

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 44/2, 103-120

---

1974

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. SPRAWOZDANIA. LX Sesja francuskich Tygodni Społecznych. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Concilium 1972, nr 5. — 2. Z problematyki etyki zawodowej. — 3. Ś. Tomasz z Akwinu a współczesna teologia moralna\*.

### I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE (AAS 65, 1973, NR. 1—4)

W niniejszym opracowaniu zajmujemy się przemówieniem Pawła VI wygłoszonym do dziennikarzy w dniu św. Franciszka Salezego (*Nous Vous remercions*, 24.I.73, s. 76—84). Powodem wyróżnienia tego przemówienia jest szczególna aktualność i doniosłość treści problemów w nim poruszonych. W całości da się wyodrębnić trzy grupy zagadnień. Do pierwszej należy deontologia dziennikarza; do drugiej — funkcja prasy i opinii publicznej w Kościele; do trzeciej — rola prasy we współczesnym dialogu między Kościołem i światem.

Zasady etyczne normujące postępowanie dziennikarza wydobywa papież z samej istoty funkcji, jaką spełnia prasa we wspólnocie ludzkiej. Praca dziennikarza musi być traktowana jako etycznie odpowiedzialna. Odpowiedzialność ta jest ogromna, proporcjonalna do tego wpływu, jaki wywiera prasa na kształtowanie się opinii publicznej, a konsekwentnie — na życie duchowe społeczności ludzkiej. Norma etyczna obowiązująca dziennikarza da się sformułować następująco: dziennikarz jest sługą rzeczywistości, prawdy, obiektywizmu. Precyzując powyższą normę, możemy wyróżnić w niej trzy elementy. Pierwszym jest postawa wewnętrzna charakteryzująca dziennikarza jako człowieka, jako osobę odpowiedzialną: postawa polegająca na poddaniu się rzeczywistości, na lojalnym uznaniu rzeczywistości za wartość wymagającą służby w formie rzetelnej informacji. Drugi element stanowi sprawność praktyczna, niemal techniczna, umiejętność i wierność w odczytywaniu rzeczywistości, w śledzeniu życia, rozwoju wypadków, w dążeniu do autentycznych źródeł, do uchwycenia właściwego i pełnego kontekstu wydarzeń. Jest to przede wszystkim sprawność fachowa, ale całkowicie przeniknięta miłością prawdy, a więc będąca wyrazem tej wewnętrznej postawy, o której dopiero co powiedzieliśmy. Trzecim elementem jest wierność obiektywizmowi w przed-

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

stawieniu faktów, w interpretacji wydarzeń, uchwycenie właściwej proporcji rzeczy w płaszczyźnie obiektywnej prawdy, wbrew pokusie sensacyjności i na przekór wszelkim trudnościom sytuacyjnym i koniunkturalnym.

Tak pokazana norma etyczna znajduje swoje uzasadnienie w fundamentalnych prawach człowieka, przede wszystkim w prawie człowieka do obiektywnej informacji, o czym pisał Jan XXIII w *Pacem in terris*. Owo prawo do informacji wiąże się ściśle z prawem do wiedzy, wykształcenia, do własnego rozwoju, do współdziałania w budowaniu społeczeństwa. Omawiane prawo domaga się zdrowego pluralizmu prasy, który pozwala na konfrontację punktów widzenia, na wymianę duchowych wartości, na otwarty dialog z czytelnikami, w poszukiwaniu wyższej prawdy i wyższego dobra. Dziennikarze także mają prawo do wyrażania własnego zdania, nie mogą jednak tego czynić ze szkodą dla obiektywizmu informacji i słuszności osądu. Dziennikarz powinien świadomie dopomagać do kształtowania prawdziwie ludzkiego charakteru współżycia w społeczeństwie.

Druga grupa zagadnień dotyczy roli prasy i opinii w Kościele. Prawo do informacji jest aktualne także w życiu Kościoła; zostało nie tylko oficjalnie proklamowane jako zasada życia Kościoła, ale uczyniono już dużo, aby zrozumieć istotę tego prawa i wprowadzić je w życie, czego świadectwem był ostatni sobór. Konieczność rozwijania odpowiedniej informacji wynika zresztą z natury Kościoła. Jest on bowiem nie tylko wspólnotą osób, ale i instytucją hierarchiczną, obdarzoną specjalną misją słowa; stąd Kościół w szczególny sposób jest powołany do dialogu i uczestnictwa. Trzeba oczywiście pamiętać, że funkcjonowanie mechanizmu informacji w Kościele odbywa się na nieco innych zasadach niż w społeczności doczesnej. Decydują o tej różnicy trzy powody, a mianowicie: hierarchiczna struktura Kościoła jako nadprzyrodzonej wspólnoty; misja ewangeliczna nie dające się podporządkować kryteriom wewnątrzświatowym; własna, żywa tradycja, stanowiąca szczególnie istotny aspekt istnienia Kościoła. Stąd w Kościele może zachodzić potrzeba pewnych ograniczeń w większym stopniu niż się to dzieje w społeczności świeckiej, np. ze względu na dyskresję czy dobro wspólne. Również to, co stanowi własną treść opinii Kościoła, nie jest równoznaczne z przedmiotem „opinii publicznej”. Kościół, poszukujący w wielu dziedzinach współdziałania ze światem, zawsze wychodzi ze stanowiska Ewangelii, a nie od „ducha świata” i jest zawsze niezależny od opinii publicznej; zarówno bowiem duch świata, jak opinia publiczna są niezdolne do zrozumienia złożoności problemów teologicznych i pastoralnych wchodzących w grę w pewnych przypadkach.

Powyzsze uwagi rzutują na trzeci problem — rolę prasy w dialogu Kościoła ze światem. Prasa może tu spełnić rolę pomostu i narzędzia duchowej komunikacji. Świat oczekuje od Kościoła odpowiedzi na wiele kwestii. Jeśli jednak dziennikarze chcą sprostać temu zadaniu, muszą przemyśleć problemy Kościoła i pojąć ich właściwy, kościelny sens. Pozycja Kościoła jest niezrozumiała bez uwzględnienia jego relacji do Ewangelii, do Chrystusa i do Ducha Świętego. Tajemnica Kościoła zawsze będzie trudna do pojęcia dla tych, którzy nawykli do wykrywania jedynie aspektów fenomenologicznych. Opinia świata ustawicznie ulega pokusie dostrzegania w życiu Kościoła jedynie rzeczy drugorzędnych i podejrzewania intencji politycznych.

Rozwijając powyższy problem papież przypomina dziennikarzom właściwy przedmiot zainteresowania Kościoła. Szczególnie mocno apeluje do dziennikarzy o przerwanie milczenia opinii świata wokół pewnych bolesnych spraw, dotyczących zarówno ludzkość, jak Kościół: masy ludzkie pogrążone w nędzy, podeptane w swej ludzkiej godności; społeczeństwa pozbawione podstawowych praw ludzkich, zwłaszcza wolności i możliwości zaspokojenia swoich duchowych potrzeb; niewolnictwo, które dotąd nie zostało usunięte ze świata; ogromna liczba więźniów politycznych na całym świecie; bolesna sytuacja Kościoła w niektórych krajach.

Nie było z pewnością intencją papieża wyczerpać temat tak obszerny. Zwięzłe uwagi Pawła VI są często tylko aluzją do obszernego dokumentu *Communio et progressio*, do którego przestudiowania wyraźnie zachęca swoich słuchaczy.

Ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## II. SPRAWOZDANIA

### LX Sesja Francuskich Tygodni Społecznych

5—10 lipca 1973

Zainaugurowane w r. 1904 dzięki dalekowzrocznej inicjatywie M. Gogina i A. Boissarda, Tygodnie spełniają dotąd poważną rolę w życiu intelektualnym i społecznym Francji; zyskały także zasłużoną renomę w świecie. Sześćdziesiąt odbytych już sesji świadczy jednak przede wszystkim o wczesnym i trwałym zainteresowaniu katolików francuskich problematyką społeczną. Komentatorzy Tygodni stwierdzają, że wszystkie wielkie kwestie życia społecznego minionych lat były przedmiotem studiów, dyskusji i praktycznych propozycji uczestników kolejnych spotkań. Nie bez znaczenia jest również uwaga, jaką Stolica Apostolska przywiązuje do Tygodni. Dowodem listy papieskie przesyłane regularnie na każdą sesję. Katolicka w założeniu orientacja Tygodni Społecznych nie ogranicza bynajmniej ani typowej dla Francuzów otwartości myślowej, ani kręgu uczestników. W obradach biorą udział przedstawiciele różnych opcji religijnych i światopoglądowych. W ostatnim czasie zauważa się szczególnie wzmożenie ekumenicznego podejścia organizatorów.

Przedmiot tegorocznej sesji — *Chrześcijaństwo i Kościoły w życiu politycznym* — stanowił przedłużenie refleksji na ten sam temat Zgromadzenia Plenarnego Episkopatu Francji w Lourdes i Francuskiej Federacji Protestantkiej w r. 1972.

Trzy pierwsze dni poświęcone były sytuacji chrześcijan w społeczności politycznej. We wstępnym *exposé* rozpatrzono wymogi wiary chrześcijańskiej w odniesieniu do działalności politycznej. Była to, w przybliżeniu, próba przedstawienia teologii zaangażowania politycznego. Następnie czterech polityków udzieliło odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób wiara chrześcijańska doprowadziła ich do walki politycznej i w jakim duchu walkę tę kontynuują.

Doktryna i świadectwa znalazły uzupełnienie w prezentacji rezultatów badań socjologicznych nad przemianami w niektórych dziedzinach życia politycznego, związanych z tematem Tygodnia. Ukazały one głównie zjawisko postępującej w społeczeństwie francuskim obojętności wobec roli spełnianej przez państwo, nasilenie różnorodnych form gwałtu oraz kryzys życia prywatnego. Przedmiotem oddzielnych badań był stan faktyczny rozdziału Kościoła od państwa. Przyjęty jako zasada, otrzymywał w realizacji różnorodny wyraz. Stąd wykazana sondażem odmiennosc sytuacji poszczególnych ugrupowań i wspólnot chrześcijańskich.

W dalszym ciągu, studium sondażów wyborczych wykazało, że mimo stabilności katolickiej grupy wyborczej obserwuje się w niej wzrost tendencji lewicowych, zwłaszcza wśród młodszego pokolenia oraz angażowanie się do ruchów parapolitycznych.

W kwestii relacji wspólnoty eklezjalnej ze społecznością polityczną, wbrew sugestiom całkowitego rozdziału aż do wzajemnego ignorowania siebie, przeważała tendencja nawiązywania kontaktów, a więc przeciwna apolityczności chrześcijan. Postulowano przy tym włączenie się wspólnoty eklezjalnej do

działań na rzecz sprawiedliwości społecznej oraz propagowanie własnym przykładem form życia międzyludzkiego opartych na miłości.

Powrócili następnie, jako przedłużenie studiów socjologicznych, zagadnienia teoretyczne i doktrynalne: problem natury i celu polityki oraz związku wymogów ewangelicznych z życiem politycznym. Sugestie nieangażowania się w tę dziedzinę nie znalazły aprobaty uczestników Tygodnia. Wyrażali oni, słuszne zresztą przekonanie, że aktywność społeczna i polityczna jest etapem drogi ku ostatecznemu wyzwoleniu człowieka.

Nie można było pominąć bez szkody dla możliwie całościowego potraktowania tematu Tygodnia dyskutowanej dziś wszechstronnie kwestii pluralizmów. Przedstawiono spięcie dwóch stanowisk wobec pluralizmu odnoszącego się do życia społecznego. Jego przeciwnicy bazują na przeświadczeniu, że taki pluralizm ma podłoże ideologiczne i stanowi formę współpracy międzyklasowej, akceptując sam fakt wielości klas. Interpretacja zwolenników jest zgoła odmienna. Fakt różnic klasowych, twierdzą, nie oznacza bynajmniej ich akceptacji. Przeciwnie, idzie wręcz o przekształcenie struktur społeczeństwa, które dają początek klasom i są ich pożywką. Opowiadają się zatem za pluralizmem społecznym jedynie w punkcie wyjścia i dążą do przewyciężenia go drogą wspólnej, krytycznej analizy zastanych sytuacji oraz zakwestionowania — w imię ewangelicznego ideału współżycia międzyludzkiego — układów niesprawiedliwych.

W dwóch dalszych dniach Tygodnia dominowały dyskusje wokół wybranych, zapalnych zagadnień społecznych, w odniesieniu do których pozycje specjalistów chrześcijańskich najwidoczniej się różnicują: problemy rewolucji, walki klas, sprawiedliwości międzynarodowej, rozwoju Trzeciego Świata i wyścigu zbrojeń. Oryginalnym ponadto dopełnieniem obrad było spotkanie z młodzieżą, którą poproszono o wyrażenie opinii na temat Tygodni Społecznych. W przeciwieństwie do wyżej zasygnalizowanych, optymistycznych ocen komentatorów, ujawniły się tutaj punkty widzenia odmienne. Wyrażna rozbieżność stanowisk zaznaczyła się nie tylko w proponowanych przez Tygodnie rozwiązaniach problematyki społecznej, lecz również w kwestii słuszności wyboru tematyki poszczególnych spotkań. Młodzi uczestnicy byli zdania, że niektóre przynajmniej tematy sześćdziesięciu minionych sesji nie dotyczyły zagadnień w danym momencie centralnych i w ogóle zdradzają oderwanie organizatorów Tygodni od rzeczywistości.

W komunikacie końcowym podano do wiadomości decyzję o zmianie struktury przyszłorocznych sesji. Każdy z tematów będzie traktowany dwukrotnie, na dwóch kolejnych spotkaniach. Przy tym spotkanie pierwsze będzie miało charakter ściśle naukowy podejmie wybrane zagadnienie od strony doktrynalnej oraz badań faktograficznych. Spotkanie drugie natomiast przybierze postać szeroko zakrojonego konwersatorium, w którym główną uwagę przypisze się konfrontacjom.

Wybrany temat dwóch najbliższych Tygodni (1974 i 1975) dotyczy kryzysu i generalnej kontestacji czynnika instytucjonalnego w życiu społecznym.

Z chwilą ukazania się publikowanych materiałów sesji będzie sposobność powrócić do istotnych szczegółów zasygnalizowanej problematyki. Tymczasowe informacje podane za oficjalnym komunikatem sekretariatu Tygodni (pełny tekst komunikatu w: *Documentation Catholique* nr 15, 1973, s. 720) znajdują uzupełnienie w liście apostołskim wydanym z okazji Tygodnia, a podpisanym przez kard. Villot (*tamże*, s. 714—717).

Akcent wstępnej części listu spoczywa na idei odnowy i kontynuacji. Odnowa dotyczy perspektyw i myśli Kościoła w odniesieniu do świata oraz metody uwidocznionej w próbie odczytania znaków czasu i w dążności do nawiązania dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Spośród konkretnych rezultatów przemian list wylicza przewyciężenie odziedziczonych z przeszłości zahamowań Kościoła w spotkaniu ze światem i idące z nim w parze wyzwolenie

twórczych energii w myśleniu i działaniu, znamienny rozdział konstytucji *Gaudium et spes et spes* o życiu wspólnoty politycznej i usilne wezwanie Pawła VI w *Octogesima adveniens* do aktywnej obecności chrześcijan w świecie.

Idea kontynuacji z kolei wyraża konieczność podjęcia wysiłku na rzecz konkretyzacji ogólnych wskazań dokumentów kościelnych poprzez refleksję i działanie oparte na wszechstronnej analizie sytuacji poszczególnych ziem i krajów.

List przypomina następnie, w przejściu do głównego tematu, inicjatywę episkopatu francuskiego, który na sesji plenarnej w październiku 1972 obszernie rozważał kwestię zaangażowania chrześcijan w działalności politycznej i postulował w wydanych wcześniej propozycjach organizowanie spotkań i konfrontacji w celu przezwyciężenia trudności paraliżujących wzajemne zaakceptowanie się ludzi oraz udzielenie odpowiedzi na pytanie o świadectwo, jakie chrześcijanie winni przekazywać współczesnemu światu. Francuskie Tygodnie Społeczne uważa się za uprzywilejowane miejsce takich spotkań i konfrontacji.

W tym kontekście sytuuje się pierwsze zadanie Tygodni, wysoko oceniane w liście badanie rzeczywistych kształtów i struktur polityki w dzisiejszym świecie, wielorakich przyczyn konfliktów i dróg pokojowego współbycia. Z dezaprobatą mówi się o jeszcze zbyt często spotykanej wśród chrześcijan tendencji do afektywnego traktowania problematyki społecznej, opierania się na mglistych wrażeniach, wizjach bezpodstawnie uogólnianych i rozpowszechnianych w postaci niewiele znaczących sloganów. Kościół, przeciwnie, przywiązuje dużą wagę do wymogów nauk społecznych, ich metod i rezultatów, i oczekuje od nich poważnej pomocy w określeniu dróg wolności człowieka.

Poznanie uwarunkowań, które składają się na teren działalności ludzkiej domaga się dopełnienia refleksją moralną na temat kierunków tej działalności. Sprzężenie obu elementów zaangażowania politycznego — faktu i normy moralnej jest oczywistym, i cennym fragmentem listu. Jest przestrożą przed spotykaną niejednokrotnie absolutyzacją badań socjologicznych i ich domniemaną samowystarczalnością, czym grzeszą bardziej przedstawiciele teologii niż socjologowie. Jednocześnie zaś przypomina wagę dla dociekań moralnych dogłębnego poznania faktów. Stolica Apostolska wyrażając uznanie dla wkładu dotychczasowych Tygodni Społecznych do rozwoju społecznej doktryny Kościoła, z nadzieją spogląda również na tegoroczne spotkanie. Zaznacza się przy tym, że jego celem winien być nie tylko przyczynek do przemiany, względnie udoskonalenia struktur prawno-politycznych, lecz ponadto i przede wszystkim udział w przygotowaniu osób i grup ludzkich do podjęcia należnych im odpowiedzialności w różnorodnych sektorach życia społecznego i politycznego. Tym samym postuluje się wydatniejszą demokratyzację form ustrojowych drogą prawnego zabezpieczenia autonomii słusznych celów i działań wspólnot, ograniczanych w swym istnieniu nadmierną centralizacją władzy. Postulat ten wiąże się nierozdzielnie z zagadnieniem dobra wspólnego, które jest przedmiotem troskliwej uwagi i studiów Stolicy Apostolskiej. Dobro wspólne, według słów Jana XXIII, zasada się pryncypialnie na przyznaniu praw należnych osobie ludzkiej.

Tenor listu daleki jest od moralizatorskiego teoretyzowania. Uwagę odbiorców kieruje się w stronę faktów, które demaskują głębokie skażenia społeczeństw radykalnym liberalizmem w odniesieniu do obowiązków społecznych i autorytaryzmem w sprawowaniu władzy. Zauważa się przy tym, że wielu chrześcijan uchyla się od spełniania zadań, jakie społeczeństwo ma prawo od nich oczekiwać, niewytłumaczalnie rezygnując z dawania ogółowi pełniejszego świadectwa wiary. Z drugiej zaś strony bywa, że władze publiczne nie gwarantują w całej rozciągłości ochrony bytu ludzkiego w tym, co się odnosi do godności człowieka, losu ludzi pozbawionych środków do życia, zwłaszcza mieszkańców Trzeciego Świata, ochrony życia poczętego itd.

W odróżnieniu od zreferowanej, pierwszej części listu, w której akcentuje się niektóre z podstawowych wytycznych życia społecznego, część druga dotyczy bezpośrednio bardziej problematyki życia politycznego. Porusza się w niej trzy kwestie: polityczne zaangażowanie chrześcijan, odpowiedzialność Kościoła w życiu politycznym oraz stosunek Kościoła do społeczności politycznej.

Chrześcijanie mają na równi z innymi powinność spełniania obowiązków politycznych w ramach form i instytucji właściwych społeczeństwu, do którego należą, wespół z wierzącymi i niewierzącymi obywatelami swojego kraju. Nie oznacza to jednak, że ewangeliczne perspektywy życia, chrześcijańska koncepcja człowieka, jego miejsca w naturze i w społeczeństwie zdolne są współbrzmieć z każdą bez wyjątku ideologią i orientacją polityczną oraz środkami stosowanymi do osiągnięcia niehumanitarnych niekiedy zamierzeń. W tym zakresie Ewangelia nie jest politycznie neutralna. Integralną promocję człowieka podaje się jako obowiązujące, najogólniejsze kryterium wyboru własnych zaangażowań.

Wezwanie chrześcijan do działalności politycznej nie oznacza rezygnacji Kościoła z własnego wkładu, jaki on ma obowiązek przekazać całej społeczności. Cały Kościół, a więc wszystkie Kościoły bratersko zespolone mają obowiązek stania się aktywnym zaczynem. Krzywdzący byłby sąd, że idzie tutaj o próbę sztucznego wyeliminowania pluralizmów politycznych. Ale też niepodobna przypuszczać, że prosta akceptacja pluralizmów zapewnić może owocne kształtowanie wspólnoty ludzkiej jutra.

Kładzie się ponadto nacisk na kolektywną odpowiedzialność Kościołów w dziedzinie życia politycznego. Konsekwentnie uważa się za niesłuszne wszelkie sugestie wyłącznie indywidualnej i — w dodatku — anonimowej obecności w niej chrześcijan. Kościół jest wspólnotą i zatraciłby własną tożsamość, gdyby zaniedbał znaczenie wspólnego świadectwa wobec wielkich problemów duchowych i materialnych współczesnego świata.

Odnosnie wzajemnej relacji Kościoła i wspólnoty politycznej przyznaje się, że aktualność problemu zmusza do przemyślenia od nowa pytania o miejsce Kościoła w świecie współczesnym. Dwa ustalenia uważa się za istotne punkty oparcia tej refleksji. Przede wszystkim podkreślany często i świadomie akt obecności. Kościół jest przekonany, że musi być obecny i konkretnie w codziennej rzeczywistości. W tym sensie ma być pomocny społeczności politycznej. Następnie potrzeba takiej formy obecności i działania, która by nie sprawiła zagubienia jego własnej, specyficznej misji. Ostatecznie przecież nie sprowadza się ona do jednoczenia ludzi w celu formowania społeczności ziemskiej. Stąd faktyczny dystans wobec spraw należących do tej dziedziny: nie może być interpretowany ani obojętnością, ani abdykacją, czy roztrupnością Kościoła, lecz jego pochodzeniem, celowością i środkami działania, jakimi dysponuje. Z tego teologicznego źródła czerpie wskazania i energie rozwoju — rozwoju Królestwa Bożego i ziemi, w harmonijnym zespoleniu i wzajemnym dopełnianiu się obu, bez żadnego umniejszenia żadnego z nich.

Czy Tydzień Społeczny 1973 może w tym względzie poszczycić się osiągnięciami, trudno odpowiedzieć jednoznacznie. Z relacji prasowych bezpośrednich świadków obrad zdaje się wynikać, że sesja toczyła się bardziej w kręgu zapytań niż odpowiedzi i konkretnych propozycji szczegółowych. Być może Tygodnie istotnie weszły w fazę pewnego załamania. Być też może, że problematyka społeczna dnia dzisiejszego jest zbyt złożona, by móc wiele spodziewać się po kilkudniowych obradach jednego sympozjum, co w niczym nie umniejsza jego znaczenia. Należy mieć nadzieję, że stara instytucja Tygodni po zapowiedzianej renowacji będzie nadal przyczyniać się do ożywiania refleksji i działań społecznych.

*Ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa*

## III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

## 1. Concilium 1972, nr 5

Międzynarodowe czasopismo teologiczne „Concilium” ukazywało się w ostatnich latach w polskiej wersji językowej, stąd nie zachodziła potrzeba przedstawiania pisma na łamach niniejszego biuletynu. Obecnie jednak wydaje się rzeczą celową omówić zeszyt teologicznomoralny „Concilium” za rok 1972. Jest to ostatni rok ukazywania się czasopisma na dotychczasowych zasadach podziału zeszytów według dyscyplin teologicznych, od roku 1973 redakcja nadała bowiem poszczególnym zeszytom odmienny charakter, zapraszając do współpracy nad monograficznymi problemami przedstawicieli różnych dyscyplin teologicznych. Podział na dziedziny jest więc w nowym systemie redagowania mniej wyraźny niż dotychczas. Według zapowiedzi redakcyjnej problematyce związanej z teologią moralną ma być poświęcony w roku 1973 zeszyt dziesiąty (grudzień).

Zeszyt piąty „Concilium” za rok 1972 nosi tytuł *Człowiek w zmienionym społeczeństwie*. Tematyka zeszytu nawiązuje do zainicjowanego przez redakcję „Concilium” Kongresu Teologów, który odbył się jesienią 1970 roku w Brukseli z udziałem wielu współpracowników sekcji moralnej czasopisma. Uczestnicy kongresu uświadomili sobie, że — jak podkreśla we wstępie do zeszytu F. Böckle — wszelkie poszukiwanie podstaw norm moralnych musi się liczyć ze zmienioną świadomością człowieka. Omawiany zeszyt „Concilium” poświęcono właśnie analizie niektórych aspektów tej świadomości.

Zeszyt otwiera artykuł młodego niemieckiego socjologa Wolfa Lepeniesa pt. *Schwierigkeiten einer antropologischen Begründung der Ethik* (s. 318—327). Autor nawiązuje w nim do propozycji, którą rozwinął już na kongresie, by stworzyć socjologicznie zorientowaną „naukę o człowieku” w miejsce dotychczasowych „częstkowych” antropologii: filozoficznej, biologicznej czy etnologicznej. Na tym tle rozważa możliwość współistnienia wielu systemów moralnych. Jest przekonany, że zadania teologii należy upatrywać nie tyle w opracowaniu etyki szczegółowej, ile w przygotowaniu „kryteriów zgodności” różnych ujęć moralności. Nadzieje na uzgodnienie różnych ujęć norm moralnych wiąże autor z rozwojem świadomości religijnej ludzi wierzących; teologia — korzystając z rozumu oświeconego wiarą — staje się narzędziem konkretnej krytyki i inicjatywy w dyskusjach nad możliwością uzgodnienia różnych systemów normatywnych.

Szczegółowej analizie poddał autor wspomniane wyżej trzy postacie antropologii. W ramach tzw. antropologii filozoficznej, rozwiniętej w krajach języka niemieckiego, ukazał wpływ dzieła M. Schelera *Die Stellung des Menschen im Kosmos* na filozofię człowieka. Dokładniejszej analizie poddał myśl antropologiczną A. Gehlena zawartą w dziele *Der Mensch*. Gehlen zaproponował tzw. *Institutionentheorie*, która mogłaby zająć miejsce etyki. Według tej teorii miarą ludzkiego zachowania są nie instynkty, lecz „wyższy system kierowniczy”, a moralność jest „koniecznością biologiczną istniejącą w człowieku”, choć nie biologicznie, lecz kulturowo ugruntowaną. Postępowanie ludzkie byłoby w myśl tej teorii biologicznie „wymuszone”, lecz kulturowo zdeterminowane.

W. Lepenies analizuje dalej dane „antropologii biologicznej”, którą reprezentuje m. in. etolog Eibl-Eibesfeldt głoszący tezę, że agresywne i altruistyczne zachowanie człowieka zostało niejako „zaprogramowane” przez filogenetyczne „przymiarki”, co z biegiem czasu stało się normą moralnego postępowania. Agresywne impulsy ludzkie zostały jednak w dużym stopniu zrównoważone przez skłonności towarzyskie.



W trzeciej części artykułu Lepenies omawia „antropologię etnologiczną” w ujęciu amerykańskim, poszukującą „uniwersaliów” ludzkiej natury.

John Cobo, teolog z Kościoła metodystów, omawia w artykule *Der Mensch im Prozess* (s. 328—337) zmienność ludzkiej świadomości ujętą w kategoriach amerykańskiej *Process Philosophy*, reprezentowanej przez A. N. Whiteheada. W trzech częściach rozważań autor ukazuje zarys myśli Whiteheada, oryginalne wartości jego nauki oraz zawarte w niej implikacje teologiczne.

Bas van Iersel na nowo podjął problem *Das normative Menschenbild des Evangeliums* (s. 337—343). Autor pragnie dać odpowiedź na pytanie, czy ewangelie zawierają określone i trwałe wartości antropologiczne. W toku rozważań dochodzi do wniosku, że tak szeroko ukazana w ewangeljach myśl o międzyludzkiej solidarności dostarcza dopiero materiału do opracowania antropologii normatywnej.

Philippe Delhaye w artykule *Der Beitrag des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Moraltheologie* (s. 344—349) ukazuje elementy chrześcijańskiej antropologii zawarte w dokumentach Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w konstytucji *Gaudium et spes*.

Świadomość współczesnego człowieka wyraża się często w tłumionym protestie przeciwko istniejącej rzeczywistości; temu aspektowi współczesności poświęcił swój artykuł Walter Hollenweger, *Das Suchen nach Solidarität in sogenannten Solidaritätsgruppen und Subkulturen* (s. 349—355), omawiający działalność i ideologię „grup protestujących” w niektórych krajach świata.

Stosunek utopii i humanizmu omówił Heinz Robert Schlette w artykule *Utopisches Denken und konkrete Humanität* (s. 355—362). Podkreślił znaczenie utopii i krytyki z niej płynącej dla rozwoju ludzkiej świadomości. Zwrócenie się do utopii — stwierdza autor — nie musi oznaczać ucieczki od współczesności.

Szczegółowe aspekty współczesnej świadomości chrześcijańskiej omawiają autorzy dwóch krótkich artykułów: Maurice Cocognac, *Die moderne Dramatik auf dem Wege zu einem neuen moralischen Bewusstsein* (s. 363—366) poświęca swoje rozważania roli teatru w świadomości współczesnego chrześcijanina, Andre Astier, *Die Haltung mancher Naturwissenschaftler und Techniker der Gesellschaft gegenüber* (s. 367—374) pisze o niektórych niebezpieczeństwach związanych z rozwojem nauk technicznych.

Axel Gehring w artykule *Emanzipation. Eine Chance sozialer Freiheit* (s. 375—379) uzasadnia pogląd, że człowiek może przezwyciężyć formy społecznego przymusu i osiągnąć wolność tylko poprzez zwrócenie się do ludzi i dostrzeżenie w nich źródła wolności.

Jednym z głównych zadań teologii jest religijna refleksja nad rozwojem ludzkiej świadomości. Dobrze się stało, że redakcja „Concilium” podjęła ten trudny i skomplikowany, ale jednocześnie ważny i aktualny temat. W omówionym zeszycie zawężono rozważania do europejskiego i amerykańskiego kręgu kultury.

Ks. Zbigniew Teinert, Poznań

## 2. Z problematyki etyki zawodowej

Z rozwojem ludzkiej aktywności wiąże się nieuchronnie rozwój zawodowej specjalizacji. Powstają nowe dziedziny wiedzy i nowe zawody. Nie można już dzisiaj w teologii moralnej ograniczyć się do mówienia o moralności ogólnoludzkiej, trzeba bowiem uwzględnić nową sytuację poszczególnych grup zawodowych. Uświadomienie sobie tej potrzeby stało się inspiracją dla teologów zajmujących się problematyką „rzeczywistości doczesnej”.

W tej dziedzinie ukazały się dwie ważne pozycje.

1. Alfons Auer, profesor teologii moralnej w Uniwersytecie we Würzburgu od dawna zajmuje się sprawami duchowości świeckich. W ciągu ostatniego dwudziestolecia wydał kilka pozycji na ten temat, m. in. znaną książkę *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1966 (wyd. 4). Bardziej szczegółowe zainteresowania skupił jednak na zagadnieniach etyki zawodowej. Poświęcił tej problematyce obszerną książkę *Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos*, Düsseldorf 1966.

Autor zdaje sobie sprawę, że podstawowa trudność sprecyzowania problemu tak zatytułowanej książki polega na niejednoznaczności podstawowych pojęć, takich jak zawód i praca. Opowiada się w tej sytuacji za opinią, że pojęcie zawodu, w przeciwieństwie do pojęcia pracy zawiera znaczenie religijno-etyczne. Zawód jest więc czymś więcej niż tylko pracą. Praca jest jego zdaniem pozbawiona takich elementów jak trwałość czy ooczność działania, zapewnienie podstaw egzystencji materialnej, podnoszenie kwalifikacji czy też służba społeczna. Praca jest pojęciem czysto rzeczowym, zawód zaś ma podstawę w antropologii.

Autor zamierzał opracować podstawy chrześcijańskiego etosu pracy zawodowej, przez którą rozumie działalność podjętą dla rozwoju osobowości, służby społeczeństwu i ukształtowania świata. Teologiczną szansę opracowania etyki zawodowej upatruje w dialogu między Kościołem i „światem”, pod warunkiem zachowania zasady wzajemnego poszanowania partnerów.

W rozbudowanej części historycznej omawia rozwój owego dialogu. Zawsze dokonywał się on pod wpływem okoliczności społecznych i gospodarczych oraz aktualnej interpretacji stosunku Kościoła i „świata”.

W drugiej części swojej książki autor zajmuje się immanentną (naturalną) etyką zawodową. Stosuje tutaj niezbyt często spotykaną w publikacjach teologicznych metodę „indukcyjną”. Nie wyprowadza więc pojęcia pracy zawodowej z Objawienia, lecz pyta, co ludzie dziś przez zawód rozumieją, w czym leżą ich zdaniem istotowe elementy pracy zawodowej i jakie moralne konsekwencje stąd wynikają. W rozważaniach na ten temat opiera się na danych antropologii filozoficznej. Człowiek jako osoba żyje i pracuje w ramach społecznych, a to co personalne i społeczne w człowieku jest ugruntowane w materialności świata. Urzeczywistnienie i zharmonizowanie tych trzech elementów składających się na ludzkie działanie dokonuje się w zawodzie. Zadaniem „immanentnej (naturalnej) etyki zawodowej” jest przetłumaczenie tych danych na język moralny i przygotowanie ich do integracji teologicznej.

Teologicznemu zintegrowaniu etosu zawodowego poświęcił autor trzecią część swego studium. Dwa pierwsze rozdziały części „integrującej”, zawierające teologiczne wytłumaczenie „świata” i ludzkiego działania są — jak autor sam określa — *passus extra viam* dla zasadniczego rozdziału trzeciego zawierającego właśnie integrację naturalnej etyki zawodowej w teologię ludzkiego działania. A. Auer omawia tutaj etykę zawodową w świetle „tajemnicy stworzenia”, „tajemnicy grzechu” oraz „tajemnicy Chrystusa”. Kończy swoje rozważania ukazaniem etosu i duchowości zawodu.

W toku rozważań A. Auer przestrzega teologów przed zbyt pochopną negatywną oceną współczesnego *profanum*. „Świat” podobnie jak Kościół jest realny i samodzielny. Istnieje dualizm porządków składających się na współczesne pojmowanie pracy zawodowej. Znajduje to biblijne podstawy w dialogu „słowa stwórczego” i „słowa zbawczego” oraz ich integracji w Chrystusie. Stworzenie zostało powierzone instancji świata, zbawienie zaś instancji Kościoła. Stworzenie jest od początku przeznaczone do zbawienia, a zbawienie przynajmniej w sobie stworzenie. Treścią dialogu jest więc integracja świata w zbawieniu.

Człowiek pracujący zawodowo jest w pewnym sensie partnerem Boga w budowaniu świata i Mistycznego Ciała Chrystusowego. Z wiary w obecność

Boga w życiu świata pochodzi prawdziwa religijna świadomość zawodowa. Chodzi tu oczywiście nie tylko o najwyższą kwalifikację pracy zawodowej jako współpracy człowieka z Bogiem, ale także o rozwój własnego, osobistego poczucia wartości.

Autor wskazuje, iż takie rozumienie zawodu pozwala przewyciężyć potrójny dualizm Bóg — świat, służba Bogu — służba światu, *finis operis* — *finis operantis*. *Finis operantis* staje się w tej sytuacji nie zewnętrznym, dodanym niejako do pracy motywem religijnym, lecz utożsamia się z rzeczowym, immanentnym celem działania. Boskie prawo obiektywne staje się ludzkim subiektywnym prawem pracy.

W chrześcijańskim etosie zawodowym zostaje przewyciężony wszelki minimalizm. Człowiek znajduje się pod stałym impulsem naśladowania Boga w jego stworzycielskiej miłości. Negatywna odpowiedź człowieka na Bożą miłość oznacza moralne zło. A. Auer powołuje się tutaj na katalog wad wskazanych przez św. Tomasa: *acedia*, *pusillanimitas*, *desperatio* czy *evagatio*, które są przejawem minimalizmu moralnego. Etos chrześcijański wyraża się we wspólnym, radosnym i odważnym działaniu na wzór działania Bożego nawet tam, gdzie nie obowiązują przykazania, lecz zasady porządku produkcyjnego.

A. Auer ukazał w swej książce szerokie perspektywy pracy zawodowej. Ma to szczególnie doniosłe znaczenie w dzisiejszej sytuacji człowieka zagrożonego, jak nigdy dotąd, alienacją pracy. Wytwory rąk i umysłu ludzkiego uzyskują swoistą niezależność od człowieka i podporządkowują go swoim prawidłowościom, stając się niekiedy groźne dla niego. Zjawisko alienacji jest szczególnym przejawem nieładu panującego w dziedzinie pracy. Koncepcja A. Auera umożliwiła przewyciężenie tego nieporządku przez zharmonizowanie osobowego, społecznego i materialnego wymiaru pracy z teologią słowa stwórczego i zbawczego. Teologowie stoją teraz przed zadaniem teoretycznego pogłębienia etyki pracy zawodowej i przetłumaczenia tej koncepcji na język praktycznego nauczania kościelnego, by umożliwić ludziom wierzącym nadanie pracy pełniejszego sensu a niewierzącym ukazać zintegrowaną perspektywę rzeczywistości chrześcijańskiej.

Książka Auera jest bez wątpienia ważnym wydarzeniem wydawniczym ostatnich lat. Autor łączy w sobie kompetencję doświadczonego teologa ze szczególną wrażliwością na współczesne potrzeby ludzi pracy. Szkoda tylko, że zbyt rozbudowana część historyczna, pojęta zresztą przez autora jako szeroki wstęp do książki, narusza proporcje słusznie określone w podtytule. Lekturę utrudnia także nieraz przesadnie metaforyczny język.

2. Zagadnieniom etyki zawodowej poświęcona jest również książka Franza Furgera, młodego szwajcarskiego etyka i teologa moralisty, profesora w Wydziale Teologicznym w Lucernie pt. *Der Beruf. Selbstverwirklichung in Welt und Gesellschaft*, Freiburg 1969.

W odróżnieniu od poprzednio omówionej pozycji książka Furgera ma charakter programowy. Inauguruje mianowicie serię wydawniczą *Berufsethische Fragen* pod redakcją pastoralisty A. Müllera i prawnika B. Schnyderera, profesorów w uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim. Seria wydawnicza poświęcona jest opracowaniu fundamentalnej chrześcijańskiej etyki zawodowej. W nocy redakcyjnej podkreślono, że dotychczas podręczniki etyki zawodowej spełniały funkcję kazuistycznego kompendium wiedzy o zawodzie.

Przez etykę zawodową Furger rozumie etyczną ocenę konkretnej sytuacji zawodowej, w mniejszym stopniu problem etycznego znaczenia pracy zawodowej dla poszczególnego pracownika lub społeczności.

Na znaczenie etyki zawodowej wskazuje nie tylko doświadczenie dnia codziennego, ale i tytuły literatury etyczno-zawodowej; dawniej były to podręczniki dla księży, spowiedników czy polityków, obecnie są to kompendia dla lekarzy, pracowników sądowych i pedagogicznych itp. Autor, doceniając wartość tych rozpraw dla etyki poszczególnych grup zawodowych, pragnie

postawić bardziej ogólne zagadnienie etycznej wartości zawodu samego w sobie.

Autor podkreśla, że etyka jest nie tylko katalogiem obyczajów, ale przede wszystkim filozoficzną (i także teologiczną) nauką normatywną oceniającą zachowanie ludzkie. Rozstrzygnięcia etyki dokonywać się muszą według wewnętrznego porządku ludzkiej osobowości, którą Kant określił jako „kategoryczny imperatyw” (czyń tak, żeby zawsze człowiek był dla siebie celem, a nie tylko środkiem, żeby każde twoje działanie mogło służyć jako zasada dla całej ludzkości). Z chrześcijańskiego natomiast punktu widzenia miarą etycznych rozstrzygnięć będzie zasada podobieństwa człowieka do Stwórcy.

Założeniem książki Furgera, a zarazem całej serii wydawniczej jest więc pojęcie zawodu jako chrześcijańskiego powołania. Taki punkt wyjścia — podkreśla autor — pozwala ukazać szerokie perspektywy ludzkiej działalności doczesnej. Należy zdawać sobie sprawę, że właśnie działalność zawodowa jest terenem, na którym nieustannie rozstrzygają się kluczowe problemy człowieczeństwa, że wszelkie decyzje życiowe powinny być podejmowane w zgodności z własnym odpowiedzialnym sumieniem.

Autor omawianej pozycji stoi na stanowisku, że etycznym problemem jest już zawód jako taki, a nie dopiero działalność zawodowa. Stąd też, inaugurując serię wydawniczą poświęconą etyce zawodowej, zamierza omówić antropologiczno-ontologiczne podstawy zawodu.

W centrum zainteresowania autora znajduje się zawód jako praca organizacyjnie podporządkowana różnym harmonijnie połączonym celom: utrzymaniu, rozwojowi osobowości, służbie społecznej. Zawód posiada więc niejako trzy naturalne wymiary: osobowy, społeczny (wspólnotowy) i materialny oraz religijną komponentę tych trzech wymiarów jako Boże powołanie.

Etyka zawodowa w pojęciu autora jest refleksyjnym wyjaśnieniem drogi do doskonałości chrześcijańskiej. Na tle tak pojętej etyki autor pragnie zarysować sens zawodowej działalności człowieka.

W części pierwszej F. Furger rozpatrzył obraz człowieka jako podmiotu zawodowej działalności. Dane antropologiczne mają stanowić punkt wyjścia dla dalszych badań nad etyką zawodową. Najpierw nakreślił naturalny ideał człowieka, a następnie teologiczno-teoretyczną wizję osobowości ukształtowanej na wzór Boga. Omówił również błędne z chrześcijańskiego punktu widzenia tendencje w antropologii. Zakończył tę część refleksją nad chrześcijańskim sumieniem, które jest według niego uzdolnieniem człowieka do ujmowania różnych kryteriów działania oraz podejmowania decyzji.

W drugiej części autor przedstawił indywidualne i społeczne kryteria wyboru zawodu. Podkreślił zwłaszcza zagadnienie „moralnej pewności” tego wyboru oraz — na podstawie danych magisterium Kościoła i nauki teologów — religijne znaczenie decyzji zawodowej. Omówił również rolę i znaczenie informacji i poradnictwa zawodowego.

Trzecią część swego studium poświęcił on problematyce wykonywania zawodu. Podkreślił zwłaszcza sprawy związane z pracą zawodową jak zapewnienie odpowiedniego utrzymania, napięcie między jednostką a społeczeństwem na tle stosunków zawodowych, wpływ pracy zawodowej na kształtowanie świata. Na zakończenie wysunął i uzasadnił postulat harmonii między życiem a zawodem.

Autor ukazał w swoim studium nie tylko bardzo szerokie tło etyki zawodowej, ale i podstawową trudność, na jaką napotkać można przy opracowaniu etyki poszczególnego zawodu, polegającą na braku szczegółowych wytycznych do rozstrzygnięcia problematyki zawodowej. Etycznym faktem umożliwiającym rozwiązanie tej trudności oraz podstawą szczegółowych rozwiązań jest sumienie, które każdy czyn, a zwłaszcza działalność zawodową ujmuje w kategoriach dobra i zła, prawdy i błędu. Sumienie wymaga oczywiście kształcenia, gdyż łatwo może ulec wpływom mody czy egoizmu. Etyka ogólna powinna właśnie nadać samokształceniu właściwy kierunek oraz roz-

wijać zasady refleksyjne. W dziedzinie etyki zawodowej może się to dokonać przy pomocy fachowców z poszczególnych dziedzin. Autor zapowiada, że konkretne wezwania w tej sprawie będą zawarte w następnych tomikach zapoczątkowanej serii.

Uwzględniając racje teologiczne w dziedzinie etyki zawodowej autor podkreśla, że człowiek pracujący zawodowo znajduje się w sytuacji zbawienia, w niej też realizuje swoje człowieczeństwo, a poprzez pracę w szczególny sposób bierze udział w stwórczym dziele Boga.

Etos — podkreśla Furger — jest tylko tam, gdzie jest odwaga zaangażowania się w konkretny czyn. Do tego jednak najlepiej kieruje przykład, który człowiek daje człowiekowi, głównie przykład rodziców dany dzieciom. Przykład wychowawców powinien skłaniać do refleksji i tak pokierować samowychowaniem, by umożliwić wychowankowi odszukanie własnej drogi życiowej.

W tych teoretycznych przesłankach autor dostrzega wielkie możliwości dalszych badań etycznych zmierzających do sformułowania propozycji dotyczących zawodu.

F. Furger postawił sobie ambitne zadanie ukazania podstaw antropologiczno-ontologicznych współczesnej chrześcijańskiej etyki zawodowej. Pomimo pewnych drobnych niedociągnięć natury formalnej książka spełnia w dużej mierze zadanie ukazania dalszych perspektyw badań nad współczesną moralnością zawodową.

Ks. Zbigniew Teinert, Poznań

### 3. Św. Tomasz z Akwinu a współczesna teologia moralna

W 1974 roku przypada 700 rocznica śmierci św. Tomasza z Akwinu, jednego z najwybitniejszych teologów katolickich. Nadarza się zatem okazja do postawienia sobie pytania, jakie znaczenie posiada on dla dzisiejszej teologii moralnej.

Powszechnie wiadomo, że w przeszłości Akwinata wywierał duży wpływ na całą teologię, a w tym i na teologię moralną. Doszło nawet do przyznania mu swoistego monopolu, przejawiającego się m. in. w tym, że zagadnienia moralne, przedstawiane w duchu Doktora Anielskiego, uznawano za najbliższe prawdzie objawionej i najbardziej zgodne z nauką Kościoła katolickiego.

W przekonaniu takim utwierdzały teologów częste wypowiedzi Stolicy Apostolskiej, w których przyznawała ona św. Tomaszowi tytuł doktora powszechnego, zalecała studiowanie jego dzieł i wymagała stosowania się do podanych przez niego rozwiązań problemów teologicznych. Aby się o tym przekonać, nie musi się sięgać aż do encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII (ASS 12, 1894, 97—115), motu proprio *Doctoris Angelici* św. Piusa X (AAS 6, 1914, 336—341), Kodeksu Prawa Kanonicznego (kan. 1366 § 2), encykliki *Studiorum Ducem* Piusa XI (AAS 15, 1923, 309—326. tłum. J. Woroniecki OP. Warszawa 1938, s. 39), przemówienia do alumnów Piusa XII (AAS 31, 1939, 245—251) lub listu Jana XXIII do uczestników V Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego (AAS 52, 1960, 821—824). I najnowsze bowiem wskazania Stolicy Apostolskiej w tym zakresie zawierają podobną treść.

Tak np. w przemówieniach wygłoszonych w Gregorianum i na VI Międzynarodowym Kongresie Tomistycznym Paweł VI bardzo usilnie zachęcał do wykorzystywania myśli św. Tomasza (Por. AAS 56, 1964, 363—367; 57, 1965, 788—792). Sobór Watykański II zalecił, by w wyjaśnianiu tajemnic wiary i poznawaniu ich zgodności z rozumem podążać jego śladami i obrać go sobie za mistrza (por. DWCH 10; DEK 16). W ostatnio zaś wydanej instruk-

cji Kongregacji Nauczania Katolickiego czytamy, że dotychczasowe zalecanie przez Kościół filozofii św. Tomasa nadal jest w pełni uzasadnione i zachowuje swoją moc wiążącą (por. tłum. I. Biedy SJ, *Collectanea Theologica* 43, 1973, z. 1, 217).

Oceniając obecne stanowisko Stolicy Apostolskiej w omawianej sprawie ks. J. Pastuszka zaznaczył, że mimo tak wyraźnej aprobaty tomizmu nie uważa go już ona za jedyny system filozoficzno-teologiczny, który powinien zajmować wyłączne miejsce w uczelniach teologicznych (por. *Historia psychologii*, Lublin 1971, 258). W związku z tym za szczególnie wymowne uważa się to, że na ostatnim soborze stosunkowo rzadko powoływano się na św. Tomasa, a nawet wyraźnie domagano się, by Tomasa było znacznie mniej.

Niemniej jednak J. Grudzień przestrzega, by w faktach tych nie dopatrywać się jakiegś całkowitej porażki Tomasa lub końca tomizmu w katolicyzmie. Jego zdaniem bowiem Kościół w dalszym ciągu pragnie zachowania doktryny Akwinaty i korzystania z niej (por. *Pozycja tomizmu we współczesnym katolicyzmie*, Człowiek i Światopogląd 1968, nr 2, 98). Ważne jest przy tym to, na co zwrócił uwagę J. Pieper: takie stanowisko władz kościelnych nie jest wyrazem jakiegś nieustępliwości czy konserwatyizmu ani też nie jest posunięciem czysto dyscyplinarnym, dokonany w celu wprowadzenia lub zachowania jedności w nauczaniu teologicznym. Posiada ono bowiem rzeczowe uzasadnienie i jest głęboko przemyślane (por. *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1966, 19).

Tak przedstawia się oficjalne stanowisko Stolicy Apostolskiej. Aby jednak bardziej wyczerpująco odpowiedzieć sobie na pytanie o aktualność św. Tomasa w dzisiejszej teologii moralnej, trzeba sięgnąć do konkretnych publikacji współczesnych autorów. Tylko bowiem w oparciu o nie można się zorientować, jak w rzeczywistości traktuje się dziś Akwinatę i w jakim stopniu jego myśl etyczna w dalszym ciągu oddziałuje na uprawiających interesującą nas dyscyplinę teologiczną.

Zacieśniając się tylko do tych publikacji nawiązujących w jakiś sposób do św. Tomasa, z którymi zdołano się zapoznać, można powiedzieć, że w żadnej z nich nie propaguje się jakiegoś tomizmu literalnego, czyli tylko materialnego ukazywania problemów moralnych w dosłownym wydaniu Akwinaty. W każdym bowiem przypadku w większym lub mniejszym stopniu zwraca się uwagę na rozwój teologii moralnej, który się dokonał od czasów św. Tomasa, i na specyficzne wymagania, stawiane przez współczesność.

Można też ogólnie stwierdzić, że we współczesnych publikacjach łatwo jest wyróżnić dwie charakterystyczne grupy. W pierwszej z nich autorzy dokonują pewnej krytyki lub modyfikacji obranego wycinka doktryny św. Tomasa. W drugiej zaś grupie teologowie ograniczają się jedynie do odpowiedniego zreferowania myśli Akwinaty, przy czym wyrażają pełną aprobatę dla tej myśli.

Do przedstawicieli pierwszej grupy można by przykładowo zaliczyć ks. Wł. Popłatkę, który stwierdził, że św. Tomasz niesłusznie zawęził pojęcie sumienia tylko do jego strony intelektualnej. Ściśle bowiem rzecz biorąc jest ono funkcją całej osoby ludzkiej, wyrażającej się także poprzez wolę i sferę zmysłową (por. *Istota sumienia według Pisma św.*, Lublin 1961, 19—20 i 138).

Ks. H. Wencel znowu wykazał, że Akwinata nie dostrzegł w małżeństwie mocno dziś akcentowanej zasadniczej roli miłości międzyosobowej, lecz potraktował je zbyt biologicznie, czyli głównie od strony ciała. I w związku z tym za bardzo wyekspozował sprawę płodności, podporządkowując jej nawet samą miłość małżeńską. Tymczasem powinien był uczynić odwrotnie, gdyż w myśl współczesnego nauczania Kościoła płodność stanowi pochodną miłości małżeńskiej (por. *Encyklika „Humanae vitae” — postęp czy regres?* Znak 21, 1969, 310—311 i 317).

Warto jednak zaznaczyć, że we wcześniejszym swoim artykule na temat

małżeństwa ks. H. Wencel dostrzegł także pewne zubożenie współczesnej teologii moralnej z powodu nie zwracania uwagi na to twierdzenie św. Tomasa, w którym przyznaje on każdej pełnej cnotcie chrześcijańskiej pochodzenie od Ducha Św. Na skutek tego i w chrześcijańskiej miłości małżeńskiej nie zawsze się widzi dzieło tego właśnie Ducha (por. *Ku teologii małżeństwa*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, praca zbior., t. I, Warszawa 1967, 315).

Do Tomaszowej koncepcji małżeństwa nawiązał również Wł. Skrzydlewski OP. W szczególności zaś przeanalizował sprawę rodzenia i wychowywania potomstwa jako pierwszego i głównego celu małżeństwa u Akwinaty oraz wzajemnego pomagania sobie i uśmierzania pożądliwości jako tzw. celów drugorzędnych. Prześledził przy tym całą polemikę, która się wokół tej sprawy wywiązała, i rozpatrzył stanowisko, jakie w odniesieniu do niej zajęli ojcowie ostatniego soboru. W końcu doszedł do wniosku, że obecnie uśmierzania pożądliwości nie można uważać za odrębny cel małżeństwa, podobnie jak z pożyciem małżeńskim nie można zbytnio wiązać prokreacji (por. *Problem celów małżeństwa*, *Analecta Cracoviensia* 3, 1971, 321—361).

Inną korekturę moralnej doktryny św. Tomasza zaproponował E. Weron SAC. Stwierdził mianowicie, że z teologii moralnej powinno się wyeliminować wprowadzoną przez Akwinatę na oznaczenie charyzmatów fatalną, jego zdaniem, nazwę „łaski darmo dane”. Nie tylko bowiem charyzmaty, ale też wszystkie inne łaski Boże są darmo dane. A poza tym wbrew opinii Doktora Anielskiego należy przyznać charyzmatom większą trwałość i powszechność, a także nie kłaść w nich zbytniego nacisku na funkcję apologetyczną (por. *Charyzmaty Ducha Świętego w życiu i apostołstwie ludzi świeckich*, *Collectanea theologica* 42, 1972, z. 3, 45—56).

Krytycznie również ocenił znaczenie św. Tomasa dla współczesnej teologii moralnej ks. St. Olejnik. Chociaż bowiem uznał Akwinatę za najlepszą pomoc i dotąd nieprzewyższony wzór teologa moralisty (por. *Katolicka etyka życia osobistego*, z. 1, Warszawa 1969, 20), to jednak przy innej okazji stwierdził, że dziś nie można już tak racjonalistycznie i mało psychologicznie wyklądać, jak on to czynił. Trzeba zatem ograniczać się jedynie do korzystania z genialnych myśli Doktora Anielskiego i jego znakomitego sposobu uzasadnień prawd teologicznych. Należy też tylko szukać u niego natchnień do dalszych poszukiwań, a nie traktować go jako ostateczną granicę i barierę (por. *Postulaty przedmiotowo-metodyczne dotyczące wykładu teologii moralnej*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 9, 1962, z. 2, 83 i 90).

Podobnych postulatów wysuwa się dziś jeszcze więcej. I tak według ks. M. Jaworskiego do św. Tomasa powinno się nawiązywać twórczo, czyli od niego tylko zaczynać, ale na nim nie kończyć (por. *Św. Tomasz po soborze*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, praca zbior., t. I, dz. cyt. 34—35). S. Świeżawski znowu domaga się, by do przedstawionych przez Akwinatę zagadnień pochodzić zawsze od strony perspektyw historycznych (por. *Św. Tomasz i tomizm w świetle historii*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. III, Warszawa 1969, 117). A. M. Gogacz tylko taki tomizm uważa za najwłaściwszy, który opiera się na autentycznie Tomaszowych tekstach. I dlatego trzeba dziś, jego zdaniem, więcej niż dawniej precyzować treść tekstów Akwinaty, czyli odkrywać jego myśl autentyczną (por. *Współczesna interpretacja tomizmu*, *Znak* 15, 1963, 1353).

Od dotychczas przedstawionych umiarkowanych opinii krytycznych dotyczących aktualności tomizmu jaskrawo odbija pogląd ks. J. Tischnera. Zdaje się on bowiem całkowicie przekreślać taką aktualność, a ponadto obarczać tomizm winą za dziejący się dziś w Kościele kryzys. Tomizm bowiem, jego zdaniem, stawszy się główną filozofią interpretującą dane chrześcijaństwa

Objawienie w rzeczywistości nie objawił, czyli nie opisał odpowiednio światu tego Objawienia jako pewnego fenomenu religijnego i kulturowego, lecz z powodu włączenia go niejako w swoje pojęcia filozoficzne uczynił z niego tylko ścisłą i zarazem zubożającą jego treść naukę spekulatywną. Dlatego naczelnym postulatem ks. J. Tischnera jest odłączenie chrześcijaństwa od tomizmu, czyli odżegnanie się od chylącego się ku upadkowi chrześcijaństwa w wydaniu tomistycznym (por. *Schybek chrześcijaństwa tomistycznego*, Znak 22, 1970, 1—20).

W dyskusji, która się wywiązała wokół artykułu ks. J. Tischnera (por. *tamże* 991—1027), na szczególne wyróżnienie zasługuje wypowiedź A. Stępnia. Stwierdził on w niej bowiem, że ks. Tischner nie wykazał jakiegokolwiek konkretnej sprzeczności zachodzącej między teologią tomistyczną a Objawieniem: A ponadto podkreślił, że wbrew temu, co zdaje się sugerować ks. Tischner, w walce o doskonalszą postać teologii musi się w pierwszym rzędzie dokonać wyboru filozofii mającej stanowić dla tej teologii odpowiednią podstawę. Oczywiście jest przy tym, że wybór niekoniecznie musi paść na tomizm (por. *Przedwczesne podzwonne tomizmowi?*, *tamże*, 1000—1001). Warto także dodać, że H. Bortnowska Tischnerowski postulat „objawiania Objawienia” tylko poprzez teologię pozytywną uznała za zwykłą iluzję (por. *Znaki zapytania*, *tamże*, 25).

Odnosnie zaś tak źle widzianego przez ks. J. Tischnera połączenia przez św. Tomasza arystotelizmu z chrześcijaństwem wypada zauważyć, że ks. I. Różycki połączenie to uznał za największą zasługę Akwinaty. Stworzona bowiem w ten sposób zwarta logicznie całość w niczym nie zmieniła ani nie wypaczyła od wieków głoszonej przez Kościół autentycznej nauki wiary (por. *Rola św. Tomasza w teologii doby posoborowej*, Biuletyn Informacyjny ATK 1972, nr 5—6, 74). Można by tu również powołać się na zdanie G. K. Chestertona, że św. Tomasz nie dokonał pogodzenia Chrystusa z Arystotelesem, lecz na odwrót, Arystotelesa pogodził z Chrystusem (por. *Św. Tomasz z Akwinu*, przeł. A. Chojecki, Warszawa 1959, 22).

We współczesnych publikacjach obok tak radykalnych zastrzeżeń wobec tomizmu, jakie wysunął ks. Tischner, spotyka się także szczególne zarzuty przeciw moralnej doktrynie Akwinaty. I tak np. w *Leksykonie PWN* (Warszawa 1972) czytamy, że św. Tomasz stworzył system sankcjonujący nierówność społeczną (s. 1196). Taką samą też zarzut aprobowania przez Akwinatę nawet skrajnej nierówności społecznej, przejawiającej się m. in. w podziale ludzi na panów i niewolników, podniósł St. Soldenhoff (por. *Wprowadzenie do etyki*, Warszawa 1972, 116).

Trudno jest wdawać się w tym sprawozdaniu w dyskusję co do przedstawionych zastrzeżeń i zarzutów. Pozostaje zatem przejść obecnie do wyodrębnionej wyżej drugiej grupy autorów, która nie wysuwa jakichś uwag krytycznych pod adresem św. Tomasza, lecz ogranicza się tylko do przedstawienia w świetle jego doktryny obranych zagadnień moralnych. Jako pierwszy za przykład może tu posłużyć ks. I. Tokarczuk, który wykazał, że według św. Tomasza istnieje ścisły związek między zdobywanymi przez pracę dobrami materialnymi a moralnym życiem człowieka. Bez nich bowiem nie mógłby on żyć cnotliwie i spieszyć innym z pomocą. Są też one niezbędne dla życia rodzinnego, zachowania pokoju między ludźmi i rozwoju kultury w społeczeństwach (por. *Warunki ekonomiczne a rozwój duchowy człowieka według św. Tomasza z Akwinu*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 12, 1965, z. 3, 53—78).

Pokrewnym zagadnieniem zajął się ks. Wł. Piwowarski. Stwierdził mianowicie, że w ukazanej przez Akwinatę koncepcji człowieka i społeczeństwa zawiera się załączkowo omawiana dziś często zasada pomocniczości (por. *Zasada pomocniczości w pismach św. Tomasza z Akwinu*, *Roczniki Filozoficzne* 10, 1962, z. 2, 67—87).



Inny szczegółowy temat opracował ks. St. Adamczyk. Jest nim mianowicie naczelnie miejsce miłości w aretologii tomistycznej (por. *Prymat cnoty miłości w etyce św. Tomasza z Akwinu*, w: *Alma Mater Tarnoviensis. Księga Pamiątkowa z okazji 150 rocznicy założenia Instytutu Teologicznego i Seminarium Duchownego w Tarnowie 1821—1971*, Tarnów 1972, 29—46). Zajęto się także dwoma pozostałymi cnotami teologicznymi. A. Fries CSSR przedstawił Tomaszową doktrynę dotyczącą nadziei (por. *Hoffnung und Heilsgewissheit bei Thomas von Aquino*, *Studia Moralia* 7, 131—236), a ks. W. Swierzański przeanalizował jego naukę o wierze (por. *Faith and worship in the Pauline Commentaries of St. Thomas Aquinas*, *Divus Thomas* 75, 1972, 389—412).

Teksty św. Tomasza służą również współczesnym autorom do studiowania tak ważnych dziś problemów moralnych, jak nie dające się niczym usprawiedliwić przerywanie ciąży (por. M. Zalba SJ, *Moralitas abortus in doctrina Sti Thomae*, *Doctor Communis* 25, 1972, 105—127) i konieczność przyjaznej miłości w życiu małżeńskim (por. F. Galeotti, *Amore ed amicizia coniugali secondo s. Tomaso d'Aquino*, tamże, 39—59 i 129—163).

Faktem jest także, że św. Tomasz jest nadal autorem cytowanym. Tak np. Paweł VI powołuje się na jego twierdzenie, że nie każdy grzech należy przypisywać bezpośrednio działaniu szatana (por. tłum. jego przemówienia na temat szatana, *Życie i Myśl* 23, 1973, nr 3, 129). Ks. M. Jaworski przyjmuje za św. Tomaszem definicję religii jako odniesienia człowieka do Boga (por. *Osoba ludzka jako podstawa stosunku do Boga*, *Znak* 25, 1973, 1). Powołuje się też wiele razy na św. Tomasza ks. W. Granat, przypominając np., że według Akwinaty człowiek jest wielorako podobny do Boga, może się stale doskonalić, posiada zdolność poznania Prawdy nieogarnionej i kochania najwyższego Dobra, u samych zaś swoich początków chcąc się oprzeć na sobie i wzgardziwszy porządkiem Bożego prawa dopuścił się grzechu pierworodnego (por. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. I, Lublin 1972, 44, 47, 50, 200).

Natomiast kard. G. M. Garrone przytacza Tomaszową definicję prawa nowego jako łaski Ducha Św. danej chrześcijaninowi. Podkreśla za nim szczególną wagę pokory. I tak jak on kładzie nacisk na to, że każdy człowiek powinien w poszczególnych chwilach realizować w konkretny sposób to, co w ogólnej formie nakazuje mu prawo Boże (por. *W co mamy wierzyć?*, tłum. H. Augustynowicz - Ciecierska, Poznań 1972, 198, 231, 244).

Warto również nadmienić, że we współczesnych publikacjach niejednokrotnie wystawia się św. Tomaszowi bardzo pochlebne opinie. I tak np. Y. Congar ceni go sobie przede wszystkim za to, że był otwarty na rzeczywistość i widział rzeczy takimi, jakimi one są. A ponadto cierpliwie i z pełnym szacunkiem doszukiwał się ziaren prawdy nawet u takich autorów, z którymi się w pewnych sprawach nie zgadzał (pod. *Teologia na soborze*, tłum. D. Eska, *Więź* 10, 1967, nr 2, 42). Kard. G. M. Garrone szczególnie chwali św. Tomasza za to, że u niego gorące umiłowanie Chrystusa inspiruje dzieło poznawcze i na odwrót, poznanie umysłowe pobudza do coraz to większej miłości nadprzyrodzonej. Nazywa go też wiernym uczniem ojców Kościoła i uznaje za doskonały wzór dla współczesnych teologów i kapłanów, którzy powinni być należycie wykształceni intelektualnie i zarazem pałać gorącą miłością Boga (por. *Doctrina et vita in theologia sancti Thomae*, *Angelicum* 44, 1967, 3—9).

J. Pieper podziwia u św. Tomasza to, że potrafił on tak po mistrzowsku połączyć świecką afirmację świata z ewangelicznym radykalizmem. Zachwyca się jego trzeźwym patrzeniem na rzeczywistość. I uznaje go za prawdziwie wielkiego za to, że zachował postawę pełną czci wobec wszytkiego, co istnieje i co dotyczy niewysłowionej i niepojętej Pełni bytu (por. *Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., 42, 97, 125).

F. W. Bednarskiego OP uderza u św. Tomasza zdrowy, pogodny i zarazem trzeźwy humanizm chrześcijański. Za szczególnie też cenne uznaje on umiejętne unikanie przez Akwinatę przesady zarówno w poświęcaniu zbytnej uwagi grzechom, jak i w niedostrzeganiu takich zagadnień, jak cel ostateczny, uczucia, sprawności oraz cnoty teologiczne i obyczajowe. Wreszcie podkreśla, że św. Tomaszowi obce było charakterystyczne dla dzisiejszej etyki niezależnej całkowite pomijanie zagadnienia grzechu (por. Przedmowa, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Uczucia*, London 1967, 5; *O wadach i grzechach*, London 1965, 7).

Znamienne jest, że współcześni autorzy przyznają się też do św. Tomasza jako swojego mistrza. Tak np. ks. I. Różycki wyznał publicznie, że szczególnie dużo zyskał w ciągu pięciu lat intensywnego studiowania niemal wyłącznie *Sumy teologicznej* św. Tomasza. Studiowaniu temu przypisał nawet swoje dotychczasowe osiągnięcia w działalności dydaktycznej i pisarskiej (por. *Rola św. Tomasza w teologii doby posoborowej*, dz. cyt., 76). Tak samo odnosi się do Akwinaty Y. Congar OP. Uznaje go bowiem za mistrza i wzór w teologii, któremu zawdzięcza to, co ma najlepszego w swej formacji intelektualnej (por. W. Szymona OP, *Yves Congar — teolog w służbie Ludu Bożego*, Znak 25, 1973, 52).

Ma też dziś Akwinata swoich obrońców. Niektórych z nich wspomniano już przy referowaniu dyskusji wywołanej przez artykuł ks. J. Tischnera. W tym zaś miejscu wypada przedstawić tych, którzy nie godzą się z lansowanym dziś czasem zarzutem, że św. Tomasz kosztem spekulacji nie uwzględnił należycie Pisma św., będącego pierwszorzędym źródłem teologicznym.

O niesłuszności tego zarzutu przekonał się m. in. Joseph de Saint-Marie OCD, który po przestudiowaniu Tomaszowych komentarzy do Nowego Testamentu stwierdził, że Akwinata jest także prawdziwym mistrzem egzegezy biblijnej, a wyniki jego studiów w tym zakresie znajdują pełne potwierdzenie w egzegezie dzisiejszej. Zastrzegł się on jednak, że nie chce twierdzić, jakoby św. Tomasz wypowiedział ostatnie słowo, chociaż w przeciwieństwie do współczesnych teologów doszedł w oparciu o Pismo św. do odpowiedniej syntezy teologicznej (por. *L'enseignement de S. Thomas sur la foi dans ses commentaires sur le N. T.*, Doctor Communis 23, 1970, 6—39).

Opinię sugerującą odłączenie przez św. Tomasz teologii od egzegezy uznał za niezgodną z prawdą także ks. W. Swierzański (por. *Egzegeza biblijna i teologia spekulatywna św. Tomasza z Akwinu*, Znak 22, 1970, 27—41). Co więcej, nawet ks. St. Olejnik, który jak już wspomniano, zarzucił Akwinacie zbytni racjonalizm, nazwał jego teologię moralną syntezą zespalającą w sobie moralną doktrynę Pisma św. z teleologią i aretologią starożytnych filozofów pogańskich (por. *Pluralizm teologiczny a jedność chrześcijańskiej moralności*, Collectanea Theologica 42, 1972, z. 2, 25).

W świetle powyższego wydaje się, że ks. M. Jaworski słusznie zaleca, by ci, którzy z św. Tomaszem wiążą wyłącznie spekulację i w imię teologii pozytywnej i nawrotu do Pisma św. domagają się zarzucenia go, dobrze naprzód zdali sobie sprawę, co w rzeczy samej jest źródłem jego myśli teologicznej (por. *Św. Tomasz po soborze*, dz. cyt., 36).

Za niewątpliwie pozytywne współczesne ustosunkowanie się do św. Tomasza trzeba uznać wydawanie w ostatnich latach w Londynie polskiego tłumaczenia jego *Sumy teologicznej*. Z faktu tego wyraził niedawno temu radość kard. K. Wojtyła, zaznaczając przy tym, że dotychczasowy brak tego tłumaczenia odczuwaliśmy jako poważny uszczerbek w polskiej kulturze katolickiej (por. *Słowo wstępne*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Sprawiedliwość*, London 1970, 7).

Mając powyższe na uwadze można obecnie za M. Gogaczem stwierdzić ogólnie, że gdy chodzi o znaczenie św. Tomasza dla teologii w ogóle.

a teologii moralnej w szczególności, stanowiska autorów są podzielone (por. *Aktualne dyskusje wokół tomizmu*, Zeszyty Naukowe KUL 10, 1967, z. 3, 66). Rację jednak wydaje się mieć B. Stanny, który utrzymuje, że prawo tomizmu do istnienia także w czasach dzisiejszych nie powinno w ogóle stanowić problemu. Dlatego cały wysiłek trzeba skoncentrować na wzbogaceniu go wynikami współczesnych nauk szczegółowych i przewyciężaniu przy jego pomocy sceptycyzmu, stanowiącego skutek rozkładu filozofii nowożytnej (por. *Niepowodzenia i szanse tomizmu*, Życie i Myśl 23, 1973, nr 3, 41).

Stanowisko to jest tym słuszniejsze, że dziś głosi się tzw. pluralizm teologiczny, w którym powinno się dać szansę także tomizmowi. Tym bardziej, że w teologii stanowi on pewną klasykę. Stąd w myśl wywodów Y. Congara winien stanowić punkt wyjścia i podstawę dla każdego prawdziwego teologa, tak samo jak Bach i Mozart spełniają podobną rolę w odniesieniu do każdego prawdziwego muzyka (por. *Teologia na soborze*, dz. cyt., 43).

Niemniej jednak trzeba przy tym wszystkim pamiętać, że, jak to dobrze wyraził Ch. Boyer SJ, prawda objawiona posiada niewyczerpalne bogactwo i żaden teolog czy nawet teologowie nie są w stanie wyzwoić całości jej, zawartości, lecz ukazują ją jedynie w pewnym aspekcie (por. *Sur le pluralisme théologique*, Doctor Communis 23, 1970, 186). Zastosowanie tego zastrzeżenia do św. Tomasza jest o tyle łatwe, że, jak znowu zauważył L. Salerno OP, i sam Akwinata uważał teologię nie za coś statycznego, lecz wymagającego stałego postępu i uzupełniania nowymi osiągnięciami, zdobywanymi poprzez doświadczenie i prowadzenie dialogu (por. *S. Tommaso e il rinnovamento teologico attuale*, Sapienza 20, 1967, 463—476).

Na taką postawę św. Tomasza zwrócił też uwagę J. Pieper, podkreślając, że Akwinata nie tylko swoją *Sumę teologiczną* uważał jedynie za elementarny podręcznik dla początkujących, ale też w *Quaestiones disputatae*, w których o wiele szerzej potraktował pewne zagadnienia, widział nie zamknięcie sprawy, lecz otwarcie drogi do dalszego poznania (por. *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 1963, 159—160).

Jeżeli zaś chodzi o tematykę moralną, to może nie da się do niej zastosować zdania ks. I. Tokarczuka, że w świetle zasad św. Tomasza można rozwiązać każde zagadnienie (por. *Warunki ekonomiczne a rozwój duchowy człowieka*, dz. cyt., 76). Ale wydaje się, że i w tym przypadku można przyjąć dalsze zdanie tego autora, że mianowicie także wiek XX może szukać u Akwinaty natchnienia i dzięki temu uniknąć niezdrowych skrajności przy rozwiązywaniu typowo dzisiejszych spraw moralnych.

O. Jan Wichrowicz OP, Kraków