour confesseurs*, *Ephemerides Theol. Lovanienses* 35 (1959) 410—422.



musi się okazać Dobrą Nowiną głoszącą zbawienie w Chrystusie, musi być przede wszystkim teologią. Poza tym O. Häring wyraźnie odróżnia naukowy wykład teologii moralnej od *kerygma*: „Chociaż wprawdzie teologia naukowa różni się od głoszenia Słowa Bożego oraz duszpasterstwa, to jednak jest ona w istocie przyporządkowana duszpasterstwu jako żywotna służba w danym czasie i dla danego czasu. Może ona jednak spełnić tą zbawczą służbę tylko wówczas, gdy widzi palące problemy i ma wycucie wartości i języka swego czasu”<sup>5</sup>. Naukowy wykład teologii moralnej powinien być taki, żeby nie służył tylko jako tajemna wiedza zarezerwowana spowiednikom, ale żeby ułatwiał dokonywanie się procesu przejścia od „naukowości” do *kerygma*.

Teologia moralna Häringa w porównaniu ze znanymi dotąd podręcznikami jest też bardziej „karmiona Pismem świętym”. Przy tym autor nie posługuje się nim *verba ut sonant* dla zwykłej „argumentacji” zasad czy norm moralnych, ale Pismo św. jest podstawą całej orientacji i koncepcji jego opracowania. Pismo św. jest bazą i punktem wyjścia w teologii moralnej Häringa, co nadaje jej autentycznie chrześcijański charakter. Niewątpliwie bibliści mogą tu zgłaszać swoje zastrzeżenia, niemniej jednak dzieło Häringa jest olbrzymim krokiem naprzód w próbie „karmienia” teologii moralnej nauką Pisma św.

Ogólna struktura i założenia teologii moralnej Häringa w znacznym stopniu odpowiadają więc wytycznym Soboru. Można by dyskutować, czy autorowi udało się przeprowadzić wszystkie części i rozdziały zgodnie z tymi założeniami. Należy jednak pamiętać, że Häring pisząc swe dzieło w latach 1954—1956 nie mógł stworzyć czegoś, co by w pełni odpowiadało wymaganiom, jakie postawił sobór i do jakich prowadzi postęp w teologii. Teologia moralna jest zresztą gałęzią teologiczną, która stoi dziś na „rozdrożu” bardziej może niż każda inna dyscyplina teologiczna.

Słusznie też zauważono, że teologia moralna Häringa nie jest jeszcze w pełni wrażliwa na znaki czasu<sup>6</sup>. Häring sam dostrzegł te braki i dał temu wyraz w licznych wykładach i artykułach pisanych z punktu widzenia nowej problematyki, która pojawiła się na Soborze Watykańskim II.

Powstaje wobec tego pytanie: czy ostatnie wydanie teologii moralnej Häringa spełnia w większej mierze postulaty, jakie sobór stawia wobec teologii moralnej?

Autor przyznaje sam, że nauka soboru zmusiła go niejednokrotnie do rewizji dotąd zajmowanego stanowiska (t. I, s. 9). Czytelnik spodziewałby się więc nowego układu materiału, zupełnie nowych opracowań tekstu. Niestety, tu spotyka go zawód. Ponieważ, ze względów może „techniczno-wydawniczych”, postanowiono zachować paginację z poprzedniego wydania, dlatego nie znajdziemy ani nowego układu, ani nowych dodanych czy dopracowanych tekstów; są raczej tylko niewielkie przeróbki i opracowania dawnego tekstu. Wydaje się, że właśnie zachowana paginacja postawiła autorowi takie granice. Najczęściej są to wplecione w poprzedni tekst cytaty dokumentów soborowych, niekiedy niewielkie zmiany tekstu, żeby lepiej odpowiadały nauce Soboru, a czasem są to po prostu tylko odnośniki do odpowiednich konstytucji, dekretów, czy deklaracji soborowych.

Niepodobna zasygnalizować tu wszystkich dokonanych przez autora przepracowań. Pierwsza jednak lektura pozwala dostrzec następujące ważniejsze zmiany tekstu:

Tom I, s. 150 (tłum. pol., s. 131); Mówiąc o ograniczeniu wolności przez nacisk siły zewnętrznej autor wspomina o *Deklaracji o wolności religijnej*

<sup>5</sup> *Die gegenwärtige Heilstunde*, Freiburg in Br. 1964, 36.

<sup>6</sup> A. Paygert, *Nie zakończona odnowa teologii moralnej*, Więź 8(1965) nr 5, 90—98.

stojącej w obronie wolności sumienia przeciwko wszelkiej formie przemocy. Ta sama deklaracja wspomniana jest przy omawianiu sumienia w stosunku do autorytetu władzy świeckiej (s. 192; tłum. pol., s. 167). Pisząc o sumieniu (s. 178; tłum. pol., s. 155) Häring powołuje się na nr 16 Konstytucji *Gaudium et spes*, gdzie dokument ten daje pewną fenomenologię sumienia, która z punktu widzenia dialogu ze światem i ludzkiej solidarności ma duże znaczenie. Zagadnienie zaś posłuszeństwa sumieniu i wolności sumienia znajduje wyraźne rozgraniczenie zależnie od tego, czy idzie o władzę kościelną, czy świecką (s. 193; tłum. pol., s. 167 n.).

W tomie II (s. 47 nn., tłum. pol., s. 40 nn.) biorąc za podstawę soborową *Konstytucję o Liturgii* uwypukla autor sakramentalny charakter cnót teologicznych. Mówiąc o obowiązkach wypływających z wiary (s. 66—77) odnośnie szkoły, wychowania chrześcijańskiego i kontaktów międzywyznaniowych zajmuje autor bardziej otwartą postawę w duchu *Dekretu o ekumenizmie*, *Konstytucji Lumen Gentium* i *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*. Również na tym miejscu a przede wszystkim w t. III, s. 331—332 uwzględnia Häring *Instrukcję Św. Kongregacji dla nauki wiary* z 18. III. 1966 (por. AAS, 58, 1966, 235—239) odnośnie małżeństw mieszanych. Podobnie też sprawa udzielania sakramentów niekatolikom została przepracowana w duchu *Dekretu* i *Instrukcji o ekumenizmie*. Wypowiedzi autora na temat apostołstwa świeckich (s. 423—429, tłum. pol.) uwzględniają *Dekret o apostołstwie świeckich* i *Konstytucji o Kościele*.

W tomie III zmienił autor niektóre ustępy dotyczące wychowania chrześcijańskiego oraz problemu szkoły według wytycznych deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim (s. 123—126; tłum. pol., s. 102—104). Tak samo paragraf traktujący o trosce o pokój i o „prawie” do wojny opracowany został w duchu Konst. *Gaudium et spes*. (s. 151 nn.; tłum. pol., s. 125). Niemal całkowicie na nowo opracowano, jak zauważamy, rozdział poświęcony problematyce małżeństwa i dziewictwa (s. 274—399; tłum. pol., s. 264—338). Przede wszystkim miłość małżeńska wysuwa się na plan pierwszy obok płodności małżeńskiej, a stąd nowe spojrzenie autora na zagadnienie regulacji poczęć. Ten właśnie paragraf, całkowicie na nowo opracowany przez autora, niezupełnie odpowiada wyjaśnieniom, jakie przyniosła ostatnia encyklika *Humanae vitae*. Jednakże o. Häring zaznacza, że posłuszeństwo chrześcijańskie domagać się może rewizji własnych poglądów, kiedy Kościół tego zażąda (s. 360). Tam, gdzie mowa o własności prywatnej (s. 488), zaznacza się jej społeczny charakter.

Przytoczone tutaj przykłady mówią wyraźnie o formie i znaczeniu zmian dokonanych przez autora w ostatnim wydaniu jego dzieła. Polegają one przede wszystkim na uwzględnieniu nauki soboru i przez to czynią dzieło Häringa bardziej pozytywne i aktualne.

ks. Jan Nowak, Gniezno

## b. Nowe horyzonty teologii moralnej

Obraz soborowych wskazań dotyczących teologii moralnej ukazał znany teolog moralista, Bernard Häring w swej niewielkiej, bo zaledwie 153 strony liczącej, pracy pt. *La morale après le Concile*, wydanej w Paryżu w 1967 r. (Oryginał w języku niemieckim: *Moralverkündigung nach dem Konzil* — ukazał się rok wcześniej, Bergen-Enkheim bei Frankfurt/M., G. Kaffke Verlag). W sześciu rozdziałach tego dziełka autor zebrał i uszeregowwał cechy charakterystyczne, jakimi winna odznaczać się, zgodnie z wytycznymi soboru, teologia moralna.

Na wstępie autor przedstawia konieczność traktowania teologii moralnej w łączności z innymi naukami teologicznymi — w oparciu o zasadę, że

teologia jest po prostu historią wzajemnego dialogu Boga i człowieka — a także naukami filozoficznymi i humanistycznymi. Za naczelne zadanie teologii moralnej należy uważać przedstawienie Bożego wezwania (powołania) oraz należytej odpowiedzi na to wezwanie, wyrażającej się w ciągłym rozwijaniu naszej osobowości, aż do uzyskania „pełni doskonałości” na wzór Chrystusa. Stąd wynika egzystencjonalny, a jednocześnie głęboko personalistyczny charakter nowej teologii moralnej, obejmującej indywidualne cechy osobowe oraz zróżnicowane sytuacje zewnętrzne każdego poszczególnego człowieka (r. I).

Oczywiście uchrześcijanienie, czy raczej uchrystusowanie słabego duchowo człowieka i mało wrażliwego na wołanie nadprzyrodzoneści, nie jest rzeczą łatwą. Dokonuje się ono w tajemnicy Kościoła, zaopatrzonego w łaski sakramentalne, którymi dopomaga człowiekowi nie tylko dojść do Chrystusa i zostać jego słuchaczem, ale uprawnia do stania się dzieckiem Bożym i dzieckiem jego królestwa, członkiem Ciała Mistycznego, wzrastającym w Chrystusowej doskonałości, w postępowaniu regulowanym prawem miłości Boga i bliźniego. Głównym więc celem teologii moralnej ma być wychowanie pełnego chrześcijanina, by był on godnym dzieckiem Boga, wychowanie zgodne z moralno-pedagogicznymi wskazówkami i modelem doskonałości pozostawionym przez Chrystusa, Boga-Człowieka (r. II).

Rozdział III ma charakter bardziej szczegółowy. Ukazuje najważniejsze momenty wychowania kapłanów, by swoim życiem (nie tylko słowem czy półautomatycznym administrowaniem łask sakramentalnych) byli apostołami Chrystusa, „wybranymi spośród wielu”, by apel Boskiego Misrza umieli przełożyć na współczesny język, zrozumiały dla dzisiejszego człowieka. Należy dlatego samemu dobrze pojąć wielką ideę Bożej ekonomii zbawienia wszystkich ludzi i najpierw samemu zrozumieć i przeżyć paschalną tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, by umieć doprowadzić innych do zrozumienia i przeżycia tejże tajemnicy.

Z należyłą formacją kapłanów łączy się potrzeba nie tylko rozwiązywania moralnych dylematów, ale przede wszystkim dynamicznego rozruszania i pociągnięcia dzisiejszego człowieka do moralnego działania, do samowychowania i samoudoskonalania się. Do pomnożenia ewangelicznych talentów — potrzeba wzbudzić chrześcijański entuzjazm. Nie wystarczy minimalizm strachu przed eschatologicznymi, przykrymi następstwami zła moralnego, ale potrzebny jest maksymalizm zrozumienia i wypełnienia chrześcijańskiego powołania: powołania do odegrania roli w wielkiej zbawczej społeczności Kościoła. Moja doskonałość moralna potrzebna jest nie tylko jako warunek nieodzowny mojej szczęśliwości wiecznej, ale także jako wzór i źródło łaski, potrzebne wielu moim znajomym i nieznanym, z którymi jestem związany, jak każda komórka wielkiego boskoludzkiego organizmu doczesno-nadprzyrodzonego (r. IV).

Stąd właśnie płynie wielkie powszechne powołanie wszystkich (nie tylko „duchownych”) do świętości w Kościele. Nie tylko do „prywatnej”, „domowej”, „osobistej” doskonałości, ale do pełnej chrześcijańskiej ascezy, która nigdy nie mówi dosyć, ale na mocy wielkiej chrześcijańskiej jedności wiary, sakramentów, modlitwy, powołania i życia, ciągle skłania do pełni doskonałości Chrystusowej (r. V).

Źródłem bowiem całej działalności moralnej człowieka, jak i jej celem jest zawsze Chrystus, ze swoim Wielkim Prawem Miłości i Życia Bożego. Przez łaskę i wiarę zaszczerpił On w nas życie Boże — a poprzez chrześcijańskie powołanie, wzywa do pielęgnowania go i rozwijania w ciągłym moralnym wysiłku, w wybieraniu tego co lepsze, co bardziej upodabnia do boskiego **Wzoru (r. VI)**.

Wywody Häringa, które w wielu punktach są zbieżne z jego koncepcją teologii moralnej wyłożoną w podręczniku *Das Gesetz Christi*, no-

szą charakter dość ogólny i raczej ukazują tylko kierunek, w jakim ma podążać dalsza odnowa teologii moralnej. Poza tym tchną one może zbyt wielkim optymizmem, jakby nie dostrzegając w pełni tych wielu trudności, które są do pokonania w niewątpliwie trudnej i długiej jeszcze drodze ku opracowaniu bardziej szczegółowych implikacji teologicznomoralnych wynikających z postulatów i wskazań soborowych.

Ks. Ignacy Kałucki CSSR, Warszawa

### c. Sakrament pojednania

Najnowsza książka Häringa o sakramencie Pokuty (*Shalom: Peace. The Sacrament of Reconciliation*, New York 1968, Farrar, Straus and Giroux, s. 308) opublikowana na drugiej półkuli ma na celu całościowe przemyślenie zagadnienia sakramentalnej pokuty, zwłaszcza w świetle nauki ostatniego soboru. Wykład obraca się około głównych idei takich jak: pokój, nawrócenie, związane ściśle z prawem wzrostu, pojednanie. Rozdziały podane w numeracji ciągłej dają się jednak sprowadzić do pewnych grup, jak gdyby traktatów: 1. Teologia sakramentu Pokuty (Sakrament zwiastowania mesjańskiego pokoju i sakrament spotkania z Chrystusem w Kościele); 2. Antropologia sakramentu Pokuty, albo inaczej: spotkanie „spowiednik-penitent”. Szeroko i wnikliwie omawia tu autor współpracę sakramentalną tych dwóch „stron” i ukazuje wielowarstwowość dialogu (r. 3—9); 3. Chrześcijańska pedagogia sumienia (r. 10—19); 4. Rola sakramentu Pokuty na tle najszerzej pojętego życia chrześcijańskiego, a więc nie tylko w aspekcie indywidualnym, lecz i wspólnotowym, z uwzględnieniem ważniejszych aspektów moralnej psychologii środowiska.

Może wskutek zbyt szeroko zakrojonej problematyki styl opracowania nie jest ściśle naukowy, lecz raczej popularnonaukowy. Nie jest to więc synteza teologicznomoralna w znaczeniu właściwym, lecz raczej popularna „Suma teologiczno-pastoralna”, w której warstwa praktyczno-pastoralna zajmuje poczesne miejsce. Na korzyść tego dzieła należy powiedzieć, że materiał praktyczny został potraktowany nie w sposób schematyczno-kazuistyczny, lecz dynamiczno-rozwojowy przy uwzględnieniu szerokiego wachlarza zagadnień socjologicznych i psychologicznych. Dzięki tym właściwościom, książka jest interesująca i zrozumiała nie tylko dla fachowca, ale i dla przeciętnego chrześcijanina. Dla wielu ludzi, którym sakrament Pokuty nastęrcza duże trudności spotkanie z tą książką może być radosnym olśnieniem. Autor bowiem przedstawia ten sakrament przede wszystkim od strony „zwiastowania Bożego przebaczenia”. W kontekście „zwiastowania mesjańskiego pokoju” zadanie spowiednika ogromnie pogłębia się i wzbogaca. Spowiednik nie jest tylko urzędnikiem, który rejestruje fakt nawrócenia jeszcze jednego grzesznika i reaguje na ten fakt w sposób chłodny i urzędowy, ale jest bezpośrednim współpracownikiem Chrystusa w dziele ratowania człowieka, współpracownikiem osobiście zainteresowanym i zaangażowanym. Autorowi bardzo zależy na wyrwaniu penitenta z zakłętogo koła samotnej skruchy; penitent powinien mieć świadomość, że z chwilą, kiedy uczyni krok w stronę konfesjonału, natychmiast wyciągają się ku niemu dłonie spowiednika, gotowe do długiej, wyrozumiałej i cierplivej współpracy; a przede wszystkim wyciągają się ku niemu ręce Ojca, który z radością wita powrót zagubionego syna. Spowiednik występuje nie tylko jako sędzia, ile jako pedagog, ułatwiający penitentowi wzniesienie się na ten poziom skruchy i stanowczej woli poprawy, gdzie spotkanie z łaską może być trwale skuteczne. Zasadą jest, żeby nie łamać tego, co zwicnięte, nie gasić tego, co się tli, lecz zawsze wszystko podnosić i ratować to, co jest

jeszcze do uratowania. Ta postawa „nachylenia” się nad penitentem charakteryzuje wszystkie istotne funkcje spowiednika.

Duży nacisk kładzie autor na obowiązek spowiednika, który można określić jako rozpoznanie właściwej sytuacji moralnej penitenta. Autor jednak zastrzega się, że nie chodzi tu o drobiazgowy zwroć uwagi na detale, ale o uchwycenie wewnętrznej dynamiki i istotnych rysów moralnego procesu rozgrywającego się w duszy penitenta.

W związku z szeroko omawianym zagadnieniem formacji sumienia, autor podaje syntezę moralności chrześcijańskiej, opartej zasadniczo na nadprzyrodzonej relacji do Boga: główną rolę odgrywają tu cnoty teologiczne. Autor stara się przy tym szeroko uwzględnić problemy wynikające ze współczesnych warunków życia, przy czym bierze głównie pod uwagę stosunki amerykańskie.

Ujemną stroną książki jest to, że mimo przeznaczenia jej dla możliwie szerokich kręgów czytelników, autor nie ogranicza się do podawania nauki pewnej, ustalonej w powszechnym nauczaniu, lecz podaje również takie teorie i hipotezy, które, jak sam przyznaje, nie mają pełnej rękojmi, by zostać przyjęte przez Nauczycielski Urząd Kościoła. Chodzi tu przede wszystkim o problem dopuszczalności środków antykoncepcyjnych w małżeństwie. Ponieważ encyklika *Humanae vitae* stanowi jasną i niedwuznaczną wypowiedź w tej ostatniej kwestii, odrzucającą dopuszczalność środków antykoncepcyjnych, dlatego odpowiednie partie książki H ä r i n g a wymagają uzupełnienia.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

#### d. Obowiązki wobec świata

Nieraz spotkać można twierdzenie o istnieniu antynomii w chrześcijańskiej nauce o stosunku do świata. Nie stanowiły bowiem rzadkości pouczenia, zwłaszcza w literaturze ascetycznej, że świat jest „zły” i należy od niego uciekać, a nawet mieć go w nienawiści. Z drugiej strony rzeczą niewątpliwą były obowiązki chrześcijan wobec otaczającego świata. Ponieważ, szczególnie w niektórych okresach, potępienia te były mocne, a nie zawsze w dostatecznej mierze i w dość jasny sposób mówiło się o obowiązkach, nic dziwnego, że chrześcijaństwo spotykało się z zarzutem, nieraz zresztą wypowiedzianym w przesadnej formie, że okazuje niedostateczne zainteresowanie sprawami życia ziemskiego. W ciągu ostatnich dziesiątków lat, zwłaszcza od chwili ukazania się książki G. Thilsa *Teologia rzeczywistości ziemskich* (1949 r.), obserwujemy w teologii katolickiej zmianę tego stanowiska. Słuszność tego kierunku potwierdził zdecydowanie Sobór Watykański II.

Zagadnienie powinności wobec świata wziął za temat swoich rozważań B. H ä r i n g w dziełku *Zusage an die Welt*. Ukazało się ono w roku ubiegłym w wyd. G. Kaffke, w Bergen-Enkheim bei Frankfurt/M., s. 79, w serii „Theologische Brennpunkte” (nr 14), wydawanej jednocześnie w sześciu językach. Autor pragnie w nim przyczynić się do „naświetlenia chrześcijańskiego pojęcia świata i ukazania odpowiedzialności za konkretną jego przebudowę” (s. 7).

Pojmując „świat” zgodnie z określeniem soboru jako „świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje”, a więc ze wszystkimi uwarunkowaniami zarówno historycznymi jak i wynikającymi ze stworzenia i zbawienia (KDK, 2), H ä r i n g stara się sprostować niewłaściwe rozumienie terminów biblijnych o „złym”, „grzesznym” świecie. Na tle kontekstów poszczególnych wypowiedzi ukazuje on, że chodziło w nich o potępienie tylko konkretnych przejawów zła, czy fałszywych pojęć dotyczących szczegółowych zagadnień. Tak np. „świat” w pejoratywnym znaczeniu w tekście J 17,9 oznacza świat faryzeuszów i kapłanów z całą

ich przewrotnością, przemianieniem religii w rzemiosło i środek dla realizacji swej próżności i żądy władzy itp. O „złości” świata można mówić jedynie mając na uwadze nieporządek, jaki do niego wprowadził grzech człowieka (por. Rzym 8,20). Nie wolno natomiast zapominać, że świat został stworzony przez dobrego Boga i przeznaczony, by służył rodzajowi ludzkiemu. Zbawcze też dzieło Chrystusa dotyczy człowieka pojętego całościowo, a więc wraz z całym jego otoczeniem, czyli i świata, w którym on żyje.

Stąd otwarta postawa wobec świata, prowadzenie dialogu z nim stanowi zasadniczy obowiązek całego Kościoła i poszczególnych chrześcijan. Dialog ze światem należy do „znaków czasów” naszych, których odczytywanie przecież jest kardynalną powinnością wiernych. Wynika to zdecydowanie z uchwał soborowych, zwłaszcza zaś z Konstytucji *Gaudium et Spes*. Ona to bowiem, zdaniem Häringa, może najlepiej oddaje ducha soboru, który dzięki zajęciu się duszpasterskimi, praktycznymi problemami obok wykładu doktrynalnego stanowi nowość w historii soborów. Dialog ze światem należy pojąć jak najszerzej, tzn. jako współpracę ze wszystkimi ludźmi bez względu na ich światopogląd (jakkę znamienne jest rzeczą, że sobór uchylił się od potępienia komunizmu) i możliwie we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego. Należy iść tutaj za myślą Jana XXIII, by szukać raczej tego co łączy, co jest wspólne. Häring wskazuje, że taką płaszczyzną dogodną do dialogu, nawet z niewierzącymi, stanowi prawo naturalne. Wprawdzie zawiera się ono w prawie Chrystusowym, ma jednak podstawę w naturze ludzkiej wspólnej wszystkim ludziom. Należy tylko zrezygnować z przekonania o posiadaniu monopolu na poznanie i interpretację prawa naturalnego, a zdobyć się na uznanie, tego, co słuszne i trafne w innych ujęciach.

W postawie wobec świata należy strzec się jednak zdecydowanie ubóstwienia jego potęg, form kultury, czy władzy oraz nie tracić z oczu nigdy perspektyw eschatologicznego przeznaczenia człowieka, patrząc na sprawy tego świata w duchu Ewangelii. Chrześcijanin bowiem powinien zawsze kierować się wskazaniem Kazania na górze, które najlepiej wyraża prawo Przymierza Chrystusowego. Stanowi ono dynamiczną normę postępowania, którą należy realizować w stałym nawracaniu się i obowiązuje wszystkich chrześcijan z całą stanowczością (a więc nie jest tylko radą), gdyż „w zależności od przyjęcia z wiarą Kazania na górze i od jego przestrzegania zależy zbawienie lub zaprzepaszczenie tego zbawienia” (s. 61). Wierność wezwaniu Bożemu pozwoli zniwelować rozdział między wymaganiami religii i życiem chrześcijan. Odnowa zaś życia chrześcijańskiego i życzliwa współpraca ze wszystkimi ludźmi powinny ukazać całemu światu drogę do Chrystusa, przez wiarę w Niego prowadzić do zbawienia oraz do praktykowania miłości w Jego imię. Praca bowiem nad tym, by świat był lepszy i radośniejszy, jest także pracą nad jego sakralizacją. Temu ma służyć także modlitwa i liturgia oraz myśl teologiczna odpowiadająca potrzebom doby współczesnej.

Dziełko Häringa nie pretenduje do roli traktatu, nie odznacza się nawet doskonałą zwartością (nie wszystkie bowiem rozdziały mają jednakowo ścisły związek z tematem), zwraca jednak uwagę trafnością i śmiałością ujęć, pasją i troską, by chrześcijaństwu przywrócić właściwy mu dynamizm, uczynić je prawdziwie zasadą kształtującą życie. Niektóre jego wypowiedzi odnoszą się do odnowy teologii moralnej w ogóle, jak np. dotyczące zagadnienia prawa naturalnego, potrzeby śmielszego odczytywania zarówno „znaków czasów” jak i historii, która stanowi „na swój sposób *locus theologicus*” (s. 12), zerwania z szablonowością ujęcia ubiegłych wieków czy trafniejszego interpretowania prawd objawionych (nie można ich uważać za depozyt „zamrożony”, s. 78). Świadczą one o tym, że autor w sposób twórczy pogłębia swą koncepcję teologii moralnej i to w duchu wskazań soborowych.

Ks. Jan Pryszynt, Warszawa

#### 4. Teologia moralna św. Tomasza z Akwinu w tłumaczeniu polskim

Papież Jan XXIII przemawiając w dniu 16 września 1960 roku do uczestników V Kongresu Tomistycznego, zorganizowanego przez Akademię św. Tomasza w Rzymie, wyraził gorące pragnienie, by również w czasach dzisiejszych jak najwięcej ludzi czerpało światło i naukę z dzieł św. Tomasza z Akwinu. W związku z tym zachęcił, by dzieła te „tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków” (AAS 52, 1960, 823).

Szczególnie poważnie potraktował to zalecenie Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” w Londynie, który postanowił dać Polakom na nowe Tysiąclecie wiary tłumaczenie *Sumy teologicznej* jako dzieła, które — w przekonaniu wydawców — najbardziej „uczy myśleć, chceć i żyć z sensem”.

Z części teologicznomoralnej tego dzieła ukazały się już następujące tomiki: *Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie* (1—2, q. 1—21) 1963, s. 436; *O sprawnościach* (1—2, q. 49—70) 1965, s. 343 i *O wadach i grzechach* (1—2, q. 71—89) 1965, s. 309 w tłumaczeniu F. W. Bednarskiego OP; *Wiara i nadzieja* (2—2, q. 1—22) 1966, s. 326 w przekładzie P. Bełcha OP; *Miłość* (2—2, q. 23—46) 1967, s. 382 w tłumaczeniu ks. A. Głazewskiego oraz *Roztropność* (2—2, q. 47—56) 1964, s. 204; *Męstwo* (2—2, q. 123—140) 1962, s. 209 i *Umiarkowanie* (2—2, q. 141—170) 1963, s. 381 w przekładzie ks. St. Bełcha. Brakuje więc jeszcze traktatów: o uczuciach (1—2, q. 22—48), prawie (1—2, q. 90—108), łasce (1—2, q. 109—114), sprawiedliwości (2—2, q. 57—122) i o stanach życia (2—2, q. 171—189).

Ogólnie rzecz biorąc dotychczas wydane tomiki są w zasadzie udane. Na podkreślenie zasługują zwłaszcza cenne objaśnienia trudniejszych kwestii i artykułów, w jakie zaopatrzyli każdy tomik ich tłumacze. Samo tłumaczenie tekstu św. Tomasza jest na ogół poprawne. Wyczuwa się wielką troskę tłumaczy o wierne oddanie po polsku treści zawartej w oryginale. Rodzi też uznanie staranne dobieranie polskich odpowiedników dla terminów, które w dziełach Akwinaty posiadają specyficzne znaczenie.

To ostatnie zadanie było oczywiście szczególnie trudne. Nic więc dziwnego, że nie zrealizowano go w sposób pod każdym względem doskonały. Jako przykłady doboru mniej udanych wyrazów w oddawaniu po polsku terminów łacińskich można by przytoczyć następujące:

1. *concupiscibilis* = „popęd zasadniczy” (1—2, q. 56, a. 4). Wydaje się, że należałoby przyjąć dość powszechne dziś wyrażenie „władza pożądliwa”, bo wyrażenie „popęd zasadniczy” nie jest jasne.

2. *Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto* = „Czy niewiara gnieździ się w rozumie jako podmiocie” (2—2, q. 10, a. 2). To „gnieździ się” jakoś tu nie pasuje, bo zbyt materializuje niewiarę. Może więc byłoby lepiej powiedzieć po prostu: „Czy niewiara znajduje się w rozumie jako podmiocie” lub „Czy podmiotem niewiary jest rozum”. Podobne zmaterializowanie zakradło się do tłumaczenia *Utrum desperatio ex acedia oriatur* przez „Czy rozpacz łęgnie się ze zniechęcenia” (2—2, q. 20, a. 4). Odpowiedniejszym od „łęgnie się” jest np. „wywodzi się” lub „ma za źródło”.

3. *magnificentia* = „wielmożność” (2—2, q. 134) zamiast np. „wspaniałość” lub „cnota wielkiego gestu”. „Wielmożność” bowiem kojarzy się z niemodną dziś wielkopańskąością. A poza tym wcale nie oddaje tego, czym jest *magnificentia*.

4. *virtus specialis* = „cnota osobna” (2—2, q. 23, a. 4). Może lepszym jest wyrażenie „cnota odrębna” czy nawet „cnota specjalna”, bo przymiotnik „osobny” zdaje się wyrażać coś stojącego na uboczu, a tu chodzi o odrębność, specjalny gatunek. To samo należałoby powiedzieć o *vitium speciale* = „wada osobna” (2—2, q. 35, a. 2) i o *peccatum speciale* = „grzech osobny” (2—2, q. 43, a. 3).

5. *vitium capitale* = „grzech główny” (2—2, (2—2, q. 148, a. 5). Mimo że w katechizmach polskich używa się czasem wyrażenia „grzech główny”, należałoby jednak posługiwać się jako bardziej właściwym „wada główna”. W tym zaś miejscu domaga się tego wyraźnie łaciński wyraz *vitium*.

6. *correctio fraterna* = „bratnie upomnienie” (2—2, q. 33). Lepszym wydaje się wyrażenie „upomnienie braterskie”.

7. *Utrum fortis utatur ira in suo actu* = „Czy mężny używa gniewu w swym działaniu” (2—2, q. 123, a. 10). Może byłoby bardziej odpowiednie: „Czy mężny wykorzystuje gniew w swoim działaniu”.

8. *Utrum intemperantia est puerile peccatum* = „Czy nieumiarkowanie jest grzechem dziecinny” (2—2, q. 142, a. 2). „Dziecinny” nie oddaje tu właściwej treści. Chodzi bowiem nie o jakąś dziecinadę w grzechu nieumiarkowania, lecz o jego podobieństwo do tego, co jest właściwe dzieciom. Może więc lepiej byłoby przetłumaczyć: „Czy grzech nieumiarkowania ma cechy właściwe postępowaniu dzieci?”

9. *honestas* = „czesność” (2—2, q. 145). Wyrazu tego ogół Polaków dzisiaj nie rozumie. O wiele odpowiedniejszym byłoby np. „poczucie własnej godności”.

10. *partes potenciales temperantiae* = „cnoty pomocnicze umiarkowania” (2—2, q. 155). Tzw. *partes potenciales* nie dostarczają umiarkowaniu jakiejś pomocy, lecz tylko w podobny sposób, w jaki ono usprawnia właściwe przeżywanie przez człowieka przyjemności pochodzących z dotyku, umożliwiają odpowiednie korzystanie z innego rodzaju przyjemności. Odnoszą się więc do innych niż umiarkowanie przedmiotów. A tym samym nie mogą być dla niego czymś pomocniczym, lecz tylko czymś pokrewnym. Dlatego stosowniej byłoby nazwać *partes potenciales* „cnotami pokrewnymi” lub nawet „częściami potencjalnymi” umiarkowania.

Te wszystkie wyszczególnione w formie przykładów braki nie mogą jednak w jakiś zasadniczy sposób umniejszyć znaczenia przedstawionej części tłumaczenia *Sumy teologicznej* jako bardzo cennego nabytku, w jaki wzbogaciła się polska literatura teologicznomoralna. Dlatego trzeba wyrazić jak najszczerze uznanie i wdzięczność dla tych, którzy nie zrażając się bardzo wieloma trudnościami zdobyli się na odwagę, by przetłumaczyć i wydać po polsku to arcydzieło teologiczne.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków

## 5. O współczesną koncepcję świętości

Sobór Watykański II sformułował prawdę o powszechnym powołaniu do świętości w Kościele. Tymczasem idea świętości jest w świadomości współczesnych ludzi mocno zniekształcona, jej wartość niedoceniana, jeśli nie zdewaluowana. Istnieje więc wielkie zapotrzebowanie na współczesne, w duchu soborowym ujęte opracowania zagadnień ascezy chrześcijańskiej i teologii życia duchowego. Potrzebie tej starał się wyjść naprzeciw, jeszcze w okresie przygotowań do soboru, E. J. Cuskelly a MSC, który opublikował w USA książkę pt. *A Heart to know Thee — a Practical Summa of the Spiritual Life*. Książka miała wydanie angielskie i z kolei została przełożona na język niemiecki (*Spiritualität heute*, przeł. K. Bergner, Würzburg 1968, Echter Verlag, s. 213). Obejmuje ona 17 rozdziałów: 1. Psychologiczne podstawy życia duchowego, 2. Łaska i osoba, 3. Łaska i Osoby Boże, 4. Osobowość ludzka, 5. Łaska aktualna — osobowym przyciąganiem, 6. Osobowe spotkanie, 7. Osobowa więź i oddanie, 8. Świętość w ścisłym znaczeniu, 9. Światło krzyża, 10. Wytrwałość: cnota nadziei, 11. Życie du-



chowe w sensie osobowym, 12. Modlitwa w ujęciu osobowym, 13. Modlitwa i działanie, 14. Duch zła, 15. Osobowość chrześcijańska, 16. Życie duchowe w znaczeniu chrześcijańskim, 17. W Jezusie Chrystusie Panu naszym.

Sam układ i tytuły rozdziałów wskazują, że nie jest to systematyczny podręcznik teologii życia wewnętrznego i że nie jest to praca o charakterze teologiczno-spekulatywnym. Książkę tę można by raczej zakwalifikować do rzędu prac teologiczno-praktycznych z zakresu ascezy chrześcijańskiej i teologii życia wewnętrznego. Zasluguje ona na uwagę ze względu na aspekt personalistyczny, w którym autor stara się przedstawić zagadnienie życia wewnętrznego:

1. Problem łaski i związanego z nią życia duchowego potraktowany jest na płaszczyźnie osobowych kontaktów człowieka z Bogiem. „Życie duchowe jest życiem całej ludzkiej osobowości, która żyje dla Boga w naturze i przez naturę, jakiej udzielił jej Bóg, z jej indywidualnym temperamentem i cechami charakteru. Teologia życia duchowego jest nauką o osobie ludzkiej, która pod doskonałym wpływem łaski Chrystusowej, przez osobowy kontakt z trzema Bożymi Osobami zmierza do pełnej dojrzałości. Życie, które otrzymaliśmy na Chrzcie św. jest życiem najbardziej wewnętrznego osobowego odniesienia do Boga jako naszego Ojca, do Jezusa Chrystusa, Jego Syna i do Ducha — osobowej miłości” (s. 16). Proces i objawy tego życia zilustrowane są bogato analogiami zaczerpniętymi z osobowych kontaktów międzyludzkich.

2. Autor w szerokim zakresie uwzględnia zdobycze psychologii, zwłaszcza psychologii osobowości wychodząc z założenia, że chodzi tu przecież o „teologiczną naukę o rozwoju życia duchowego w jego psychologicznych uwarunkowaniach” (s. 13).

3. Zagadnienia życia wewnętrznego ujęte są nie w sposób statyczny, ale w ich dynamice, z uwzględnieniem stadiów rozwojowych. Rzuca to nowe światło na ich zrozumienie i na możliwości naszego współdziałania z łaską.

Biorąc pod uwagę dorobek soborowy, można by zarzucić autorowi, że za mało uwzględnił aspekt liturgiczny i eklezjalny w rozwoju życia wewnętrznego. Trzeba jednak mieć na uwadze cel autora, któremu chodziło o odśrobnienie i ukazanie zasadniczego nurtu chrześcijańskiego życia, które ze swej istoty nadprzyrodzone jest zawsze osobowe i wewnętrzne, chociaż rozwija się w obrębie społeczności kościelnej.

Książka może oddać wielkie usługi w praktyce wychowawczej, duszpasterskiej i w kierownictwie duchowym. Zasluguje na publikację w języku polskim.

*ks. Józef Zbiciak, Lublin*

## III. PRZEGLĄD CZASOPISM

## 1. Określenie i układ cnót

- V. de Couesnongle OP, *La notion de vertu générale chez saint Thomas d'Aquin*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 43 (1959) 601—620.
- L. B. Gillon OP, *La hiérarchie axiologique des vertus morales selon saint Thomas*, *Angelicum* 40 (1963) 3—24.
- S. Pinckaers OP, *La vertu est tout autre chose qu'une habitude*, *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 387—403.
- St. Smoleński, *Perspektywy nowych naświetleń klasycznej definicji cnoty*, *Studia Theologica Varsaviensia* 3 (1965) 471—488.
- W. Urmanowicz, *Swoistość determinizmu sprawności w życiu moralnym*, *Studia Theologica Varsaviensia* 4 (1966) 35—121.
- St. Witek, *Dynamiczna koncepcja życia moralnego*, *Zeszyty Naukowe KUL* 6 (1963) nr 4, 51—65.

Chociaż terminowi „cnota” nie zawsze nadaje się dziś w mowie potocznej znaczenie w pełni pozytywne, to jednak jego desygnat nadal budzi żywe zainteresowanie moralistów. Świadczą o tym dość liczne publikacje, w których autorzy zastanawiają się zwłaszcza nad istotą cnót oraz ich układem. Uzasadnieniem tego stwierdzenia są wyżej zestawione artykuły. Ukazały się one bowiem stosunkowo niedawno tam i dotyczą któregoś z wymienionych zagadnień.

Tak więc na podstawie obszernego artykułu ks. W. Urmanowicza można sobie doskonale zdać sprawę z tego, czym są cnoty jako dobre sprawności działaniowe. Aby bowiem zbadać, na czym polega swoiste determinowanie przez sprawności woli człowieka do działania w pewien określony sposób, autor przedstawił całokształt tomistycznej doktryny o tych sprawnościach. I z tej racji artykuł jego można by nazwać cennym komentarzem do 1—2, q. 49—56 *Sumy teologicznej* św. Tomasa z Akwinu.

Artykuł ten składa się z trzech części. W pierwszej z nich ukazał autor sprawności jako ten gatunek ontologicznej przypadłości, zwanej jakością, dzięki któremu człowiek jest w sposób trwały dobrze lub źle dysponowany w swojej naturze. W konsekwencji cechuje go swoiste zdeterminowanie do stanowczego, obojętnego i radosnego działania w odpowiednim kierunku. Nie narusza to jednak jego samodzielności czy godności osoby ludzkiej, gdyż mimo wspomnianego ujednostekowania zachowuje on zawsze możliwość wolnego posługiwania się sprawnościami i świadomego angażowania się we własne działanie.

W drugiej części swego artykułu zajął się autor determinizmem sprawności od strony ich podmiotu, którym w głównej mierze są psychiczne władze człowieka, odznaczające się odpowiednią potencjalnością, czyli możliwością przyjęcia zdeterminowania do działania w pewien określony sposób.

Wreszcie trzecią część swojego studium poświęcił autor swoistemu determinizmowi sprawności od strony różnych przejawów ich życia. Aby bowiem mogły one powstać, wzrosnąć i stać się źródłem odpowiednich czynów, człowiek musi się jakoś zautodeterminować, czyli świadomie i stale ćwiczyć się w wykonywaniu tego samego rodzaju czynów, by przez to podtrzymać w sobie i rozwinąć naturalne załączki różnych sprawności i uaktywnić otrzymane od Boga cnoty nadprzyrodzone. W przeciwnym razie z konieczności następuje w nim powolne zanikanie sprawności, a nawet całkowita ich utrata.

W ramach tych ogólnych stwierdzeń autor przeanalizował zagadnienie życia i dynamiki cnót i ukazał filozoficzno-teologiczne zasady moralnej doskonałości chrześcijańskiej.

Cnotami jako sprawnościami moralnie dobrego działania zajął się również ks. St. Smoleński, z tą tylko różnicą, że zamiast na determinizm cnót zwrócił on uwagę na ich określenie, sformułowane przez św. Tomasza z Akwinu (*habitus operativus bonus*). Określenia tego, zdaniem autora, dzisiaj prawie się nie rozumie. Wysuwa się też przeciw niemu poważne zastrzeżenia **głównie z tej racji, że przedstawia ono cnotę jako pewien nawyk. Należy więc pomyśleć o jakimś jego zmodyfikowaniu na korzyść bardziej dzisiaj komunikatywnego słownictwa. W głównej mierze chodziłoby o pewne zmodernizowanie użytego w omawianym określeniu cnoty wyrazu *habitus*.**

Zrealizowanie tego postulatu widzi autor w sięgnięciu do słownictwa dzisiejszej psychologii. Ale w tym miejscu czytelnik doznaje pewnego zawodu. Autor bowiem zamiast, stosownie do tytułu artykułu i jego początkowej części, nadal zajmować się teoretycznym określeniem cnoty, zaczyna rozpatrywać jej stronę fenomenologiczną. Zastanawia się mianowicie nad tym, jakież to elementy współczesnej psychologii dałyby się wykorzystać przy omawianiu powstawania i funkcjonowania cnót. A dostrzega je w badanych przez tę psychologię niższych usprawnieniach i nawykach stanowiących pewne „komponenty wchodzące... w całość konkretnego realizowania życia cnoty” (s. 476).

Tak więc zamiast próby jakiegoś naświetlenia danymi współczesnej psychologii samej definicji cnoty, a zwłaszcza zastąpienia w niej wyrazu *habitus* jakimś innym terminem, czytelnik znajduje tylko, skądinąd bardzo słuszne, wskazania co do możliwości omawiania w teologii moralnej życia cnót, czyli ich powstawania i rozwoju, uwzględniającego cenny dorobek dzisiejszej psychologii.

Jest jeszcze jeden ciekawy artykuł dotyczący tego, czym są cnoty. Chodzi mianowicie o artykuł S. Pinckaersa. Podszedł on do zagadnienia od strony negatywnej i wykazał, że cnót nie można absolutnie utożsamiać z nawykami. Chociaż bowiem podobnie jak nawyki powstają one dzięki powtarzaniu takich samych czynów i stanowią trwałą dyspozycję człowieka do łatwego i z przyjemnością podejmowanego dalszego wykonywania podobnych czynów, to jednak różnią się od nich w sposób zasadniczy. Są mianowicie źródłem działania świadomego i dobrowolnego, a więc posiadającego pełną wartość moralną, podczas gdy działanie właściwe nawykom odznacza się zautomatyzowaniem, które może nawet całkowicie obyć się bez udziału rozumu i woli, czyli w ogóle nie posiadać charakteru moralnego.

Poza tym, mimo zasygnalizowanego podobieństwa, również **powstawanie cnót jest inne niż wytwarzanie się nawyków. W pierwszym bowiem przypadku powtarzanie tych samych czynów, w wyniku którego powstają cnoty, jest jak najbardziej świadome i dobrowolne, bo są to w pierwszym rzędzie wewnętrzne czyny człowieka. A ponadto wchodzą tu w grę tylko czyny moralnie dobre. W drugim natomiast przypadku powtarzanie najczęściej moralnie obojętnych i tylko zewnętrznych czynów wytwarzających nawyki nie angażuje rozumu i woli człowieka.**

Wreszcie cnoty odznaczają się większą duchowością, a tym samym większą trwałością, bo są głębiej wkorzenione w psychiczne władze człowieka. Z tej też racji zapewniają działaniu większy porządek, gdyż dzięki nim człowiek doskonale zharmonizowuje w sobie elementy somatyczne z psychicznymi. Również towarzysząca im radość jest o wiele głębsza, bo przedmiotem jej są działania odpowiadające najgłębszym dążeniom natury ludzkiej.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na końcowe dopowiedzenia autora, w których wyjaśnia on, że: 1. czyny wewnętrzne, które przy powstawaniu cnót odgrywają zasadniczą rolę, nie wykluczają czynów zewnętrznych, gdyż te ostatnie bardzo często są ich dopełnieniem; 2. powstawanie czynów jako

przyczynę powstawania cnót lepiej byłoby nazwać „wychowywaniem” lub — jeszcze lepiej — „samowychowywaniem” człowieka do życia cnotliwego.

Swoistym dopełnieniem powyższych wywodów jest artykuł V. de Couesnon g'le'a. Sygnalizuje on bowiem, że nie tylko samo określenie cnót stanowi dziś przedmiot studium teologów-moralistów, ale też właściwe ich rozróżnienie. Konkretnie rzecz biorąc, autor zwrócił uwagę na to, że popełnia się poważny błąd, gdy się stawia znak równości między cnotami ogólnymi a kardynalnymi, bo pojęcie pierwszych z nich zawiera taką treść, której nie można przypisać drugim. Cnoty ogólne mianowicie odznaczają się tym, że obejmują swoim wpływem całokształt życia ludzkiego skierowując do swego celu akty wszystkich innych cnót, przy czym zachowują charakter cnót odrębnych. Są więc ogólne przez wpływ (*secundum virtutem*) podobnie jak słońce, które swoim promieniowaniem oddziałuje na wszystkie rzeczy przez oświeclanie ich i pobudzanie do życia, nie utożsamiając się z nimi.

Na miano takich cnót ogólnych zasługują tylko religijność, sprawiedliwość społeczna i wielkoduszność. Z jednej bowiem strony są one cnotami odrębnymi, bo posiadają sobie tylko właściwe przedmioty formalne. Religijność mianowicie ma na względzie oddawanie Bogu kultu, sprawiedliwość społeczna — dobro wspólne, a wielkoduszność — takie wykonywanie wszystkich czynów cnotliwych, by one były prawdziwie wielkie i godne szczególnej czci. Z drugiej zaś strony odznaczają się scharakteryzowaną wyżej ogólnością, bo są zdolne nakazać i skierować akty wszystkich cnót do swoich celów. Daje się to zauważyć szczególnie u tych ludzi, którzy całe swoje życie poświęcili np. kultowi Bożemu lub służbie społecznej.

Takiej ogólności nie posiadają inne cnoty. Tak np. męstwo jest wprawdzie zdolne zmobilizować całe życie człowieka, ale tylko w chwilach śmiertelnego niebezpieczeństwa, które to niebezpieczeństwo na szczęście bywa dość rzadkie i na ogół krótkotrwałe. Również posłuszeństwo nie służy na miano cnoty ogólnej, bo nie wszystkie czyny ludzkie podpadają pod nakaz będący przedmiotem formalnym tej cnoty. Co więcej, nawet roztropność i miłość nie są ogólnymi w omawianym tu znaczeniu. Posiadają one bowiem niejako nadmiar ogólności, gdyż wpływ ich na inne cnoty jest tak bezwzględnie konieczny, że bez niego nie może być w ogóle żadnej prawdziwej cnoty. Natomiast wpływ cnót, którym wyżej przyznano miano ogólnych, nie jest tak konieczny, bo, gdy go nie ma, życie człowieka nie nabiera od razu charakteru moralnie złego. Można by więc religijność, sprawiedliwość społeczną i wielkoduszność nazwać zwyczajnie ogólnymi, podczas gdy roztropności i miłości należałoby nadać miano ponadogólnych.

Podobny do ks. St. Smoleńskiego cel wprowadzenia do dotychczasowej aretologii pewnego *novum* postawił sobie ks. St. Witek. Zainteresował się on jednak nie definicją cnót, lecz ich układem. Wysunął mianowicie sugestię, by w układzie tym wziąć za podstawę dynamizm życia moralnego polegający na dążeniu człowieka do różnorodnych celów naturalnych i nadprzyrodzonych, a zwłaszcza do celu ostatecznego. W związku z tym za fundamentalne dla życia moralnego uznał on mądrość, która ułatwia człowiekowi poznanie celu ostatecznego i zwrócenie ku niemu całego swojego życia, i pokorę, skłaniającą go do dobrowolnego uznania swojej niewystarczalności i zależności od Boga. Na tak przygotowanym gruncie mają powstawać i rozwijać się wszystkie inne cnoty i to zarówno naturalne jak i nadprzyrodzone.

Z cnót naturalnych na pierwszym miejscu wymienił autor sprawność pierwszych zasad, wiedzę i rotropność, dzięki którym człowiek dobiera odpowiednie środki w dążeniu do poznanego przez mądrość i zaaprobowanego przez pokorę celu. Na dalszym miejscu znajdują się męstwo i powściągliwość (tak autor wbrew powszechnie przyjętemu „umiarkowaniu”

przetłumaczył *temperantia*) wraz z pokrewnymi sobie cnotami. Męstwo skłania i uzdalnia człowieka do pokonywania wszelkich przeszkód w zdobywaniu celów wskazanych przez rozum. Powściągliwość natomiast nadaje temu pokonywaniu odpowiedni umiar. A zatem w pewien sposób uzupełnia cnotę męstwa. Wreszcie zadaniem sprawiedliwości jako następnej i ostatniej z cnót naturalnych jest nadawanie właściwego umiaru postępowaniu człowieka, w którym oddaje on należność Bogu i bliźnim.

Do cnót teologicznych natomiast zaliczył autor wchodzące w zakres nadprzyrodzonej religijności cnoty: wiary, nadziei i miłości, bo dzięki nim człowiek zdąży do Boga jako swojego nadprzyrodzonego celu ostatecznego. Wiara mianowicie sprawia, że człowiek poznaje ten cel. Nadzieja skłania go, by przy pomocy Bożej z całą energią zmierzał do tego celu. Gdy zaś przez grzech sprzeniewierzy się mu, ma dzięki wiążącej się z nadzieją cnocie pokuty wrócić z powrotem na drogę prowadzącą do Boga. Wreszcie miłość zapewnia człowiekowi zjednoczenie z Bogiem i w Bogu ze wszystkimi ludźmi. Doprowadza go więc do najwyższej doskonałości moralnej.

Wprawdzie przedstawiona przez autora naczelna idea układu cnót pod kątem celu ostatecznego jest dosyć pociągająca, to jednak podana przez niego charakterystyka poszczególnych cnót budzi pewne zastrzeżenia. Przede wszystkim nie ma w niej jasnych rozgraniczeń między istotnymi dla cnót przedmiotami formalnymi. I dlatego niektórym z nich autor przypisuje taką treść, która dotychczas była im obca, tak np. tzw. powściągliwość ma stanowić hamulec moralny, równoważący energię męstwa i gwarantujący jej charakter cnoty (s. 55), gdy tymczasem za najważniejsze zadanie tej cnoty uważano dotychczas nadawanie umiaru przeżywaniu przez człowieka przyjemności dotyku. Poza tym w wywodach swoich autor powołuje się często na św. Tomasa. Czasem jednak, zwłaszcza gdy się czyta początkową część artykułu, odnosi się wrażenie, że nie wyraża on właściwie myśli Akwinaty. Przykładem może tu być postawienie na jednej płaszczyźnie jako tzw. wyrazów i postaci umiarkowania *honestas*, będącej częścią składową nie posiadającą charakteru cnoty, z takimi cnotami pokrewnymi umiarkowania, jak *abstinentia*, *sobrietas* itp.

Wymownym świadectwem toczącej się dziś dyskusji na temat zhierarchizowania cnót jest ostatni z uwzględnionych w niniejszym przeglądzie artykuł L. B. Gillona. Aby mianowicie wykazać, jak zbyt pochopnym jest wysuwany często przeciw św. Tomaszowi zarzut, jakoby przyznał on pierwszeństwo greckim cnotom kardynalnym, a poniżył takie cnoty chrześcijańskie, jak pokora, miłosierdzie i religijność, autor przedstawił dość szczegółowo aksjologiczną hierarchię cnót zawartą w dziełach Akwinaty.

Naprzód uzasadnił, dlaczego Doktor Anielski tylko roztropności, sprawiedliwości, męstwu i umiarkowaniu przyznał miano cnót kardynalnych czyli zasadniczych. Jedynie one bowiem regulują postępowanie człowieka w najtrudniejszych dziedzinach życia (dobieranie odpowiednich środków do celu, dokonywanie sprawiedliwych wymian z innymi i rozdzielenie dobra wspólnego, właściwe pokierowanie strachem i odwagą w niebezpieczeństwie śmierci oraz godne człowieka przeżywanie przyjemności pochodzących z dotyku). Ponadto cnoty te najpełniej realizują właściwy sobie sposób działania, podczas gdy inne czynią to mniej doskonale. Tak np. idea sprawiedliwości pełniej realizuje się w samej cnocie sprawiedliwości niż w cnocie religijności czy pietyzmu. Wreszcie do istoty cnót kardynalnych należy to, że one są niezależne od innych cnót i stanowią dla nich podstawę.

I z tych to właśnie racji św. Tomasz przyznaje cnotom kardynalnym bezwzględna wyższość nad innymi i pierwszeństwo wśród nich. Nie wyklucza on jednak względnej wyższości niektórych cnót, bo stwierdza, że mogą one górować nad innymi z różnych racji ubocznych. I tak cnoty,

które stanowią bezpośrednią przyczynę dobra moralnego, przewyższają w doskonałości te, które są tylko przyczyną pośrednią tego dobra. Z cnót pierwszej grupy na szczególną wzmiankę zasługują religijność i miłosierdzie, które najbardziej zbliżają człowieka do Boga i upodabiają go do Niego. Natomiast wśród cnót drugiej grupy specjalne miejsce zajmuje pokora, bo dzięki niej opanowujemy się pychę, będącą największą przeszkodą wszelkiej cnoty. Tak samo szczególną godność posiada dziewictwo, bo zapewnia człowiekowi panowanie nad zmysłowością i tym samym dysponuje go do głębszego poznania Boga.

Wyższość jednych cnót nad drugimi może też być brana od strony ich podmiotów. Stąd wśród cnót moralnych te, których podmiotem jest wola, są szlachetniejsze od zapodmiotowanych w zmysłowych władzach pożądanawczych.

Autor ukazuje jeszcze inne racje, dla których św. Tomasz stawiał pewne cnoty nie kardynalne ponad inne. Już to jednak, co zostało zreformowane, pozwala stwierdzić, że Tomaszowe zhierarchizowanie cnót nie ogranicza się wyłącznie do wysunięcia na czoło cnót kardynalnych. To proste stwierdzenie nie usuwa jednak wszystkich trudności i zastrzeżeń czytelnika, który zdaje sobie sprawę ze szczególnie uprzywilejowanego miejsca niektórych cnót w Ewangelii. Tej bowiem sprawy autor niestety nie opracował wystarczająco. I dlatego jego wywody na temat względnej wyższości cnót, przyznanej im przez św. Tomasza, wymagają jeszcze pewnych uzupełnień.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków

## 2. Ku etyce społeczności eklezjalnej

Teologiczna myśl ostatnich lat, w szczególności zaś teologiczna myśl posoborowa, przypomina często, iż Kościół jest wspólnotą. Teologowie bez trudu wykazują, że biblijne pojęcie *koinonia* doskonale odpowiada idei Kościoła. Biorąc jednak za punkt wyjścia stosunkowo niewielkie możliwości doświadczenia rzeczywistości Kościoła jako wspólnoty, o. B. Delplaque OP w interesującym studium (*La vie en communion*, *Le Supplément de La Vie Spirituelle*, nr 86, 1968, 303—339) pragnie wykazać w oparciu o orzeczenia ostatniego soboru jakiego rodzaju wspólnotą jest Kościół, by potem sprecyzować relacje między wspólnotą chrześcijańską, a wspólnotą ludzką w najszerszym tego słowa znaczeniu. O Delplaque zdaje sobie sprawę z faktu, iż prace soborowe stanowiły w omawianej kwestii kontynuację refleksji rozpoczętej dużo wcześniej, dlatego też nawiązuje w pierwszej części artykułu do okresu przedsoborowego i dopiero na drugim miejscu przechodzi do omówienia nauki soborowej.

Przedsoborową teologię życia wspólnotowego autor przedstawia w oparciu o pracę J. Hamera *L'Eglise est une communion* — najpełniejsze i najlepsze wówczas, zdaniem autora, studium na ten temat. Wychodząc z pojęcia *koinonia* J. Hamer wykazał, że wykracza ono daleko poza proste, przyjacielskie relacje międzyludzkie. Jego sens jest potrójny. Oznacza działanie prowadzące do uczestnictwa, fakt uczestniczenia i wspólnotę. J. Hamer wykazał, że pojęcie wspólnoty wyraża jednocześnie instytucjonalny i wspólnotowy aspekt życia Kościoła.

W dalszym ciągu artykułu o. Delplaque wyjaśnia, że sobór, aczkolwiek przyjął zasadniczą linię rozważań, przedstawioną w pracy Hamera, to jednak w porównaniu z nią uczynił duży krok naprzód. J. Hamer miał na uwadze prawie wyłącznie cel ekumeniczny i w związku z tym dla określenia Kościoła uciekł się tylko do danych biblijnych. Ta perspektywa nie jest bynajmniej obca soborowi. Pierwszym jednak jego celem

było nawiązanie dialogu ze światem. W konsekwencji teologia przedsoborowa otrzymała cenne uzupełnienie w postaci podkreślenia, przed refleksją na temat wcielenia Kościoła do społeczności widzialnej, jego tajemnicy. Pozwoliło to na wyraźniejsze niż dotąd uwydatnienie różnicy między *signum* i *res*. Przede wszystkim jednak świat odnalazł w eklezjologicznej myśli soborowej należne mu miejsce. Ideę zwrócenia się do świata odnajdujemy wprawdzie również w pracy Hamera, ale to, co stanowiło etap końcowy jego wywodów, na soborze było punktem wyjścia. Biorąc za podstawę poszukiwań I rozdz. Konstytucji *Lumen Gentium*, oraz IV rozdz. Konstytucji *Gaudium et spes*, autor wyjaśnia, że soborowa teologia wspólnoty wynika z polaryzacji między ideą Kościoła jako tajemnicy, a ideą zakorzenienia Kościoła w rzeczywistości ziemskiej. Kościół okazuje się przede wszystkim jako wspólnota życia z Bogiem. O Delplanque z pietyzmem podkreśla dialektyczny charakter katolicyzmu Kościoła. Jej punktem wyjścia jest kolegium apostoelskie zgromadzone wokół Piotra, natomiast punktem dojścia cała ziemia. Dialektyczne zaś ujęcie rzeczywistości Kościoła pozwala autorowi na jaśniejsze wyrażenie myśli, że wspólnota eklezjalna jest życiem. W okresie przedsoborowym mówiono, że wspólnota horyzontalna stanowi wynik wspólnoty pojętej wertykalnie. Konstytucja *Lumen Gentium* skłania do stwierdzenia, że życie wspólnotowe w Kościele jest podwójnie wertykalne: bierze swój początek w Bogu, w Jego woli zbawienia człowieka, rozwija się we wspólnocie Ciała Mistycznego i dopełnia w pielgrzymce Ludu Bożego, zmierzającego do życia w pełni.

Idea Kościoła implikuje ścisłą relację do świata. Stąd eklezjologiczna perspektywa soboru nakazuje pojsię dalej, niż szukanie dialogu ze światem. Wspólnota chrześcijańska jest bowiem doskonałym dopełnieniem wspólnoty ludzkiej, a raczej jej pełnią.

Artykuł o. Delplanque'a stanowi pierwszą część całości, której dalszy ciąg (*Wspólnota eklezjalna w oczach socjologa*) zostanie opublikowany później. Omawiana tutaj część teologiczna stanowi bogaty materiał dla moralisty. Coraz wyraźniej odczuwa się potrzebę ujmowania zagadnień teologicznomoralnych w perspektywie życia wspólnotowego. Wydaje się, że soborowe ujęcie Kościoła jako wspólnoty nadaje nowe perspektywy teologii moralnej. W tym świetle artykuł o. Delplanque'a jest cennym przyczynkiem do zgłębienia tych perspektyw i wyciągnięcia należnych wniosków.

Ks. Tadeusz Sikorski, Łódź

### 3. Etyka i nauka

Drugi tom „Etyki”, wydany przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN (Warszawa 1967, s. 332), zawiera w swej pierwszej części materiały (referaty i dyskusje) omawiające problem stosunku etyki do nauki, któremu była poświęcona druga ogólnopolska konferencja etyków, jaka staraniem Katedry Etyki UW odbyła się 27—30. IV. 1966 r. w Ustroniu Wielkopolskim. Także w drugiej części niektóre artykuły, a w szczególności sprawozdania i recenzje idą po linii głównego problemu — naukowości etyki oraz jej stosunku do innych nauk. Ta jednorodność tematyczna tomowi zapewnia czasopismu szczególne uznanie ze strony jego czytelników, którzy już po lekturze pierwszego tomu mieli możliwość zapoznać się z ambitnymi zamierzeniami redakcji. Kolejny tom stanowi ponowne duże osiągnięcie organizatorów życia naukowego polskich etyków, których twórczość z powodzeniem może rywalizować z wynikami badań prowadzonych przez inne ośrodki zagraniczne.

Tom otwiera artykuł K. Szaniawskiego *Teoria decyzji a etyka* (s. 7—18), w którym autor omawia działy dyscypliny zwanej teorią de-

czyżi ze względu na przydatność jej aparatury pojęciowej i jej twierdzeń dla analizy zagadnień etycznych. Wspólną bowiem cechą tych nauk jest język, w którym występuje element wartościowania i wyboru. Szczególnie przydatne wydaje się być postępowanie się metodami optymalizacji dla tych etyków, którzy reprezentują etykę utilitarną, „etykę skutków”, ze względu na ograniczenie oceny czynów do ich konsekwencji. Teoria decyzji, zdaniem autora, przyczyniłaby się do większej racjonalności etyki przez wyznaczenie działań, które przynoszą skutki najwyższej cenione pod jakimś ustalonym względem.

Referat prof. M. Fritzhanda *Spór o „dobre racje” w etyce* (s. 21—45) należy do zakresu metaetyki i jest teoretyczną refleksją nad procesem uzasadnienia moralnego. Autor widzi ten problem w perspektywie historycznej, uświadamia sobie jego antycydencję w tradycyjnej etyce normatywnej, jednak zasadniczo omawia go na tle współczesnej sytuacji polemicznej, jaka powstała w etyce anglosaskiej od czasu pojawienia się emotywizmu. Etycy zdradzają coraz silniejszą tendencję do wiązania oceny przedmiotu z jego opisem, do podania odpowiednich racji, „dobrych racji”, polegające na powołaniu się na jakieś empirycznie ujmowalne cechy ocenianego przedmiotu. W związku z tym powstaje pytanie, w jakim logicznym stosunku mają pozostawać „dobre racje” do konkluzji moralnej, skoro są one zdaniem o faktach, a konkluzje moralne nie należą do sfery zdań o faktach? Odpowiedź na to pytanie omawia autor w oparciu o poglądy Toulmina, które krytycznie ocenia, zapowiadając z pozycji marksistowskiej największe szanse rozwojowe rodzącemu się neonaturalizmowi. Wydaje się jednak, że nie trzeba być marksistą, tylko po prostu dobrym metodologiem, by solidaryzować się z niektórymi twierdzeniami prof. Fritzhanda.

Kolejny artykuł *Założenia i podstawowe hipotezy badań dotyczących niektórych postaw moralnych i prawnych* (s. 51—60) jest pracą zbiorową A. Podgóreckiego, M. Łosia, J. Kurczewskiego i J. Kwaśniewskiego. Autorzy postulują konieczność empirycznego zbadania zjawisk, które były analizowane dotychczas na płaszczyźnie teoretycznej. Przy pomocy badań opartych o technikę ankietową pragną odpowiedzieć na pytanie, jakie istnieją podstawowe kierunki różniczeń pomiędzy sferą zachowań, które powinny być uregulowane przez normy prawne, a sferami, na terenie których oddziaływać mają głównie normy moralne. Z racji ograniczonego charakteru tych badań trudno podzielić optymizm autorów co do **zapewnienia maksymalnej adekwatności stosowanym technikom badań.**

Powyższe artykuły, ukazujące próby unaukowania etyki, przygotowały niejako czytelnika do postawienia bardziej zasadniczego pytania: czy na terenie etyki są stosowane metody empiryczne, a jeśli tak, to w jakim zakresie? Na to pytanie stara się odpowiedzieć S. Soldenhoff w krótkim ale problemowo ważkim artykule *O empiryzmie w etyce* (s. 69—72). Autor ogranicza się tylko do etyki opisowej, wobec której zgłasza postulat „szerszego” empiryzmu, obejmującego także zewnętrzne uwarunkowania badanych opinii moralnych, a nawet treści danych w tych opiniach. Uważnemu czytelnikowi nasuwają się dalsze i chyba ważniejsze pytania, już nie o to, „czy” lecz „jakie” metody empiryczne należy stosować w etyce i co jest zasadniczym przedmiotem stosowania tych metod? Co stanowi *prima facie dotum* doświadczenia moralnego? Pytanie to o obiektywność i specyfikę doświadczenia moralnego leżą u podstaw wyróżnionych w artykule M. Fritzhanda kierunków metaetycznych: naturalistów, intuicjonistów i emotywiistów, którzy dla ratowania bądź naukowości (obiektywności) etyki rezygnowali z jej specyfiki, bądź w imię „etyczności” etyki rezygnowali z jej obiektywności.

Na tej samej osi tematycznej mieści się artykuł I. Lazari-Pawłowskiej *Problem unaukowania etyki* (s. 77—88), w którym autorka usiłuje



odpowiedzieć na pytanie, pod jakim względem i w jakiej mierze można unaukować etykę i czy to czynić warto. W odróżnieniu od S. Soldenhoffa problematykę swoją ogranicza do etyki normatywnej. W ostatecznej odpowiedzi stwierdza, że nie widzi racji, aby jakkolwiek system etyczny mógł być nazywany naukowym. „Osobiście nie odczuwam potrzeby odwołania się do autorytetu nauki, tak samo jak nie odczuwam potrzeby odwołania się do autorytetu Boga — ani przy krzewieniu wartości, które są mi drogie, ani dla celów autoperswazyjnych” (s. 87). Charakterystyczna dla niej jest jeszcze inna wypowiedź: „Podział systemów etycznych na 'empiryczne' i 'metafizyczne', na 'laickie' i 'religijne' może być istotny ze względu na zainteresowania i filozofów, i psychologów, i badaczy kultury. Sądzę jednak, że może go uznać za mało istotny właśnie etyk, etyk nastawiony w zasadzie 'świecko' i 'antymetafizycznie', który jednakże w zakresie normowania stosunków międzyludzkich poczuwa się do większej bliskości z niektórymi systemami etycznymi podbudowanymi religijnie niż z niektórymi systemami etycznymi o charakterze czysto laickim” (s. 86).

Dwa kolejne artykuły Z. Ziemińskiego *Argumentacje moralne stosowane przez prawników* (s. 96—106) i H. Jankowskiego *Prawo jako przedmiot oceny etycznej* (s. 233—285) odbiegają od linii dotychczas omawianych prac, lecz tworzą pewną tematyczną całość. Artykuł Z. Ziemińskiego stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, jakie rodzaje argumentacji moralnej występują w sporach między prawnikami i czego one dotyczą. Przez takie postawienie problemu autor odcina się od pozytywizmu prawnego. W odpowiedzi jednak na postawione pytanie musi stwierdzić, że środki argumentacji prawniczej co do ocen i norm moralnych związanych ze stanowieniem i stosowaniem prawa są wyjątkowo ubogie. Argumentacja prawników ogranicza się najczęściej do ogólnikowego i lakonicznego stwierdzenia, że dana ocena jest zgodna wzgl. niezgodna z oceną moralności socjalistycznej lub „z zasadami współżycia społecznego w PRL”, które w pewnym okresie orzecznictwa Sądu najwyższego były arbitralnie formułowane i proklamowane. Dlatego autor postuluje, aby ustalić system norm moralnych dla prawniczej egzekucji przepisów prawnych i dla działalności legislacyjnej.

H. Jankowski także postuluje konieczność etycznej oceny prawa ze względu na sprzeczności niektórych systemów prawa pozytywnego z elementarnymi normami moralnymi. Uniknięcie tej sprzeczności wymaga od prawników przyjęcia i uzasadnienia pewnej siatki wartości, określonego systemu norm, które wykraczają poza prawo i są ponad i przed określonym systemem prawa pozytywnego. Autor wyraża przekonanie o możliwości dokonania takiej etycznej oceny prawa przez odwołanie się do określonych aktów prawnych do moralnych elementów ideału człowieka postulowanego przez marksizm. Z. Ziemiński jednak ostrzega w swoim artykule, że tego rodzaju konstrukcje humanizmu były czasem dogmatycznie proklamowane, później uznane za moralnie niesłuszne. W tej sytuacji uchylenie się od zarzutu pozytywizmu prawnego jest przedsięwzięciem niezwykle trudnym z racji nie przyjęcia jakichś metapraw typu prawa naturalnego. W jakim stopniu udało się to H. Jankowskiemu przekona się czytelnik po dokładniejszej lekturze jego artykułu.

Również dwa inne artykuły poruszają to samo zagadnienie: prof. Tadeusza Czeżowskiego *W sprawie deontologii pracownika nauki* (s. 112—119) i H. Jankowskiego *Z zagadnień etyki zawodu pracownika nauki* (s. 123—129). Prof. T. Czeżowski w oparciu o wypowiedzi K. Twardowskiego i T. Zieglera zastanawia się nad kwestią: Czy zasada bezwzględnej służenia prawdzie da się utrzymać we wszelkich okolicznościach? Czy i w jakiej mierze są dopuszczalne kompromisy wobec nacisków jakie przeciwko tej zasadzie są kierowane? Jak ma się zachować nauczyciel, gdy program nauczania narzuca mu obowiązek głoszenia poglądów, które wg

jego przekonania nie są naukowo uzasadnione? Na tle tych pytań autor postuluje wypracowanie deontologii pracownika naukowego.

H. Janowski natomiast omawia najpierw różne drogi tworzenia kodeksów etyki zawodowej, przy czym wskazuje na możliwości weryfikacji obowiązków moralnych przez odniesienie ich do funkcji społecznej owych zawodów. Konieczność wypracowania etyki zawodowej pracownika nauki uzasadnia suwerennością i niekontrolowalnością tego zawodu, a nadto — przy jego wykonywaniu — obcowaniem z wartościami zaliczanymi tradycyjnie do najwyższych. Także on zastanawia się nad kwestią, w jakiej mierze służba prawdzie winna być traktowana jako najwyższa zasada dla etyki tego zawodu.

Dalsze artykuły podejmują na nowo zagadnienie stosunku etyki do innych nauk. J. Pieter w artykule *Etyka a nauki o zjawiskach moralnych* (s. 141—170) próbuje wyjaśnić powiązania między etyką a takimi naukami o zjawiskach moralnych, jak psychologia moralności czy socjologia moralności. Autor przeciwstawia etykę normatywną tzw. etyce empirycznej i w związku z tym stawia pytanie, czy i o ile do opracowania konstrukcji norm etycznych potrzebna jest podbudowa w postaci stwierdzeń „etyki empirycznej”. Pozytywną odpowiedź uzyskał autor na drodze rozumienia psychologicznych źródeł norm moralnych. Praktycznym wnioskiem jego rozważań jest postulat ściślejszej współpracy między etykami i specjalistami wymienionych nauk o zjawiskach moralnych ze względu na potrzebę opracowania nowej etyki w miejsce etyki chrześcijańskiej jako nieprzystatnej i nieprzystosowanej do epoki socjalizmu i cywilizacji naukowotechnicznej.

Swoistą ilustracją wyżej postulowanej tezy o konieczności prowadzenia badań socjologicznych nad zjawiskiem moralności jest artykuł A. Glińskiej *Moralność więźniów Oświęcimia* (s. 173—232). Celem badań autorki było ustalenie swoistych cech moralnych wspólnych ogółowi zwykłych więźniów tego obozu koncentracyjnego. Do zagadnień typowych dla moralności obozowej zalicza ona następujące problemy: kradzież, samosąd wśród więźniów, wzajemna pomoc między więźniami, stosunek do śmierci i do zmarłych, sprawy miłości i aberracji seksualnej, przywiązanie do rodziny, solidarność wśród więźniów. Drugą część rozprawy stanowią interesujące uwagi autorki na temat deformującego wpływu warunków obozowych na moralność, warunków celowo stworzonych przez tych, którzy wszelkimi metodami świadomie wywoływali proces demoralizacji więźniów.

Artykuł S. Jedynaka *Błąd naturalistyczny* (s. 289—296) zbliżony jest do tematyki artykułu M. Fritzhanda, może stanowić tło historyczne jego wywodów. Autor przedstawia w nim Mooreowskie rozumienie „błądu naturalistycznego” i ocenę tego błędu przez Frankenę i naturalistów. Związek tego artykułu z naczelnym problemem naukowości etyki jest wyraźny, bowiem zagadnienie „błądu naturalistycznego” — centralne dla całej metaetyki — dotyczy kontrowersyjnej kwestii, jaki charakter epistemologiczny i metodologiczny mają zdania wartościujące, i wtórnie, jaką nauką jest etyka. — Tej samej kwestii są poświęcone w przeważnej części prace, których recenzje znajdują się na końcu omawianego tomu.

Warto jeszcze zaznaczyć, że dla uczczenia Alberta Schweitzera, zmarłego w 1965 roku, zamieszczono także dwa krótkie teksty z jego dzieł, wybrane i tłumaczone przez Iję Laza-ri-Pawłowską.

Ks. Helmut Juros SDS, Warszawa