

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 43/3, 101-119

1973

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNO-MORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. *Societas Ethica*. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Humanizm teologii moralnej prof. R. Egentera. — 2. Moralna problematyka uczuć.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE (AAS 64, 1972, n. 4—5)

Obfitość materiału skłania do zwięźlejszego ujęcia tej treści, które mają charakter normalnych przypomnień, aby uwydatnić te tematy, które podlegają procesowi formowania się i precyzowania w aktualnym nauczaniu papieskim. Do znanych prawd, ale chętnie i często przypominanych przez Pawła VI, należy centralna dla życia chrześcijańskiego tajemnica naszej wspólnoty w Chrystusie i z Chrystusem. Chodzi tu o wspólnotę dokonującą się w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, — wspólnotę, która wyraża równocześnie podwójną więź: z Chrystusem i z bliźnimi i z natury swej jest powołaniem do miłości. Szereg głębokich myśli na ten temat znajdujemy w homilii wielkoczwartkowej (30. III. 72, *Noi dedichiamo*, s. 283—286). Zjednoczenie z Chrystusem w oparciu o Eucharystię posiada następujące elementy: 1. wiara, 2. łaska uświęcająca, 3. zjednoczenie przez przyjęcie Chrystusa jako zasady postępowania moralnego, 4. zjednoczenie mistyczne (przyjęcie w siebie samego życia Chrystusowego).

Eklezjalny aspekt tej wspólnoty podkreśla papież w przemówieniu do Rady dla Spraw Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych (1. III. 72, *Ci fa tanto*, s. 287—292).

O potrzebie autentycznej miłości w praktyce charytatywnej mówi Paweł VI do międzynarodowego Kongresu „*Caritas Internationalis*” (12. V. 72, *Nous sommes très heureux*, s. 357—359). Prawdziwa miłość jest istotnie związana z wiarą, a widziana w swej stronie praktycznej, jest urzeczywistnieniem treści wszystkich przykazań i konsekwentnie prowadzi do prawdziwej sprawiedliwości (s. 358).

Z miłością oraz odpowiedzialnością za Kościół i zbawienie świata łączy się troska o powołanie specjalne: o budzenie powołań duchownych, o tworzenie naturalnego gruntu, dyspozycji dla łaski powołania. Uwagi na ten temat znajdujemy w orędziu na dzień modlitw o powołania (18. III. 72, *A voi venerabili*, s. 374—379).

Doniosłym i aktualnym tematem jest moralność sprawowania władzy społecznej, w każdym zakresie, na każdym szczeblu. Celem władzy jest człowiek, który nigdy nie może stać się rzeczą, przedmiotem, którym się dysponuje z pozycji materialnej siły (ekonomicznej czy politycznej). Istotą władzy jest

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

służba człowiekowi, rozumiana w duchu Ewangelii. Tego rodzaju myśli rozwija Paweł VI w mowie do Francuskiego Ośrodka Chrześcijańskich Pracodawców i Przedsiębiorców (22. III. 72, *C'est bien volontiers*, s. 298—302). Wskazana wyżej zasada obowiązuje w sposób szczególniejszy chrześcijan. W tym świetle także ściśle prawo własności musi być interpretowane w duchu przeznaczenia dóbr ziemskich dla dobra powszechnego (s. 301).

Podobne zasady, tym razem już ściśle pod adresem władzy politycznej, wygłasza papież do uczestników zjazdu Europejskiej Unii Chrześcijańskiej Demokracji (8. IV. 72, *Au moment ou se réunit*, s. 347—348). Kościół nie prowadzi działalności politycznej w sensie ziemskim, ale chrześcijanie powinni wywierać pełny, dodatni wpływ na tok spraw politycznych. Chrześcijanie są powołani do prowadzenia działalności politycznej w sensie właściwym, uprawianej w świadomości swego chrześcijańskiego powołania (por. DA, nr 14). Wszystkich prowadzących działalność polityczną obowiązują zasady moralne, przypomniane zwłaszcza w *Gaudium et spes*, n. 73—75 (s. 347—348).

Zagadnienie społecznej informacji należy do tych, które szczególnie mocno obchodzą Chrystusowego namiestnika. Zwracając się do Rady Papieskiej dla Spraw Społecznej Informacji (4. III. 72 *Siamo lieti*, 293—298) mówi papież tym razem głównie o potrzebie wychowania odbiorców do świadomego i krytycznego przyjmowania i oceniania treści przekazu w świetle ogólnoludzkich kryteriów moralnych i religijnych.

Na tle ogólnego problemu społecznego przekazu wyłania się szczegółowa kwestia informacji religijnej. W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznej Informacji (21. IV. 72, *L'uomo moderno*, s. 381—385) przypominając zasadę prawdy obowiązującą we wszelkiej informacji, Paweł VI kładzie silny nacisk na potrzebę rozbudowania informacji religijnej. Zaniedbanie w tym zakresie jest w pewnym sensie krzywdą. Człowiek, a tym bardziej chrześcijanin, nie może zrezygnować z własnej możliwości i zdolności do zdobywania prawdy, gdyż byłoby to rezygnacją z praw osobowych i ściśle ludzkich, a więc byłoby umniejszeniem własnej godności (s. 283). Aby chrześcijanie odgrywali bardziej czynną rolę w tej dziedzinie, muszą zdobyć odpowiedni stopień wolności moralnej, mianowicie wolność od ludzkich namiętności i przesądów intelektualnych, wolność od lęku przed niepewnościami, wolność od niewoli partykularyzmów, wolność od manii „doganiania” kogokolwiek (s. 384).

Z zagadnieniem społecznej informacji łączy się też sprawa posługiwania się środkami reklamy, która rodzi liczne problemy moralne i domaga się koniecznie respektowania etycznych norm prawdy i sprawiedliwości. Papież wypowiada się na ten temat do Europejskiej Organizacji Środków Reklamowych (15. V. 72, *A l'occasion*, s. 370—372).

Należy wreszcie odnotować parę wypowiedzi dotyczących deontologii uczonego, oraz teologa. Zrozumiałą okazją do zabrania głosu w tej sprawie było posiedzenie Papieskiej Akademii Nauk (15. IV. 72, *Les nobles paroles*, s. 349—355). Paweł VI podkreśla ogólnoludzki sens nauki i jej funkcję pomocniczą w stosunku do integralnego postępu ludzkości. Akcentuje też konieczność mądrości, która jest nieodzownym składnikiem kultury ducha. Nauka uprawiana na serio jest lekcją pokory. „Nie dokonuje się podboju natury inaczej, jak poddając się jej... W miarę jak podporządkowujemy się jej wymaganiom, zaczynamy odkrywać jej prawa” (s. 350). Kolejne czynione odkrycia prowadzą do postępu. Całość zaś nauki ma doprowadzić człowieka do kontaktu z tajemnicą. „Natura ustawicznie opanowywana odsłania przed nami tajemnicę większą, niż ona sama. I tu właśnie uczoney zostaje zaproszony do tego, by zostać filozofem” (s. 351). Wśród niezbędnych cech określających charakter uczonego powinny się znaleźć takie, jak wytrwałość, cierpliwość, twórcza wyobraźnia, pasja badawcza i oczywiście zdolność głębszej refleksji (s. 351).

Tu mała dygresja terminologiczna. Wypowiadając się na temat relacji, jakie zachodzą między człowiekiem a naturą, papież świadomie i konsekwentnie

odróżnia dwa terminy: *secret* (*secrets de l'univers, secrets de la nature*), oraz *mystère*. *Secrets de la nature* — to „tajniki” przyrody, które dają się zarówno wykryć, jak naukowo wyjaśnić, przy pomocy metod stosowanych w naukach ścisłych. Ale *mystère* — to tajemnica w prawdziwym znaczeniu, którą człowiek może wykryć, to znaczy zauważyć, ale nie może jej wyjaśnić przy pomocy wspomnianych metod naukowych. Tajemnicę taką poznajemy w sposób właściwy wtedy, kiedy rozumiemy, że zawiera w sobie taką treść i godność, która przerasta nas samych i nasze pojęcie, a zwłaszcza wszystkie kategorie świata materialnego. Tajemnica istotnie przekracza świat i jest zakorzeniona w Bogu. Taką tajemnicą jest również człowiek, który dlatego nie może być poddawany kryteriom czysto naukowym. Jest to teza, do której papież stale powraca w podobnych zagadnieniach.

Przemówienie do wspólnoty uniwersytetu Gregoriańskiego z okazji 400-lecia rozpoczęcia pontyfikatu Grzegorza XIII 13. V. 72, *Si compte oggi*, s. 360—370) wyjaśnia podstawowy dla teologa obowiązek uprawiania teologii w duchu wiary i w służbie wiary. Papież kładzie nacisk na potrzebę pełnego odczytania tradycji żyjącego Kościoła, konieczność rozważki i dojrzałości chrześcijańskiej oraz zmysłu krytycznego w stosunku do nowoczesnych prądów i idei. Teologia i magisterium nie eliminują się wzajemnie, lecz przeciwnie, nawzajem potrzebują siebie i wspomagają. Teologia ma bronić ortodoksji, której właściwym stróżem jest magisterium (s. 365/6). Teologa oraz uczelnie teologiczną-obowiązuje ortodoksja (s. 367).

Ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

Societas Ethica

Do nowoczesnych form organizacji nauki należy praktyka zrzeszania się przedstawicieli określonej dyscypliny naukowej czy całych zespołów nauk w towarzystwa naukowe. Mają one na celu nawiązanie kontaktów między naukowcami, stworzenie dogodnych warunków dla wymiany informacji i wyników badań naukowych, dla wzajemnego zorientowania się w tematyce aktualnie prowadzonych badań i stanu ich zaawansowania, a ostatecznie dla świadomego i odpowiedzialnego pokierowania rozwojem reprezentowanej dziedziny wiedzy. Dla tych między innymi celów powstawały towarzystwa naukowe o zasięgu krajowym i międzynarodowym. Niektóre z nich szczytą się długoletnią tradycją, inne pochodzą dopiero z lat ostatnich.

Do młodszych towarzystw naukowych należy Societas Ethica. Zostało ono założone w 1962 roku z inicjatywy prof. H. van Oyen, Holendra z pochodzenia i b. profesora etyki protestanckiej na uniwersytecie w Bazylei, u nas bardziej znanego jako założyciela czasopisma „Zeitschrift für evangelische Ethik”. Pierwszym zamysłem przy założeniu towarzystwa jako europejskiego zespołu badawczego było stworzenie odpowiedniej platformy dla współpracy etyków. Zamierzenie to zaś postanowiono osiągnąć poprzez zjazdy i posiedzenia naukowe, a przede wszystkim dzięki podjęciu przez członków towarzystwa wspólnych badań.

Towarzystwo liczy dziś około 140 członków. Względnie największą grupę stanowią Szwedzi i Holendrzy, jakkolwiek są reprezentowane wszystkie kraje zachodnioeuropejskie. Z krajów Europy wschodniej należy dopiero ok. 15 osób. Obecnie zauważa się coraz większe zainteresowanie towarzystwem ze strony etyków brytyjskich. Członkami są zarówno filozofowie, jak i teologowie, protestanci i katolicy. Przewodniczącymi towarzystwa byli dotychczas: prof. van Oyen oraz prof. G. Wingren, z uniwersytetu w Lund, wydawca znanej *Theologische Realenzyklopedie*. Obecnie funkcję przewodniczącego pias-

tuje prof. A. Rich kierownik instytutu etyki społecznej na wydziale teologicznym uniwersytetu w Zurychu. Sekretarzem zaś jest dr Hans ten Doornkaat Koolman.

Dane personalne zwracają uwagę mimo wszystko na dość jednostronny charakter towarzystwa, zarówno pod względem geograficznym, jak i wyznaniowym. Bezwzględnie dominują etycy krajów języka germańskiego i wyznania protestanckiego, co oczywiście wiąże się z samą genezą towarzystwa. Wydaje się jednak, że mimo otwarcia podwoi dla etyków innych wyznań, szczególnie dla etyków katolickich (wiceprzewodniczącym po prof. F. Böckle został prof. B. Schüller SJ), nadal góruje protestancki charakter tej instytucji. Grozi to, jak się wydaje, wypaczeniem w jej dalszym rozwoju. Dla przezwyciężenia tych obaw należałoby jasno określić stosunek Societas Ethica do innych analogicznych towarzystw etycznych, krajowych lub międzynarodowych, np. do systematycznie zorganizowanych zjazdów etyków i teologów moralistów katolickich obszaru języka niemieckiego, na których usiłuje się realizować podobne cele naukowe.

Inną cechą charakterystyczną aktualnego składu osobowego towarzystwa jest dominacja teologów, a więc etyków uprawiających swoją dyscyplinę w oparciu o założenia religijne i objawieniowe. Stanowi to znowu odbicie faktycznej sytuacji na uniwersytetach zachodnio-europejskich, a szczególnie niemieckich, gdzie etykę uprawia się przede wszystkim w ramach wydziału teologicznego. Jeżeli się wie, że jedyna katedra etyki (filozoficznej, a nie teologicznej) w NRF znajdowała się na uniwersytecie w Fryburgu i była prowadzona przez emerytowanego już dziś prof. H. Reiner'a (autora m. in. *Pflicht und Neigung. Grundlagen der Sittlichkeit, Die philosophische Ethik, Gut und Böse*, współwydawca wraz z van Oyen historii etyki, która ma liczyć 10 tomów), to jego obecność na zjeździe Societas Ethica wraz z doc. T. Stycznem z katedry etyki na wydziale filozoficznym KUL, jako jedyńskich przedstawicieli etyki filozoficznej, nie będzie budziła specjalnego zdziwienia. Fakt ten jednak musi budzić niepokój, jeśli Societas Ethica nie ma ugrząść nie tylko w sporach międzywyznaniowych, lecz także w teologicznym pozytywizmie. Bezhołowie filozoficzne bowiem w uprawianiu etyki może świadczyć tylko o metodologicznej anarchii, która musi się znieść na dalszych losach samej dyscypliny, jak i towarzystwa etycznego. Niepokój może się jeszcze bardziej pogłębić, jeżeli się zważy dotychczasowe odizolowanie się towarzystwa od tych etyków, którzy uprawiają swą dyscyplinę w ramach takiej filozofii, która przez niektórych współczesnych teologów nie jest uznawana za przydatne narzędzie interpretacyjne danych Objawienia. Chodzi mianowicie o etykę filozoficzną i teologiczną mieszczącą się w ramach klasycznej filozofii i teologii. Także ten stan rzeczy w pracach Societas Ethica jest odbiciem sytuacji kryzysowej, w jakiej znajduje się faktycznie uprawiana etyka teologiczna, przeniknięta psychologizmem, socjologizmem czy w ogóle pragmatyzmem.

Prace jednak Societas Ethica mają charakter przede wszystkim organizatorski. Jedną z konkretnych narzędzi współpracy między etykami na płaszczyźnie towarzystwa jest prowadzenie centralnej kartoteki dysertacji i prac: opublikowanych, będących w trakcie pisania lub zaplanowanych przez poszczególne autorów względnie grup badawczych i ośrodków. Tą drogą pragnie się osiągnąć większą koordynację badań, wyeliminować zbędne powtórzenia oraz ukazać „białe plamy” na mapie współczesnych problemów etycznych. Kartoteka jest aktualnie w stadium zorganizowania na nowo, by dostęp do niej był bardziej ułatwiony. Praktyczną pomocą o węższym zasięgu może służyć *Who is Who* stowarzyszonych członków Societas Ethica, spis obejmujący: adresy, stanowisko, przebieg studiów, tytuł dysertacji i pracy habilitacyjnej, ważniejsze publikacje, aktualną działalność dydaktyczną i pisarską, ważniejsze dziedziny zainteresowań względnie badań naukowych. Znajomość tych informacji pomaga przy nawiązywaniu kontaktów. Praktycznie ma to miejsce przede wszystkim na corocznych zjazdach, które trwają kilka dni

i są zorganizowane w ten sposób, że referaty mają za temat jeden problem, nad którym z kolei dyskutuje się wpieryw w grupach roboczych, a następnie na posiedzeniach plenarnych. Drugim nurtem odczytów i posiedzeń dyskusyjnych są wyniki badań specjalnych komisji, które już wcześniej pracowały nad zagadnieniem wyznaczonym przez towarzystwo. Pierwszym przedsięwzięciem badawczym było opracowanie tematu *Znaczenie teologii stworzenia dla etyki*. Aktualnie wyłoniona grupa badawcza pracuje nad tematem *Uniwersytet a etyka*.

Ostatni zjazd Societas Ethica miał miejsce w dniach 18—22 września 1972 w Chur w Szwajcarii. Organizację zjazdu powierzono instytutowi etyki społecznej uniwersytetu w Zurychu. Ze względu na trudności lokalowe miejscem posiedzeń był gmach seminarium duchownego w Chur.

Głównym tematem zjazdu było zagadnienie jednostki i społeczeństwa w ich wzajemnej relacji. Pierwszy referat wygłosił aktualny przewodniczący Societas Ethica prof. Rich, kierownik instytutu etyki społecznej uniwersytetu w Zurychu. Referat nosił tytuł *Współzależność jednostki i społeczeństwa z marksistowskiego punktu widzenia*. Referent wyraził pogląd, że stosunek jednostki i społeczeństwa, z racji społecznego uwikłania ludzkiej egzystencji w jej osobowym wymiarze, stanowi centralny temat etyki społecznej, w której właśnie chodzi o odpowiedzialność osoby ludzkiej jako istoty społeczno-politycznej. Problem usiłował naświetlić z perspektywy marksistowskiej, pytając się o to, co myśl marksistowska pod względem koncepcyjnym może wnieść do protestanckiej etyki społecznej oraz w jakich punktach powinna ona zdystansować się. Autor wyraził wpieryw znane wątpliwości co do znaczenia samego terminu „marksistowski”, świadomy istnienia wielu, ideologicznie zróżnicowanych marksizmów. Z tego powodu sięgał do pism samego Marksa. Lecz tu także nie uniknął pytania: który Marks, z którego okresu? Czy „młody” Marks jako autor paryskich manuskryptów, czy „późniejszy” Marks jako autor *Kapitału*? Referent w sposób dość wygodny i mechanicznie opowiedział się za pośrednim okresem rozwoju jego poglądów. Tym miejscem spotkania jego początkowych poglądów i ostatecznych przemyśleń, zdaniem Richa, jest dzieło Marksa *Zur Kritik der politischen Oekonomie (1858—1859)*. Same jednak wywody referenta świadczyły o dużej znajomości wszystkich dzieł Marksa. Z dużą swobodą dobierał jego odpowiednie wypowiedzi. Zachodzi jednak pytanie, czy był to spreparowany obraz myślowy Marksa, czy też właściwa interpretacja? Czy udało się Richowi uniknąć tych wypaczeń czy reinterpretacji, które są dziełem współczesnych neomarksistów o tendencjach rewizjonistycznych? Zapewnie nie wszyscy podzieliliby wnioski Richa, to jednak musieliby przyznać, że jego wywody świadczą o dużej rzetelności naukowej. Daleki jest od interpretowania źródeł w duchu wulgarnego marksizmu, według którego stosunek między jednostką a społeczeństwem trzeba widzieć w sensie monokausalnym, tzn. że człowieka jednoznacznie określa tylko sytuacja społeczna, że jest jedynie produktem samych stosunków gospodarczych. Tymczasem dla Marksa determinizm ekonomiczny nie posiada absolutnego charakteru. Jest on ważny o tyle, o ile ludzie są „personifikacjami” i stąd obiektywizacjami „ekonomicznych kategorii”. Ta możliwość nie dotyczy całej ludzkiej rzeczywistości. Człowiek dla Marksa nigdy nie jest tylko obiektem, lecz jest także zawsze podmiotem stosunków społecznych. Z tej perspektywy, obiektywnej przedmiotowości i subiektywnej działalności, należy właśnie rozważać kwestię stosunku człowieka i społeczeństwa.

Autor po dokładniejszym przeanalizowaniu tego twierdzenia dochodzi do wniosku, że istotna treść materializmu historycznego sprowadza się do odkrycia prawdy, iż historyczny człowiek i historyczne społeczeństwo wzajemnie się warunkują, tzn. z jednej strony społeczeństwo w swoich konkretnych, materialnych stosunkach określa człowieka tak dalece, że wpływ ten osiąga jego kulturę, prawo, filozofię, a nawet religię; z drugiej zaś człowiek jest

równocześnie właśnie tym, który nadaje społeczeństwu i jego stosunkom kształt historyczny. Człowiek zatem jest przedmiotem i podmiotem społeczeństwa, podobnie jak społeczeństwo jest podmiotem i przedmiotem człowieka. Zachodzi więc między nimi obustronna zamienna relacjonalność, wzajemna zależność.

Teologia nie może zapoznać tej interdependencji człowieka i społeczeństwa, jeżeli ma być antropologicznie ugruntowana. Często bowiem kierowano się w niej płytkim optymizmem co do rozumienia człowieka i świata. Nie dysponowała ona prawdziwym obrazem człowieka. Bo też rzeczywisty człowiek nie był prawdziwy z powodu nieprawdziwości rzeczywistego społeczeństwa i świata stworzonego przez człowieka.

Marks nie oczekuje niczego po apelach moralnych do ludzi żyjących w skorumpowanym społeczeństwie. Nie opowiada się za socjalizmem etycznym. Jest bowiem przekonany, że zanim nie ulegną zmianie podstawowe uwarunkowania społeczeństwa, nie można mówić o przemianie człowieka. Tak samo, jak długo człowiek nie przemieni się, społeczeństwo nie pozbędzie się starych struktur, choćby podejmowało wiele wysiłków reformatorskich.

Autor referatu podkreślał zasługi Marks'a w odkrywaniu strukturowych, pozapersonalnych wymiarów zła. Z tego powodu szerzej mówił na temat alienacji. Wyraził przekonanie, że właściwą intencją materializmu historycznego było wykrycie społecznych korzeni wyobcowania człowieka celem ich likwidacji. W świetle zasady wzajemnej zależności człowieka i społeczeństwa nie jest to możliwe inaczej, jak tylko na drodze przekształcenia wrogich człowiekowi struktur porządku społecznego. Z tych racji przyznał on Marks'owi przełomową rolę w myśleniu społeczno-etycznym. Skoro bowiem etykę społeczną określa się jako wiedzę ustalającą słuszne formy zachowania się osób i grup społecznych w ramach społecznych struktur, jakie faktycznie mają miejsce w świecie, myśl Marks'a posiada doniosłe znaczenie.

Referent sądził ponadto, że etyka chrześcijańska zbyt długo nie dostrzegała faktu uwikłania osoby ludzkiej w społecznym kontekście, możliwości bycia osobą ludzką w zależności od rzeczywistych — ludzkich względnie nieludzkich — struktur społecznych. Z tego powodu często zadawała się społeczna miłość, nawet o stopniu heroicznym, wobec ofiar wadliwych stosunków społecznych. Jeżeli zatem w ramach Kościoła zaczyna się budzić odpowiedzialność także za tworzenie prawdziwie ludzkich struktur w społeczeństwie, i sama etyka chrześcijańska nabiera orientację społecznoetyczną, to należy upatrywać w tym wkład myśli Marks'a. Referent nie obawiał się nawet powiedzieć, że etyka społeczna w tym określonym aspekcie nie może nie mieć innej orientacji myślowej, jak tylko marksistowską. Nie oznacza to jednak, że pozostał bezkrytyczny w stosunku do poglądów Marks'a. Wskazał na tkwiącą w nich aporię, która jego zdaniem polega na tym, że wyalienowany człowiek ma być zdolny stworzyć zdrowe społeczeństwo, a poprzez nie — niewyemancypowanego człowieka. Problem zła w człowieku i społeczeństwie miałyby zniknąć automatycznie w materialistyczno-dialektycznym procesie historycznego rozwoju. Rich sądził jednak, że chrześcijańska etyka społeczna nie może opowiedzieć się za materialistyczną dialektyką historii, mocą której osobowe i strukturalne zło w historycznym świecie miałyby zniknąć siłą rzeczy, a więc samoczynnie. Człowiek bowiem jako istota społeczna nie potrafi sam przełamać wewnętrznych powiązań personalnego zła ze złem strukturalnym. Sublimacja własnej rzeczywistości w języku biblijnym nazywa się przyjęciem Królestwa Bożego i może dokonać się tylko dzięki łasce wzywającej do metanoi i do naprawy świata. Tu tkwi niepodważalna różnica między marksistowską a chrześcijańską myślą społecznoetyczną.

W dyskusji nad referatem, która toczyła się w trzech grupach roboczych oraz na posiedzeniach plenarnych, jedni kwestionowali, czy w myśli marksistowskiej faktycznie występuje aporia, inni natomiast dalej utrzymywali, że

Marx nie dał zadowolającej odpowiedzi na pytanie, jak człowiek zły, żyjący w złym społeczeństwie, może przyczynić się do udoskonalenia ludzkości, która byłaby wolna od wszelkich form alienacji. Stawiano zarzut przeciw tezie Marxa o przezwycięzeniu różnych form wyobcowania człowieka. Nowa struktura, powstała w każdym procesie przezwycięzania alienacji, ujawnia znowu inne formy alienacji. Istnieją także formy wyobcowania, które są dziełem jednostki, np. w dziedzinie seksualnej, gdyż człowiek nie jest tylko *homo oeconomicus*. Walka zatem z wyobcowaniem jest długim procesem. Przewidywania Marxa nie były wystarczająco radykalne, gdy nakreślił gotową wizję człowieka prawdziwego i „społeczeństwa ustalonego”.

Z drugiej strony stawiano sobie pytanie, czy my jako chrześcijanie wystarczająco konkretnie mówimy o różnych postaciach wyobcowania, czy wskazujemy na empiryczne i pozytywne sposoby ich przezwycięzania, czy możemy wskazać na konkretyzację miłości i pokoju, skoro mówimy już o „historii oddziaływania Ewangelii”. Etyka chrześcijańska nie może w krytyce marksizmu posługiwać się Bogiem, któryby uzupełniał ludzkie niedomogi, wypełniał „luki” tam, gdzie zawodzi sam człowiek, lecz powinna przyczynić się we współpracy z innymi do zhumanizowania społeczeństwa.

Chcąc uczynić świat bardziej ludzki i uwolnić człowieka od różnych form wyobcowania, trzeba znać kryterium tego, co prawdziwie ludzkie, trzeba posiadać prawdziwą i realistyczną wizję człowieka. Czy Marx dysponował takim obrazem? Czy antropologiczne poglądy Marxa są zgodne ze współczesną antropologią, która mówi, że człowiek nie tylko staje się ale także jest „uprzednio dany” (*vorgegeben*)? Współczesna bowiem teoria grup i psychologia społeczna poucza, że człowiek w istotnych momentach nie jest produktem siebie samego, ani abstrakcyjnego społeczeństwa. Filozofia egzystencjalistyczna, przede wszystkim Jaspersa, wykazała również, że człowiek jest istotą skończoną.

Odpowiedź na pytanie, co jest kryterium humanizmu, stanowi także założenia w poszukiwaniu *proprium* etyki chrześcijańskiej i jej wspólnych momentów z etyką humanistyczną. Swoistością etyki chrześcijańskiej, według Richa, jest łaska. Nie dla wszystkich jednak to stanowisko było przekonujące. W związku z tym pytano się, czy „łaska” jest rzeczywiście czymś specyficznie chrześcijańskim, nieużyteczną kategorią społeczno-etyczną dla niechrześcijan? Czy czegoś takiego, jak „strukturalna łaska” nie ma w poglądach Marxa? W pewnym sensie wszystkie uwagi dyskantów sprowadzały się do pytania związanego z generalnym wnioskiem referenta: co to znaczy pod względem metodologicznym, gdy mówimy, że marksizm posiada doniosłe znaczenie dla teologii chrześcijańskiej? Czy wnosi on do niej nowe elementy, czy raczej chodzi o lepszy wgląd we właściwy sens orędzia Ewangelii?

Drugim referentem był Knud E. Logstrup, profesor etyki i filozofii Uniwersytetu Aarhus (Kopenhaga), autor znanych publikacji *Die ethische Forderung* (1959), *Kunst of etik* (1961), *Norm og spontaneitet* (1972). Referat nosił tytuł *Chrześcijański humanizm*, który pozornie tylko, jak to się niektórym zdawało, nie miał związku z tematyką poprzedniego referatu. Punktem wyjściowym wywodów referenta było stwierdzenie, że według Lutra i Kartezjusza moc Boża jest tą siłą, która podtrzymuje człowieka i świat w istnieniu. To, co istnieje nie posiada z siebie możliwości dalszej egzystencji. Siła owa jest różna od nas istniejących dzięki niej. Tymczasem żyjemy, to jest myślimy, czujemy i działamy, w iluzorycznym przekonaniu, że nasza możność bytowania, moc, dzięki której istniejemy, jest naszą własną siłą. W tej iluzji tkwimy na codzień. Ta podstawowa dla nas złuda musiałaby doprowadzić do zafalszowania całego życia. Mimo to jednak pewne nasze postawy, jak otwartość, zaufanie czy współczucie, wyłamują się z tej iluzji. Religijne wyjaśnienie tego faktu polega na tym, że przejawy naszej egzystencji mają swe źródło w tej mocy bytowania, której nie stanowimy my sami. Zdolność do bytowania

wyraża się nie tylko w tym, że jesteśmy, lecz także w tym, jakimi jesteśmy, jak istniejemy. To, że istniejemy i to, jak istniejemy nie daje się oddzielić od siebie. Sami bowiem nie możemy określić jak chcemy żyć, czy w miłości, czy w nienawiści. Gdybyśmy umieli sami to określić, musielibyśmy także mieć możliwość wpływu na rzeczywistość naszego istnienia jako takiego. Oczywiście możemy żyć z naszej zdolności bytowania w nienawiści i okrucieństwie. Są to bowiem także formy istnienia, jak tylko w tym sensie, że burzą i niszczą byt. Dobro i zło rozpoznajemy zatem w oparciu o samą naszą rzeczywistość: dobro zachowuje byt i domaga się go, zło zaś niszczy wszelkie istnienie. Różnica zatem dobra i zła jest rangi ontologicznej. Ontologicznie więc nie możemy wyjaśnić, jak żyjemy w buncie przeciw mocy bytowej, bez której nie jesteśmy zdolni wykonać żadnego czynu. Znajdujemy tylko psychologiczne wyjaśnienie: żyjemy w iluzorycznym przeświadczeniu, że nasza moc i zdolność do istnienia jest naszą siłą.

Na tle tych przemyśleń referent zastanawiał się z kolei nad religijnym znaczeniem życia Jezusa Chrystusa i Jego przepowiadania. Podkreślił, że u Jezusa nie było powyższych iluzji. Przejawy zatem Jego bytowania nie były zafałszowane pod wpływem tych iluzji. Było to zaś możliwe tylko dlatego, ponieważ Bóg miał udział w Jego życiu w sposób zupełnie inny, niż w życiu każdego innego człowieka.

Życie Jezusa było tym życiem człowieka, które obmyślił Bóg. Dlatego Jego życie, różniące się w sposób istotny od życia innych ludzi, posiada dla nich istotne znaczenie.

Przepowiadanie jednak Jezusa mówi coś więcej. Jego Królestwo Boże nie sprowadza się wyłącznie do wyeliminowania owej iluzoryczności, ani do spontaniczności przejawów istnienia pozbawionych wszelkich zafałszowań. Królestwo, które przepowiada Jezus, może być urzeczywistnione tą samą pre-etyczną mocą Bożą, z jaką został stworzony świat. Jakkolwiek moc ta jest pre-etycznego rodzaju, to jednak nie jest etycznie obojętna. Związek między tym co pre-etyczne, a tym co etyczne opiera się na tym, że dobro domaga się życia i rzeczywistości, podczas gdy zło burzy rzeczywistość i niszczy życie. Gdyby w przypadku Jezusa oderwano etyczno-egzystencjalny element od podstawy pre-etycznej, to przepowiadanie Jego byłoby niemożliwe do zachowania.

Referent dochodzi w ten sposób do wniosku, że różnica między przepowiadaniem, a działaniem nie polega na różnicy między tym, co zostało powiedziane, a tym, co zostało dokonane. Różnica jest większa i polega na tym, że to zostało przepowiadane raz na zawsze, co dokonało się wiecznie, gdy tymczasem my działamy, aby osiągnąć coś czasowego. Między przepowiadaniem a działaniem nie zachodzi wprawdzie stosunek tożsamości, ale istnieje ścisła więź. Związek wyraża się w tym, że bez naszego przyczynku zaczęło się Królestwo Boże. I dlatego we wszystkim, co dotyczy wieczności, możemy nie okazywać swej troski, aby lepiej działać na rzecz usunięcia przeszkód, jakie stoją na drodze doczesności człowieka. Nie ma zaś tożsamości między przepowiadaniem a działaniem, ponieważ z Jezusem nadeszło Królestwo Boże dla wszystkich czasów, nie przychodzi zaś dzięki naszemu działaniu, choćby ono wypływało z wiary, że Królestwo Boże nadeszło. W najlepszym przypadku pomagamy bliźniemu tylko w jego doczesnym życiu. Przeciwnie przekonanie, że dzięki działaniu chrześcijan przychodzi Królestwo Boże, przypisywałoby naszemu doczesnemu działaniu tego, czego ono z siebie nie potrafi dokonać. Znaczyłoby to także, iż Jezus z Nazaretu stworzył tylko przesłanki do zbudowania Królestwa Bożego przez chrześcijan i Kościół.

Na tym właśnie polega i musi polegać istotna różnica między życiem Jezusa a naszym życiem. Wszystko co czynił i mówił było skierowane do jednego, do Królestwa Bożego. Zaniedbałby swoje posłannictwo, gdyby interesował się np. rzymską okupacją Palestyny. Tymczasem my słusznie interesujemy się wieloma sprawami (np. polityką, ochroną środowiska, wychowaniem), ponieważ Królestwo Boże jest niezależnie od nas i już nadeszło. Właśnie dlatego możemy

poświęcić się sprawom naszego życia w czasie. Fałszywą alternatywą byłoby domagać się: albo być pielgrzymem na ziemi, albo urzeczywistniać w sposób utopijny i rewolucyjny Królestwo Boże w życiu doczesnym. Mit pielgrzymstwa zakłada, że Bóg wieczności nie jest Bogiem całego universum i że Królestwo Boże nie ma nic wspólnego z doczesnym, czasowym bytowaniem. Nasze życie i wieczne Królestwo Boże różni się między sobą, lecz także między nimi zachodzi stosunek równoważności. Różnica między Królestwem Bożym a doczesnym życiem nie dotyczy rodzaju działania, lecz uwarunkowania tego działania. Działania te nie różnią się w aspekcie etycznym, lecz w ich pre-etycznym uwarunkowaniu. To, co jest dobre w Królestwie Bożym, jest także dobre w życiu doczesnym. Różnica warunków i okoliczności, w jakich dokonują się czyny polega na tym, że w Królestwie Bożym spełnia się je pod znakiem wieczności, w życiu doczesnym — pod znakiem przejściowości i przemijalności, co jednak nie czyni je — jak tego chce mit pielgrzymstwa — bez znaczenia. W związku z tym należy dziś krytycznie odnieść się do współczesnych tendencji upolitycznienia chrześcijańskiego posłannictwa Kościoła.

Dyskusja koncentrowała się wokół niewyrażonej wprost w referacie doktryny Lutra o dwóch królestwach, która znalazła swój interpretacyjny wyraz w oddzieleniu przepowiadania od działania. Zastanawiano się, czy przynajmniej określone czynności nie posiadają również charakteru przepowiadania, czy działanie na rzecz bliźniego nie jest także działaniem względem Boga i Jego Królestwa. Wezwania Ewangelii skierowane do człowieka jest zawsze apelem w czasie i uwarunkowanym czasowo. Niektórzy dyskutanci wyrażali obawę, że tezy Logstrup'a mogą być błędnie rozumiane w sensie historycznopedagogicznym. Marksściści mogliby znaleźć w nich potwierdzenie dla swego poglądu o religii jako opium. Sami zaś chrześcijanie mogliby ulec pokusie kwietystycznej bierności. Ostrzegano jednak przed tendencją upolitycznienia Kościoła, przed „Kościołem aktywizmu”. Opowiadano się także za prawem do bierności w Kościele. Czy jednak przez ostre oddzielenie przepowiadania od działania Kościół nie staje się tylko *congregatio* słuchających, czy nie jest on także *congregatio* działających? Czy uchylenie się Kościoła od politycznych zadań nie oznacza, że takie sprawy, jak potępienie wojny w Wietnamie, należy pozostawić jednostkom? Czy taki pogląd nie prowadzi do teorii zezwalającej Kościołowi na obojętność wobec cierpień ludzkich?

Niektóre głosy w dyskusji, szczególnie te z pod znaku teologii politycznej i teologii nadziei, były niezwykle gwałtowne. Pochodziły one zwłaszcza od tych, którzy reprezentowali Kościół reformowany i teologię Kalwina. Nie ukrywali swych celów pragmatycznych, jak np. celu dialogu z marksistami, w imię których byli gotowi zrezygnować z eschatologii czy z nadprzyrodzonej interpretacji Królestwa Bożego w swej teologii. W tym kontekście łatwo było zrozumieć, dlaczego Kościół ewangelicki reprezentował w przeszłości i obecnie reprezentuje wysoki poziom zaangażowania politycznego. Odpowiedź referenta szła po linii podkreślającej specyfikę etyki chrześcijańskiej, według której impulsem do humanistycznych działań ze strony chrześcijan jest jedynie chrześcijańska motywacja. Równocześnie jednak, wbrew modnemu w teologii Zachodu socjologizmowi i psychologizmowi, referent wyraźnie opowiadał się za ontologicznie ugruntowaną etyką.

Posiedzenie dyskusyjne, czy to w grupach roboczych, czy na spotkaniach plenarnych, były poświęcone nie tylko tematyce dwóch powyższych referatów, lecz także komunikatom, jakie wygłosili członkowie komisji badawczej pracującej nad tematem *Uniwersytet a etyka*. Na zebraniu bowiem towarzystwa w Hofgeismar w 1970 r. została powołana komisja studiów do zbadania zagadnienia roli etyki na uniwersytetach, stanu jej badań i form nauczania, zarówno z uwagi na samo wykształcenie, jak i na przygotowanie do przyszłej działalności zawodowej. Komisji zlecono wówczas zadanie przeanalizowania różnych typów myślenia etycznego oraz przebadania kwestii, czy i o ile uniwersytet winien zająć stanowisko w rozwiązywaniu problemów etycznych,

a jeśli tak, to przy pomocy jakiego modelu metodologicznego i dydaktycznego etyki. Komisja pracowała zespołowo, przy czym każdy z jej członków przygotował własne opracowanie. Ostateczne wnioski komisji sprowadzają się do następujących punktów:

1. Rola uniwersytetu i nauki jest tak duża i ważna, zarówno w całym społeczeństwie, jak i w poszczególnych zawodach, że uniwersytet musi być świadomy swej wielostronnej odpowiedzialności. Dlatego powinien poważnie podejść do zagadnienia etyki przez to, że:

- a. uwyraźni się etyczne implikacje badań naukowych i nauczania;
- b. uzna się konieczność zinstytucjonowania etycznych badań i dyskusji na uniwersytecie;
- c. uświadomi się w tym zakresie studentów, wykładowców, a także naukowców—badaczy;
- d. przeprowadzi się reformę uniwersytecką w kierunku wspólnej odpowiedzialności studentów i wykładowców.

2. Praktycznie na każdym uniwersytecie:

- a. powinno się uczyć etyki na poszczególnych wydziałach i sekcjach, która miałaby swe odniesienie do danej dyscypliny naukowej względnie do odpowiedniego zawodu;
- b. wszyscy studenci powinni być objęci nauczaniem etyki ogólnej i etyki społecznej;
- c. należy studiować etykę badań naukowych oraz
- d. prowadzić badania nad etyką.

3. a. Etykę należy studiować w oparciu o rzeczowe informacje w sposób niewprost, w grupach dyskusyjnych;

- b. wykładowcy etyki z różnych wydziałów powinni tworzyć zespół skupiający się wokół instytutu etyki lub na wydziale filozofii względnie socjologii;
- c. etyka nie może opierać się na wiedzy czysto opisowej, ani także na jakimś specyficznym światopoglądzie. Powinna ona wychodzić z tego, co etycznie oczywiste i intersubiektywnie możliwe do przekazania.

4. Ideałem uniwersytetu zatem nie może być uprawianie i uczenie aksjologicznie neutralnej nauki. Z drugiej jednak strony uniwersytet nie może dopuścić do dominacji jakiegś dowolnej, arbitralnej etyki lub polityki. Dla uniknięcia takiego niebezpieczeństwa należy uprawiać własną refleksję etyczną.

Komisja zaleciła Societas Ethica napisać list w powyższym duchu do konferencji rektorów zachodnioeuropejskich uniwersytetów, do krajowych i narodowych instancji odpowiedzialnych za rozwój nauki, do poszczególnych uniwersytetów zachodnioeuropejskich oraz do aktualnie wykładających etyków. Komisja stała na stanowisku, że sytuacja w Europie zachodniej jest różna od sytuacji w Europie wschodniej i dlatego ogranicza swój apel tylko do Zachodu. Tzw. „trzeci świat” pozostawiła poza granicami swych zainteresowań. Członkowie komisji, profesorowie: P. J. Roscam Abbing (Groningen), B. Delfgaa u w (Groningen), Uwe Gerber (Loccum), G. Nygren (Turku), opracowali koncepcję takiego listu, przy czym każdy z nich załączył do niego własny elaborat, zespołowo przedyskutowany i skorygowany. W tych załącznikach poruszano następujące kwestie: jak uniwersytet, odpowiedzialny za naukowość swej działalności, może zezwolić u siebie na uprawianie i uczenie etyki? Jakie są zapatrywania i życzenia studentów na ten temat? Co oczekują poszczególne wydziały od etyki dla reprezentowanych przez siebie nauk? Czy i o ile poszczególne uniwersytety w swych oficjalnych wystąpieniach były etycznie odpowiedzialne za realizację swoich zadań? Wysłunięto w nich także wiele praktycznych i organizacyjnych wskazówek.

Plenarne zebranie Societas Ethica w Lund w 1971 r. zgodnie z zaleceniem komisji uchwaliło i wystosowało taki list. Obecnie nadchodzą już pierwsze odpowiedzi, szczególnie z Holandii. Większość z nich jest bardzo pozytywna, inne mają wydźwięk krytyczny i negatywny. Podkreśla się w nich, że cel nauki jest społecznie określony i dlatego etyka jest konieczna w uprawianiu

nauki. Absolwent szkół wyższych, który nie byłby zdolny do refleksji etycznej w zakresie swego zawodu, musi uchodzić w świetle zasady związku nauki z życiem społecznym za niedokształconego.

Respondenci na ogół przyznawali się do etyki chrześcijańskiej, jednak trudno im było odpowiedzieć na pytanie, jaką należy uczyć etykę w dzisiejszym świecie areligijnym. Rozbieżne były także odpowiedzi na pytanie, czy wykład etyki na uniwersytecie, na każdym jego wydziale ma mieć charakter obligatoryjny czy fakultatywny.

Z prawdziwą satysfakcją polscy członkowie Societas Ethica mogli podzielić się z informacją, że polscy etycy już na swym zjeździe 12 V 1965 r. w Nieborowie opracowali apel w sprawie nauczania etyki w szkołach wyższych. Postulowano wtedy, aby wprowadzono wykłady etyki na wszystkie wydziały uniwersyteckie kształcące nauczycieli, zorganizowano zespołowe prace badawcze i edytorskie (opracowanie historii doktryn etycznych, wydanie podręcznika etyki i antologii tekstów, popularnonaukowych publikacji), wykształcono większą kadre etyków oraz zwiększono ilość godzin przeznaczonych na etykę i filozofię na niefilozoficznych wydziałach uniwersyteckich. Przyznając metaetyce doniosłą rolę równocześnie podkreślono wielką wagę etyki stosowanej. Polscy etycy nawet postulowali, aby nauczanie etyki miało już miejsce w szkole średniej. Nie mieli wówczas trudności w podaniu odpowiedzi na pytanie, jaka to ma być etyka. Oficjalnie mówili o etyce socjalistycznej, jakkolwiek zdawali sobie sprawę z niejasności zasadniczych treści moralności socjalistycznej. Wielu jednak chodziło po prostu o etykę, o etykę człowieka, niezależną od wszelkich przydawek.

Powyzsze postulaty zostały zrealizowane tylko częściowo. Nauczanie etyki na polskich uczelniach wyższych i w szkolnictwie średnim, jak zresztą na całym świecie, jest nadal niezadawalające. Tymczasem niektóre zjawiska społeczne są wprost alarmujące. Zatrucie środowiska człowieka, napięcia w stosunkach międzyludzkich, nierzetelność w pracy zawodowej, ochrona mienia społecznego, alkoholizm czy gwałty — oto niektóre tylko sygnały wołające o dowartościowanie problematyki etycznej w procesie kształcenia młodzieży.

Niemniej jednak doświadczenia polskie w zakresie nauczania etyki, a szczególnie wysoka pozycja polskiej etyki w świecie naukowym, sprawiły, że Polakom (w kongresie Societas Ethica brali udział doc. dr hab. T. Styczeń KUL, dr T. Sikorski ATK, dr H. Juros ATK) powierzono opracowanie jednego z trzech referatów na przyszły zjazd Societas Ethica.

Ks. Helmut Juros SDS, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Humanizm teologii moralnej prof. R. Egentera

Prof. Richard Egenter należy, obok W. Schöllgena i R. Hofmanna, do seniorów teologów-etyków zachodnioniemieckich. 3 maja 1972 r. obchodził on, jako emerytowany profesor zwyczajny teologii moralnej uniwersytetu w Monachium, siedemdziesiątą rocznicę swoich urodzin. Od 1932 roku był profesorem teologii moralnej w Passawie, a następnie od 1946 roku kierownikiem katedry i seminarium teologicznomoralnego na uniwersytecie monachijskim. Jego wieloletnia działalność nauczycielska i pisarska (wystarczy tu wspomnieć jego wspaniałą książkę, która doczekała się wielokrotnych wydań: *Von der Freiheit der Kinder Gottes, Freiburg 1941*, a szczególnie jego specyficzny styl uprawiania teologii moralnej zdecydowały, że zalicza się go do czołowych prekursorów, wraz z Fr. Tillmannem, Th. Steinbüchelem i Th. Münckereem, przyszłej odnowionej teologii moralnej. Wpłynął na to fakt, że swoją istotną formację intelektualną zawdzięcza J. Geysеровi

i M. Grabmannowi, a następnie samodzielny, intensywny studium nad dziełami M. Schelera i D. von Hildebranda. Wcześniej odkrył, że metoda fenomenologiczna oraz etyka wartości mogą mieć doniosłe znaczenie dla uprawianej przez siebie dyscypliny teologicznej. Tym samym staje on w rzędzie tych teologów, którzy w sposób konsekwentny nawiązują do tradycji wielkich teologów, moralistów niemieckich XIX wieku, a zwłaszcza J. M. Sailera. W 1962 r., a więc 30 lat po rozpoczęciu swej działalności profesorskiej, w tym duchu określił teologię moralną jako naukę o normach i wartościach (por. LThK² VII 612). Opowiadając się za etyką wartości Egenter postanowił przezwyciężyć normatywistyczny charakter dotychczasowej teologii moralnej. Przez podkreślenie zaś jej teologiczności pragnął ukazać rzeczywiste możliwości właściwego kształtowania *humanum* człowieka. Wartość i norma, według niego, komplementarnie decydują o metodologicznym obliczu teologii moralnej. Wyraźnie jednak preferował moment wartości, jego egzystencjalne znaczenie. Wskazywał na te wartości, które ujawnia dojrzałe człowieczeństwo oraz objawia wiara. Z tych właśnie powodów starał się on zarówno o biblijny podkład dla teologii moralnej, jak również o jej ubogacenie wynikami wszystkich nauk antropologicznych, a szczególnie psychologii.

Tę szerokość widzenia różnych aspektów problematyki moralnej przy równoczesnym zachowaniu ich specyficznej jedności można u Egentera określić jednym terminem: *Humanum*. Pod takim właśnie tytułem ukazała się książka napisana przez jego uczniów i przyjaciół. Na życzenie ich mistrza nie można jej nazwać „księgą pamiątkową” czy „księgą jubileuszową ku czci...”, tym bardziej że nie zawiera tradycyjnych elementów, jak jego bio- i bibliografii. Książkę wydali profesorowie: Johannes Gründel (następca Egentera na katedrze teologii moralnej uniwersytetu w Monachium, znany już w Polsce z jego wielokrotnych wykładów na ATK i KUL), Volker Eid (wykładowca teologii moralnej w Bamberdze oraz Fritz Rauh (profesor zwyczajny uniwersytetu w Augsburgu). Ukazała się w Patmos—Verlag, Düsseldorf 1972. Nosi podtytuł *Teologia moralna w służbie człowieka*. Wydawcy i autorzy poszczególnych rozpraw omawianej pracy zbiorowej wyrażają bowiem przekonanie, że chodzi im o taką teologię moralną, otwartą na aktualne problemy, a zwłaszcza pozostającą w dialogu z innymi naukami, w której chodziłoby nie o ustanowienie i uzasadnienie jakiegoś systemu norm, lecz o człowieka, o jego wyzwolenie z niegodnych człowieka zniewoleń, o jego wyzwolenie — właśnie o *humanum*: o uratowanie w człowieku tego, co jest prawdziwie ludzkie. Z tego też powodu, w myśl podstawowych idei samego Egentera, zabiegają o znalezienie takiej koncepcji teologii moralnej, która — wbrew optymistycznym nadziejom „systematyków” — stałaby na pograniczu teologii, filozofii i empirycznych nauk antropologicznych. Uważają oni nawet, że nie może dojść do ujednoczonej systematyzacji teologii moralnej, która w dziedzinie etycznej dawałaby pośpiesznie zharmonizowane odpowiedzi na problemy: Kościoła i świata, chrześcijanina i człowieka.

Praca zbiorowa składa się z 20 rozpraw zgrupowanych w pięciu działach: I. *Fundamentalne kwestie teologii moralnej*: Fr. Böckle, *Autonomia teonomiczna. Zadania teologii moralnej fundamentalnej*; A. Auer, *Interioryzacja transcendencji. Problem tożsamości czy wzajemnego stosunku etosu zbawienia i etosu świata*; V. Eid, *Cnota jako postawa wartości*; F. G. Schubert, *Natura i nadnatura u Magnusa Jochama*. II. *Empiryczno-psychologiczne przesłanki teologii moralnej*: L. Zirker, K. Berkel, *Struktury Kościoła jako przedmiot i kryterium kościelnej etyki społecznej*; W. Lauer, *Wiara i ludzki los. Rozumienie wiary a analiza losu wg Szondi'ego*; O. Hürter, *Konflikty społeczne a chrześcijański etos*; Fr. Rauh, *Funkcja porównawczych badań nad zachowaniem dla określenia Humanum*. III. *Duchowość chrześcijańska*: B. Fraling, *Doprowadzenie do wolnej decyzji. Na podstawie ćwiczeń Ignacego Loyoli*; I. Weilner, *J. M. Sailera pojęcie chrześcijańskiego wnętrza*; A. Elsässer, *Posłuszeństwo — duch poddaństwa czy wolność dzieci Bożych?*;

S. Verleij, *Troska o humanum w reformie zakonów*. IV. *Służba człowiekowi*; R. Völkl, *Działalność społecznocharytatywna jako służba człowiekowi*; B. Stoeckle, *Umowa z czasem. Niektóre uwagi co do kwestii moralnego znaczenia perspektywy czasu i zachowania się w czasie*; J. Gründel, *Correctio fraterna a Feedback w służbie człowieka i społeczności*; G. Aulinger, *Wychowanie dorosłych jako chrześcijańska i humanistyczna troska*. V. *Chrześcjanin a społeczeństwo*: J. Giers, „Rodzina” jako wyraz humanum w społeczeństwie. Przyczynek kościelnego przepowiadania społecznego do rozumienia społeczeństwa; R. Hofmann, *Humanum w państwowym prawie karnym*; R. Hauser, *Człowiek w „teologii rewolucji”*; P. Hadrossek, *Humanum w humanizmie krytycznym Herberta Marcuse’a*.

Tematyka artykułów jest zbyt szeroka, a tezy w nich postawione są zbyt kontrowersyjne, by można było wobec nich zająć bardziej szczegółowe i krytyczne stanowisko bez przeprowadzenia dłuższych analiz. Czytelnik znajdzie w rozprawach szeroki wachlarz informacji na temat człowieka i jego moralnego działania. Bogactwo myśli inspiruje do własnych przemyśleń i może doprowadzić go do wniosków, które niekoniecznie muszą się pokrywać z ostatecznymi konkluzjami wywodów poszczególnych autorów. Książka jest jawnym świadectwem frontalnego natarcia nauk psychologicznych na tradycyjne poglądy na temat moralności. Amerykańska psychologia społeczna czy grupowa (znana w Polsce już od wielu lat) znalazła od niedawna entuzjastyczne przyjęcie ze strony niemieckich teologów—etyków katolickich. Spodziewają się oni osiągnąć tą drogą nowe wyniki w teologii moralnej. I rzeczywiście niejedna teza tradycyjnej teologii moralnej będzie musiała ulec rewizji w świetle nowych danych psychologii. Równocześnie jednak u niektórych przedstawicieli etyki teologicznej, nie odznaczających się nieodczynną i wystarczającą dojrzałością metodologiczną, daje się zauważyć wielką łatwość w przyjmowaniu subiektywistycznych i relatywistycznych poglądów. Zmusza to czytelnika do czujnej kontroli nad przebiegiem rozumowania i do zdystansowania się od niejednych opinii. Domaga się tego świadomość odrębności psychologicznej etyki od psychologii i innych nauk empirycznych, która także na ogół towarzyszyła Egenterowi w jego działalności naukowej. Podważanie obiektywności moralnych wartości czy zakwestionowanie powszechnej ważności i apodyktyczności norm etycznych, w imię skądinąd cennych dla etyki i teologii moralnej poglądów psychologicznych, nie byłoby napewno uczczeniem dorobku naukowego w dziedzinie teologii moralnej, jakim może się szczycić R. Egenter.

Ks. Helmut Juros SDS, Warszawa

2. Moralna problematyka uczyć

Problematyka uczyć u teologów—moralistów przedstawia się dość jednolicie. Najczęściej stwierdzają oni, że uczucia, będące pewnymi poruszeniami zmysłowej władzy pożądczej, stanowią istotny składnik osoby ludzkiej i same w sobie nie są ani moralnie dobre ani złe. Przybierają zaś jedną z tych cech wtedy, gdy człowiek świadomie i dobrowolnie wywołuje je w sobie lub akceptuje i gdy wywierają one dodatni lub ujemny wpływ na jego działanie. W większym przy tym stopniu teologowie—moralisci zwracają uwagę na wpływ ujemny, o czym świadczy fakt zaliczania przez nich uczyć do tzw. przeszkód działania dobrowolnego. Zaznaczają mianowicie, że uczucia mogą uprzedzać działanie rozumu i woli lub następować po nim. Upřednie spośród nich zmniejszają odpowiedzialność moralną za dokonane pod ich wpływem czyny albo nawet całkowicie tę odpowiedzialność znoszą, jeśli z powodu nich człowiek w ogóle nie jest zdolny działać świadomie i dobrowolnie. Następne natomiast uczucia jako dobrowolne, bo albo wprost i celowo

wzbudzone i zaaprobowane albo spowodowane przynajmniej w przyczynie, nie zwalniają od odpowiedzialności.

Zwracają też moralności uwagę na to, że uczucia bywają przyczynami tzw. grzechów słabości, odznaczających się mniejszą złością moralną niż tzw. grzechy złości, pochodzące z pełnej świadomości i przewrotności woli.

Wreszcie od moralistów można dowiedzieć się, że uczucia są udoskonalane przez sprawności moralne, które ich ani nie tłumią, ani też nie usuwają z życia człowieka, lecz coraz bardziej dysponują do poddawania się kierownictwu władz duchowych. Gdy przy tym chodzi o uczucia władzy pożądlivej, stanowią one przedmiot działania cnót grupy umiarkowania, uczucia zaś władzy popędliwej są udoskonalane przez cnoty grupy męstwa.

Wywody tego rodzaju można znaleźć np. w podręcznikach: A. van Kola SJ (*Theologica moralis*, t. I, Barcinone 1968, ss. 24, 128 i 356) i ks. Wł. Wichra (*Podstawy teologii moralnej*, Poznań 1969, 194 i 197—206). Odnosi się jednak wrażenie, że potraktowanie uczuć jedynie jako ewentualnych wrogów dobrowoli działania i ograniczenie się do wymagania od nich posłuchu dla władz duchowych jest zbyt minimalistyczne, a nawet negatywne.

Wprawdzie można by częściowo zapobiec wspomnianym brakom wracając choćby do obszernych traktatów, opracowanych przez takiej miary teologów, jak św. Tomasz z Akwinu. Tym bardziej dałoby się to uczynić, że ta część *Sumy teologicznej*, w której Akwinata ukazał całokształt teologicznej doktryny o uczuciach została przetłumaczona na język polski przez J. Bardana i szczegółowo objaśniona przez F. W. Bednarskiego OP (*Uczucia*, London 1967, s. 363). Nie można jednak nie zauważyć, że od czasów św. Tomasa poczyniono znaczny postęp w wiedzy o uczuciach. W szczególności rozwinęła się psychologia przejawów uczuciowych w człowieku. Fakt ten zaś posiada też duże znaczenie dla coraz to lepszego poznawania postulatów moralnych, jakie można i powinno się stawiać omawianej dziedzinie życia ludzkiego.

Dotychczas nie dokonano jeszcze konfrontacji doktryny teologicznomoralnej z wynikami współczesnej wiedzy o uczuciach. Nie można też uciec się w tym względzie do dokumentów ostatniego soboru powszechnego. Ograniczył się on bowiem jedynie do udzielenia przestrogi, by w życiu duchowym nie rozwijać samego tylko uczucia religijnego (por. DFK, 8) i zachęcenia, by do ślubowania czystości przystępować i dopuszczać innych dopiero po dojściu „do należytej dojrzałości psychicznej i uczuciowej” (DZ 12).

W tej sytuacji opracowanie współczesnej problematyki moralnej z zakresu uczuć wymaga m. in. poznania najnowszych prac publikowanych przez psychologów. Przykładem podjęcia próby w tym względzie może być M. A. Spychalska CSSF, która chcąc wyjaśnić, jak należy rozumieć dopiero co wspomniane wymaganie soboru, dotyczące dojrzałości uczuciowej, sięgnęła do psychologii i ustaliła, że człowiek wtedy jest dojrzały w omawianej dziedzinie, gdy w uzewnętrznianiu uczuć zachowuje naturalność i wierność sobie. Jest w tym względzie należycie uodporniony na złe wpływy otoczenia. Przyznaje pierwszeństwo uczuciom altruistycznym nad egoistycznymi. I wreszcie zdaje sobie należycie sprawę z tego, że jego uczucia posiadają znaczenie społeczne, co w konsekwencji obarcza go za nie szczególną odpowiedzialnością (por. *Kształtowanie dojrzałości uczuciowej zakonnic*, Ateneum Kapiańskie 71, 1968, 30—39).

Idąc zatem po tej linii, w niniejszym przeglądzie podjęto próbę wyłowienia w niektórych przynajmniej współczesnych publikacjach tych stwierdzeń, które ukazują w sposób nowy lub nawet poszerzają dotąd spotykane ujęcia problematyki moralnej uczuć. Najogólniej można powiedzieć, że współcześni autorzy na ogół nie wysuwają w omawianej dziedzinie jakichś tez przeciwstawnych dotychczasowej nauce teologów—moralistów. Co więcej, w przeważającej ilości przypadków naukę tę w pełni potwierdzają i wykazują jej trafność.

Za szczególnie znamienne trzeba tu uznać bardzo częste podkreślanie, że

uczucia nie są jakimś zewnętrznym dodatkiem do natury ludzkiej, ale stanowią jeden z najgłębszych i najistotniejszych jej składników. Z gruntu zatem odrzuca się dzisiaj pogląd stoików, w myśl którego uczucia są sprzecznymi z naturą ludzką poruszeniami duszy i jako takie przeciwstawiają się cnotcie, będącej największym dobrem człowieka. Według stoików zatem aby ratować to dobro i tym samym zapobiegać poniżeniu ludzkiej godności, trzeba uczucia całkowicie w sobie unicestwiać. Stawać się niewrażliwym zarówno na strach i smutek, jak i na pragnienie i radość, czyli osiągać tzw *apatheia* (Por. A. Kasia, *Stoicka idea wolności*, Zeszyty Argumentów 1965, nr 4, 86 i 88).

Inaczej traktuje uczucia np. ks. J. Wojtukiewicz, gdy pisze: „uczucia odgrywają w naszym życiu bardzo wielką, jeżeli nie zasadniczą, rolę. Chociaż rozum jest główną władzą człowieka, a moralna wartość życia zależy od aktów woli, to jednak stany uczuciowe w codziennym życiu mają doniosłe znaczenie praktyczne gdyż mogą wpływać na urobienie sądów, a zatem i na postępowanie, a także mogą wzmacniać samo działanie” (*Psychologia uczuć*, „Ku Szczytom” 1, 1938, 237).

Taki sam pogląd reprezentuje M. Szyszkowska, twierdząca, że bez uczuć nie może się obejść żadne działanie ludzkie, że one określają życiową postawę jednostek wobec świata, ludzi i zdarzeń. Warunkują ich zainteresowania, zamiłowania i światopogląd. Są dla nich źródłem energii psychicznej (por. *Dociekania nad prawem natury czyli o potrzebach człowieka*, Warszawa 1972, 16—19).

Podobną ocenę uczuć spotykamy u St. Gerstmana: „w uczuciach wyraża się stosunek człowieka do ludzi, do samego siebie, do swoich celów życiowych, pracy itp. Uczucia nadają postępowaniu człowieka swoite zabarwienie, często prowadzą do wzniosłych czynów, do bohaterstwa i poświęceń” (*Kształtowanie uczuć dzieci i młodzieży*, Warszawa 1961, 3).

Na szczególną jednak wzmiankę zasługuje tu M. Grzywa-Kaczyńska, gdyż bardzo mocno uwypukliła ona prawdę, że uczucia są czynnikami, które w jeszcze większym stopniu niż procesy intelektualne decydują o zachowaniu się i postępowaniu człowieka, że one „inicjują działanie człowieka i sterują nim... są... przyczynami zarówno wielkich, wartościowych społecznie działań, jak i szkodliwych i tragicznych zachowań” (*Kształtowanie się dojrzałej emocjonalności*, *Zagadnienia Wychowawcze w aspekcie zdrowia psychicznego* 6, 1970, nr 5, 7). I tak jest od samego początku życia człowieka. Już bowiem „niemowlę ludzkie, przychodząc na świat, zaczyna od razu wiązać swoją wrodzoną emocjonalność ze wszystkim, co poznaje jak mówi Freud, „obsadza” swoją emocjonalnością poznawane rzeczy, sytuacje, osoby. Wytwarzają się w ten sposób w psychice dziecka pierwsze struktury poznawczo-emocjonalne o charakterze dynamicznym, które decydują o takim czy innym zachowaniu się dziecka w stosunku do poznawanych rzeczy czy osób” (*Erotyka a podstawy społeczne*, tamże 8, 1972, nr 1, 7).

W tym podkreślaniu szczególnego znaczenia uczuć autorka zdaje się nawet posuwać do pewnej przesady, gdy twierdzi, że „w procesie wychowania ważniejszy jest rozwój dojrzałej emocjonalności niż rozwój intelektualny” (*Kształtowanie się dojrzałej emocjonalności*, *art. cyt.*, 15).

O innego rodzaju zaakcentowaniu roli uczuć pisze ks. J. Tischner. Referuje mianowicie pogląd fenomenologów, w myśl którego moralną wartość czynów ludzkich można poznać głównie dzięki uczuciom. Ponieważ zaś już B. Pascal twierdził, że serce ma swoje racje, których rozum nie zna, uczuciowa ocena pewnych spraw niekoniecznie musi się zgodzić z oceną rozumu. Decydującą jednak jest zawsze ocena pochodząca od uczuć (por. *Wartości etyczne i ich poznanie*, *Znak* 24, 1972, 631—632).

W ślad za fenomenologami zdaje się iść H. Muszyński, gdy utrzymuje, że argumentacja moralna jest w swej istocie odwoływaniem się do

uczuciu ludzi, a nie do rozumu. Co więcej, autor godzi się nawet z twierdzeniem D. Hume'a, że rozum jest tylko niewolnikiem uczuć. Wszelkie bowiem działanie człowieka pochodzi, jego zdaniem, z motywów emocjonalnych. Rola zaś rozumu ogranicza się jedynie do wskazywania racjonalnej i skutecznej drogi realizacji ukazanych przez uczucia celów (por. *Rodzina, moralność, wychowanie*, Warszawa 1971, 28—30).

Tego rodzaju gloryfikowanie uczuć przypomina bardzo żywo doktrynę J. J. Rousseau, w myśl której uczucia leżą u podłoża wszelkich przejawów życiowych i są regulatorami czynów ludzkich. Stanowią nawet dla tych czynów swoiste sumienie, pouczające, które z nich są dobre, a które złe. I dlatego w życiu codziennym człowiek winien się kierować bardziej uczuciami niż głosem rozumu (por. ks. J. Pastuszka, *Historia psychologii*, Lublin 1971, 408—409).

Bardziej umiarkowanie wypowiedziała się w omawianej sprawie E. Suka. Podkreśliła mianowicie, że wartościowanie moralne nie jest wyłącznie funkcją intelektu, lecz wiąże się z nim znaczny ładunek emocjonalny. Stąd mówi się nawet o uczuciach moralnych, należących do tzw. uczuciowości wyższej, z której, zadaniem autorki, wywodzi się elementarna zasada moralna: nie czyni drugiemu, co tobie nie miłe (por. *Stawianie się i dojrzewanie ludzkiego sumienia*, Znak 24, 1972, 692).

Trzeba jednak zaznaczyć, że wyżej zasygnalizowana tendencja autorów do szczególnego uwypuklenia znaczenia uczuć i stawiania ich nawet ponad rozumem nie jest powszechna. Co więcej, zdecydowana większość autorów opowiada się za koniecznością podporządkowywania uczuć rozumowi. I tak np. W. Witwicki podkreślił, że człowiek nie może być jakąś bierną ofiarą uczuć, szarpaną przez nie w różne strony, ale powinien tak je w sobie „wytresować, aby służyły rozumowi” (*Instynkty, uczucia, efekty*, Łódź 1947, 19).

Również St. Gerstmann stanowczo stwierdził, że uczucia „nie mogą ani wrzócić przesadnie, ani przeważać w życiu wewnętrznym, spychając w cień trzeźwe i krytyczne myślenie”. Dlatego „obraz człowieka jako niewolnika instynktów, popędów, potrzeb i związanych z nimi emocji powinien być wreszcie usunięty sprzed naszych oczu” (*Uczucia w naszym życiu*, Warszawa 1963, 42 76).

Wyłumaczeniem tak energicznego domagania się opanowywania uczuć może być następująca wypowiedź J. Bardana i F. W. Bednarskiego OP: „uczucia w życiu ludzkim są tym, czym żywioty w naturze: nieoponowane — są siłą niszczyielską, opanowane przez rozum i należyście skierowane — stają się potężną i niezastąpioną siłą napędową dla wszelkiej twórczości ducha ludzkiego” (*dz. cyt.*, 5).

Szczegółowiej o działaniu uczuć w człowieku można się dowiedzieć z artykułu A. Usowicza CM (*Dynamika uczuć w psychologii tomistycznej*, *Analecta Cracoviensia* 1, 1969, 21—31). Stwierdza on w nim mianowicie, że gdy człowiek ze szczególnym uczuciem zaangażuje się w pewne sprawy, skupia na nich całą swoją energię i tym samym staje się niezdolny do działania na innych odcinkach swojego życia. Ponadto uczucia są zdolne zasugerować mu niezgodną z wymaganiami rozumu ocenę poszczególnych dóbr. Wreszcie dzięki tzw. irracji mogą one przesunąć jego zainteresowanie z jednej treści poznawczej na inne, wywołując nawet przy tym zupełnie nowe uczucia.

To ostatnie zjawisko L. Jeleńska tłumaczy tzw. prawem rozciągłości uczuć, polegającym na przenoszeniu czy też rozciąganiu uczuć związanych z pewnym przedmiotem na wszystko, co posiada z nim jakiś związek. I tak np., gdy pewna osoba jest komuś miła, takim też staje się dla niego wszystko, co ta osoba posiada lub czyni. I na odwrót, niesympatyczność jakiegś osoby może się stać powodem uczuciowej odrazy np. do przedmiotu, którego

ona uczy (por. *Prawo rozciągłości uczuć a podstawa katechety*, Katecheta 2, 1958, 495—497).

Pamiętając o tym mechanizmie działania w człowieku uczuć łatwo jest zrozumieć dalsze głosy autorów domagających się odpowiedniego kierowania tymi uczuciami. I tak zrozumiałym wydaje się zalecenie ks. M. Dybowskiego, by chroniąc się przed zbyt gwałtownymi uczuciami, zagrażającymi autonomii woli, stosować tzw. intelektualizację, czyli uświadamiać sobie rzeczywistą wielkość niebezpieczeństwa, albo usiłować nie zauważać lub odwracać uwagę od tego wszystkiego, co może wzbudzić niewłaściwe uczucia (por. *Jak poprawić braki nastroju i uczuć w działaniu*, Katecheta 2, 1958, 473—483).

Godną uwagi wydaje się też zachęta M. Przetacznikowej do opowywania ruchowo-werbalnych przejawów gwałtownych emocji oraz rozwijania w sobie tzw. uczuć wyższych, czyli bardziej zobiektywizowanych (por. *Rozwój psychiczny dzieci i młodzieży*, Warszawa 1967, 177).

Najczęstszym argumentem, którym autorzy uzasadniają konieczność poddawania uczuć kontroli rozumu, są skutki, które one powodują. Np. T. Nowacki pisze o nich jako o częstych przyczynach „różnych konfliktów, przestępstw i zbrodni” (*Zarys psychologii*, Warszawa 1962, 127).

A. Wielowiejski przypisuje współczesnemu kultowi dla porywów uczucia, powołującemu się na znany dwuwiersz: „Serce nie sługa, nie zna co to pany. Nie da się zakuć przemocą w kajdany”, duże zagrożenie dla dojrzałej miłości i małżeństwa. Takiemu bowiem sercu — niesłudze, oszołomionemu nawet chwilowym uczuciem, pozwala się także na tzw. przygody przedmażeńskie i zdrady małżeńskie. Autor posuwa się nawet do twierdzenia, że „człowiek w stanie napięcia uczuciowego nie ma sumienia. Wtedy sumienie i rozsądek działają niesprawnie” (*Przed nami małżeństwo*, Kraków 1972, 114).

J. Pieter jest zdania, że „przesada lub skrzyżowanie jakości uczuć powoduje postępowanie błędne, szkodliwe dla interesów życiowych jednostki. Krótko: bez trafnych uczuć niemożliwe jest działanie właściwie” (*Strach i odwaga*, Warszawa 1971, 13).

L. B. Dyczewski OFMConv. stwierdza że gdy w religijności Polaków lat międzywojennych przeważał pierwiastek uczuciowy nad intelektualnym trudno było o postawy głębsze, w pełni świadome swoich prawd wiary i właściwie rozumiejące wymagania moralności (por. *Religijność społeczeństwa polskiego w okresie międzynarodowym*, Collectanea Theologica 42, 1972, nr 3, 27—43).

M. Grzywak-Kaczyńska zwraca znowu uwagę na to, że wprawdzie „nie ma dzieła twórczego, nowych wartościowych koncepcji, bez pobudzającego wpływu emocji w formie pasji poznawczej. Ale znamy też ohamowujący wpływ emocji na naszą aktywność umysłową: w stanach silnego podniecenia podczas egzaminu, czy jakiegoś publicznego wystąpienia, czy w stanach frustracyjnych. Emocjonalność wpływa selekcyjną, a często i zniekształcającą na nasze spostrzeżenie, poznanie, rozumienie czegoś. Często widzimy to, co chcemy widzieć, rozumiemy tak, jak chcemy rozumieć. Również i nasze zapamiętywanie uzależnione jest od selekcyjnego wpływu emocji. Zapamiętujemy lepiej to, co ma dla nas większą wartość” (*Kształtowanie się dojrzałej emocjonalności*, art. cyt., 6—7).

Również E. B. Hurlock wysuwa w swym studium dotyczącym uczuć młodzieży (*Uczucia w okresie adolescencji*, w: *Rozwój młodzieży*, tłum. B. Harnowski, B. Rosemann, Warszawa 1965, 95—130) postulat kontrolowania uczuć i panowania nad nimi na tle ukazanych przez siebie ich skutków, wśród których wyróżniła dobre i złe. Do dobrych zalicza pobudzenie do działania, zapewnianie pewnego odprężenia i radości oraz wzmocnianie sił i wytrwałości organizmu. Jako zaś złe, uznane za liczniejsze i groźniejsze dla

człowieka, wyszczególnia m. in. zaburzenia snu, chroniczne zmęczenie, bóle głowy i utratę apetytu, ucieczkę od pracy i spadek jej wydajności oraz łatwe irytowanie się i zły humor.

Wypada jednak zaznaczyć, że panowanie nad uczuciami według E. B. Hurlock, a także innych autorów, wcale nie oznacza jakiegoś zamykania ich w sobie, gdyż to również prowadzi do bardzo szkodliwego dla jednostki stanu. Uczucia bowiem nadal w niej tlą i wprawiają ją w zły nastrój, odznaczający się m. in. burkliwością, złośliwością i arogancją. Kontrolowanie zatem uczuć i panowanie nad nimi, aby być właściwym, musi być równocześnie odpowiednim ich ujawnianiem i rozładowywaniem.

Konkretnym naświetleniem tego ostatniego postulatu może być następująca wypowiedź M. Przetacznikowej: „Należy pamiętać, że wybuchy gniewu we wczesnym dzieciństwie są naturalną formą rozładowywania napięcia i wyładowania energii i że zbyt silne tłumienie gniewu może się odbić ujemnie na rozwoju osobowości dziecka. Wychowanie uczuć w tej dziedzinie polegałoby, zdaniem E. B. Hurlock na „kierowaniu złości na społecznie dopuszczalne tory” (dz. cyt., 174).

Wymownym jest tu także zwrócenie uwagi przez A. T. Jersilda na to, że dojrzałość emocjonalna nie powinna się ograniczać jedynie do panowania nad uczuciami, przejawiającego się np. w zachowywaniu należytej postawy w cierpieniu, niepoddawaniu się nastrojowości itp., ale ma zapewniać także „zdolność do cieszenia się otoczeniem, ustosunkowywania się do innych, do kochania i śmiania się; zdolność do szczerego martwienia się, kiedy wymagają tego okoliczności; zdolność odczuwania gniewu w obliczu przeciwności, które mogą wyprowadzić z równowagi każdą opanowaną w sposób rozsądny i wrażliwą osobę; oraz zdolność do okazywania strachu, kiedy sytuacja może budzić lęk, i nieodczuwania potrzeby nakładania maski fałszywej odwagi, którą muszą osłaniać się osoby lękające się przyznać, że doznają strachu” (*Rozwój emocjonalny*, w: *Psychologia wychowawcza*, tłum. Z. Obniski, Warszawa 1971, 266).

Z powyższego widać, że najistotniejszą sprawą dla moralności uczuć jest odpowiednie ich wychowanie, przy czym za ideał uważa się coś pośredniego między stanowiskiem stoików i epikurejczyków. A zatem ani lekceważenie uczuć ani ich przecenianie. Ani odrywanie ich od cnoty ani też nie utożsamianie ich z nią.

Autorzy różnie ten ideał określają. A. Usowicz CM np. pisze o ujęciu uczuć w ramy pozytywnych sprawności moralnych, poddających je pod dyktando, a nie despotyczne kierownictwo rozumu (por. *art. cyt.*, 26).

Podobnie według F. W. Bednarskiego OP „istota wychowania uczuć polega... na tym, by usprawnić siebie oraz tych, których wychować mamy, w umiejętności wzbudzania odpowiednich uczuć i kierowania nimi zgodnie z wymaganiami rozumnej natury człowieka i jego ostatecznego celu” (dz. cyt., 283).

Wreszcie dla St. Gerstmana ideałem jest takie panowanie człowieka nad uczuciami, by był on zdolny wypełnić także zadania emocjonalnie niepodlegające (por. *Uczucia w naszym życiu*, dz. cyt., 39).

Ważne jest przy tym wszystkim, że „wychowanie uczuciowe... rozpoczyna się od pierwszych miesięcy życia dziecka” (M. Przetacznikowa, dz. cyt., 10). Że „kształtowanie się motywacji i uczuć społecznych jednostki zależne jest od środowiska, w jakim dokonuje się rozwój osobowości” (T. Bilikiewicz, J. Gromska, *Ocena kliniczna zaburzeń emocjonalnych u dzieci szkolnych*, Zagadnienia Wychowawcze w aspekcie zdrowia psychicznego 7, 1971, nr 3—4, 140). Ze w kształtowaniu uczuć winno się zmierzać do tego, by człowiek będący zwłaszcza w dzieciństwie z wrodzonej emocjonalności egoistą, powoli skierowywał swoje uczucia do drugich, humanizował je, przemieniał z egocentrycznych na społeczne, altruistyczne. Do tego zaś ma mu pomagać „wrodzona zdolność do ustosunkowań bezinteresownych”

„uczucia wyższe i niższe” itp. rować.

Trzeba przyswoić teologii moralnej takie współcześnie używane wyrażenia i zawarte w nich treści, jak „prawo rozciągłości uczuć”, „uczucia moralne”, narski OP, dz. cyt., 5).

Koniecznym jest przy tym bardziej pozytywne podejście do przejawów emocjonalnych w człowieku. Dostrzeżenie w nich nieodzownego i potężnego czynnika wpływającego na działanie ludzkie i dającego się właściwie pokie- (M. Grzywak - Kaczyńska, *Kształtowanie się dojrzałej emocjonalności, art. cyt.*, 15). Że wreszcie nie można wykształcić wyższej formy uczuciowości bez „muszę”, które oznacza: ja chcę (por. A. Wielowieyski, dz. cyt., 114).

Wyciągając z powyższych wypowiedzi różnych współczesnych autorów wnioski dla teologii moralnej, trzeba przede wszystkim stwierdzić, że powinna się ona w większym stopniu zająć uczuciami. Wychowanie ich bowiem jest także jednym z głównych jej zadań. Tymczasem „pomijanie traktatu o uczuciach przez nowoczesnych moralistów czy ograniczenie go do dwóch lub trzech stron stało się przyczyną, że współczesna nauka o moralności jest tak oderwana od życia, niepraktyczna i nieżyłowa” (J. Bardan, F. W. Bed-

W teologii moralnej powinno się również w przyszłości uwzględnić i ubogacać dostrzeżone przez współczesnych autorów nowe wskazania moralne. Tak np. jak najbardziej godnym przyswojenia jest zalecenie St. Gerstmana, by właściwie odnosić się do ludzi nadmiernie uczuciowych. Okazywać im mianowicie życzliwość, oszczędzać okazji do przeżywania wstrząsów emocjonalnych, zajmować wobec nich postawę tolerancyjną i ustepliwą. Niemniej jednak trzeba w tym wszystkim zachowywać odpowiednie granice. Stąd nie tracąc łagodności i spokoju stanowczo wymagać, „aby chorzy próbowali systematycznie opanowywać swoje wybuchy, żeby usiłować kierować uczuciami, które zbyt silnie nimi władają. Ich otoczenie ma im w tym pomagać, ale i sami chorzy muszą czynić wysiłki, aby z tej pomocy należycie korzystać” (*Uczucia w naszym życiu, dz. cyt.*, 32).

Wypada jednak podkreślić, że teologia moralna nie może poprzestać jedynie na, choćby nawet najdokładniejszym, wykorzystaniu danych, dostarczanych przez współczesne publikacje pozateologiczne. Jest ona bowiem i powinna nadal pozostać dyscypliną teologiczną. A jako taka ma także na uczucia patrzeć w świetle Objawienia.

Nie może też teologia moralna w ślad za wieloma współczesnymi psychologami w ogóle nie dostrzegać uczuć religijnych i nie doceniać ich szczególnej roli w kształtowaniu się moralnej postawy człowieka.

Wreszcie teologia moralna pouczając, jak należy wychowywać uczucia, powinna obok środków czysto przyrodzonych wskazywać również na takie środki nadprzyrodzone, jak modlitwa, życie sakramentalne itp.

O. Jan Wichrowicz OP, Kraków