

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 45/3, 73-89

1975

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 TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. 1. Zagadnienia moralne na Kongresie Tomistycznym. — 2. O uzasadnialność twierdzeń etycznych. Sympozjum „Societas Ethica” 1974. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Poszukiwania podstawowych założeń w teologii moralnej. A. Teologia wezwania i odpowiedzi. B. Zbawienie a człowiek współczesny. — 2. Nowe pozycje polskie. A. Etyka „uniwersalna”?. B. Rozprawa monograficzna o T. Młodzianowskim*.

I WYPOWIEDZI PAPIESKIE

(AAS 66,1974,nr 4—7)

Na pierwszy plan wysuwa się znów w sposób zdecydowany zagadnienie człowieka, z dość szerokim wachlarzem szczegółowych kwestii, naświetlanych z punktu widzenia cołściowo wziętego sensu życia ludzkiego. Dominuje — w sposobie widzenia tych zagadnień — optyka biblijna, zainteresowana konkretną historią człowieka, a nie abstrakcyjną definicją.

Z żywą uwagą śledzi papież współczesną sytuację ludzkości. Ocena tej sytuacji jest jednak w swoich barwach raczej ponura, co bez ogródek przedstawia doroczne przemówienie (imieninowe) do kardynałów (22. VI. 74, *A tutti voi*, 392—404). Cała ludzkość żyje pod brzemieniem różnych form ucisku i zła. Życie ludzkie bardziej niż kiedykolwiek jest dziś niepewne, los ludzki jest z wielu stron zagrożony, panuje gwałt, depersonalizacja oraz manipulacja ludzką osobowością w różnych płaszczyznach życia społecznego i kultury; życie ludzkie zostaje postawione po prostu poza ramami człowieczeństwa, ponieważ nie ma pełnego człowieczeństwa bez wolności, bez prawa samookreślenia, bez rozwijania w sposób twórczy swej duchowej i intelektualnej kultury i bez oddechu duchowej radości. Nie jest przecież prawdziwym życiem ludzkim wegetacja w ciasnych ramach materializmu, hedonizmu, determinizmu, utylitaryzmu i konsumpcjonizmu (s. 393—4).

Zastanawiające jest, że zło, scharakteryzowane wyżej, daje znać o sobie w sposób bardziej wyraźny w krajach określanych jako wysoko uprzemysłowione i żyjących nowoczesną cywilizacją. Zdaniem papieża narody Azji przedstawiają się daleko pozytywniej pod względem profilu swej duchowej kultury. Czytamy bowiem w liście do biskupów Azji (30. III. 74, *On the*

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

occasion, s. 280—282): „Jest dla was pociechą i zachętą do wytrwania to, że sieiecie ziarno Chrystusowego orędzia na grunt żyzny. Afirmacja duchowych wartości, wysoki stopień ascezy, wychowanie człowieka zorientowane ku rodzinie i głód duchowej kultury — okazywane przez wasze narody na tle ich różnych religii — wszystkie te fakty są niezaprzeczalnym wskaźnikiem prymatu tego co duchowe w życiu waszych narodów” (s. 291).

Prymat wartości duchowych to podstawowy element zachowania hierarchii wartości, decydującej o sensie życia ludzkiego. Poucza nas o tym nie tylko objawienie (przem. do członków Komisji Biblijnej, 14 III 74, *C'est pour Nous*, s. 235—241) i sam Kościół, który z polecenia Chrystusa głosi całą prawdę, jedynie zdolną wyzwolić człowieka (*A tutti Voi*, s. 394—5); potwierdzeniem bowiem dla tej prawdy mogą być także wyniki tzw. nauk ścisłych, np. neurologii (8 IV 74, *C'est une simple*, s. 388—390).

Oczywiście najgłębszą podstawą godności człowieka, określającą miejsce życia ludzkiego w hierarchii wartości, jest fakt, że życie ludzkie pochodzi od Boga i nadal jest kształtowane mocą aktu stwórczego, stąd nie może się stać całkowicie i bez reszty „tematem nauki” lub przedmiotem czysto przyrodniczych eksperymentów. Nauka pozostaje zawsze w pozycji służebnej w stosunku do człowieka (s. 390).

Potrzebę odbudowania hierarchii wartości w życiu ludzkim akcentuje papież w przemówieniu do katolików kanadyjskich z okazji zainicjowania przez nich dzieła apostołskiego polegającego na religijnym dokształcaniu dorosłych przez telewizję (11 III 74, *On Nous a parlé*, s. 208—212). Nawiązując do tematu owych wykładów: *Jak żyć w społeczeństwie konsumpcyjnym?* Paweł VI stwierdził, że człowiek nie może oprzeć swego życia na triumfie samej ekonomii, to jest na samej obfitości dóbr materialnych. Komentując tekst Mt 4,4, mówi: „Zbawiciel nie neguje samej konieczności chleba materialnego, to jest pożytku oraz nieodzowności dóbr ziemskich i ekonomicznych; sprzeciwia się tylko poprzestawianiu na nich lub przyznawaniu im pierwszeństwa; twierdzi, że jedynie duchowa i nadprzyrodzona nauka, to jest pochodząca ze Słowa Bożego i przyjmowana wiarą, może naprawdę nasycić głód prawdy i życia, właściwy człowiekowi” (s. 210). Człowiek nie może nigdy brać środków za cel. Koniec jest odbudowanie w sobie hierarchii wartości według tych słów Chrystusa: „Szukajcie najpierw...” (Mt 6,33) oraz tego ostrzeżenia: „... nawet, gdy ktoś opływa we wszystko, życie jego nie jest zależne od jego mienia” (Łk 12,15). Stąd pierwszą sprawą, niż samo posiadanie dóbr, jest znać właściwy użytek, jaki się z nich ma czynić. Co więcej, konieczne jest odnowienie w sobie ducha ascezy, gdyż inaczej nie można być panem siebie; a także ducha ubóstwa, miłości powszechnej, ofiarności i solidarności chrześcijańskiej (s. 211).

Sytuację człowieka określa nie tylko czynnik ekonomiczny i nie tylko on może zaciemniać wizję człowieczeństwa; obok niego bardzo często pochodzą zagrożenie osoby ludzkiej i naruszenie jej praw. Typowy pod tym względem fakt apartheidu, stosowanego przez niektóre państwa, jest dla papieża okazją do głębszej refleksji na temat praw człowieka i godności życia ludzkiego; refleksję tę rozwija papież w przemówieniu do członków Rady ONZ dla spraw Apartheidu (22 V 74, *We have responded*, s. 342—346). Ponownie przypomina on dogmat stworzenie człowieka i powołując się na długi szereg wypowiedzi urzędu nauczycielskiego jeszcze raz potwierdza godność osoby ludzkiej i braterstwo wszystkich ludzi (s. 342). Stwierdza jednak, że jakkolwiek dzisiejsza cywilizacja postępuje w kierunku uznania tych wartości, „musimy przyznać wszyscy, że jednym z najdawniejszych paradoksów naszych czasów jest to, że podstawowe swobody ludzkie są nader często ograniczane, gwałcone i zaprzeczane” (s. 343).

Jako najważniejsze obecnie formy dyskryminacji Paweł VI wylicza: dyskryminację religijną, poniżenie kobiety, ograniczanie praw imigrantów,

dyskryminację rasową, społeczną i prawno-publiczną (s. 344). „Wszyscy ludzie — głosi papież — powinni uczestniczyć w życiu narodu i państwa. Władza i odpowiedzialne podejmowanie decyzji publicznych nie może być monopolem jednej grupy lub rasy czy klasy społecznej”. Wszystkie narody są powołane do niezależności politycznej, do integralnego postępu i do pełnego samostanowienia (s. 345).

Wreszcie z mocą i naciskiem przemawia papież w obronie człowieka i podeptanego życia ludzkiego: „Prawa mniejszości wołają o ochronę, jak też prawa biednych, upośledzonych, nieuleczalnie chorych, i tych, którzy żyją na marginesie społeczeństwa, nie posiadając żadnego głosu. Ponad wszystko zaś prawo do życia, to najbardziej fundamentalne z wszystkich ludzkich praw, musi zostać na nowo potwierdzone przy równoczesnym potępieniu tego strasznego błędu jakim jest zabijanie niewinnego życia ludzkiego na jakimkolwiek stopniu rozwoju przez niszczenie płodu — czy eutanazję” (s. 346).

Papież nie poprzestaje na obronie prawa do życia człowieka nawet w jego najwcześniejszym stadium: pragnie także obronić w pełni ludzki sens tego życia i to w jego stadium jeszcze źródłowym, w jego ukryciu i niejako zakorzenianiu w samej tajemnicy małżeństwa i rodziny. O konkretnym, życiowym sensie ludzkiej egzystencji decyduje przecież nie tyle usytuowanie w świecie rzeczy, ile sposób, w jaki człowiek wchodzi w świat osób, to jest w ludzki świat, którym jest rodzina. Dlatego członkom Rady Obrony Rodziny (13. III, 74, *Membres et consultants*, s. 232—234) przypomina ich obowiązek jakim jest „głoszenie chrześcijańskiej koncepcji rodziny”, aby „ukazać jasno wszystkie istotne wartości ludzkie, które rodzina ma rozwijać w każdym ze swoich członków”, a także ukazać „całe chrześcijańskie bogactwo, które rodzina może włączyć w swoje życie i wszystkie szanse, jakie rodzina przedstawia dla życia i dla społeczeństwa” (s. 233). Ta w pełni ludzka i chrześcijańska wizja rodziny ma także „dać odpowiedź na aktualną sytuację i to nie drogą wątpliwych etycznych praktyk, lecz (taką, jaka jest słuszną) w świetle najgłębszych wymagań natury ludzkiej osobowej i społecznej, w świetle także tych perspektyw, jakie zostały otwarte przez Chrystusa i przez Kościół ożywiony Duchem Chrystusowym” (s. 233).

Nie trudno zauważyć, że ciąg myśli zawarty w tym krótkim fragmencie przemówienia papieskiego stanowi coś w rodzaju syntezy encykliki *Humanae vitae*, do której papież będzie zresztą wracał — *explicite* lub *implicite* — także w dalszych tekstach. Oto nauka, jaką papież następnie głosi na temat małżeństwa i rodziny: „Małżeństwo jest najpierw uprzywilejowanym miejscem miłości, intymnej wspólnoty osób; nieustannym praktykowaniem i uczeniem się sztuki wzajemnego darowania sobie, co powinno znaleźć mocne oparcie w jedności i nierozzerwalności ich unii. Taka miłość zakłada koniecznie delikatność, opanowanie siebie, cierpliwe zrozumienie drugiej osoby, wierność, wielkoduszność — odnawiane nieustannie w nadprzyrodzonych źródłach sakramentu małżeństwa. Małżeństwo jest miejscem przyjmowania życia. Nagłym zadaniem jest wychowanie małżonków do ojcostwa względnie macierzyństwa odpowiedzialnego i wspomaganie ich, aby tym duchem żyli. Tego rodzaju odpowiedzialność wydaje się dziś bardzo trudna w praktyce: nie może być bowiem mowy o odwracaniu mocą ludzkich zabiegów aktu prokreacji od jego właściwego skierowania, a tym bardziej o odbieraniu życia istocie ludzkiej, która już została poczęta: chrześcijanie powinni mocno trwać przy tych zasadach. Szczęśliwi, którzy szczerze dokładają wysiłku, aby ze czcią traktować miłość i życie, jako dary Boże!”

„Ognisko rodzinne jest — głosi dalej Paweł VI — pierwszym miejscem wychowania... Włóż rodzinna jest — następnie — miejscem otwarcia ku wszelkim innym wspólnotom, gdzie się wykuwają i hartują energie zdolne do utkania węzłów życia społecznego i do przekształcania świata we wspólnotę braci. W końcu rodzina jest miejscem, gdzie działa łaska Chrystusa...”.

„Wiele z tych wymagań moralnych, wyliczonych powyżej, jest w gruncie rzeczy zapisanych w naturze ludzkiej, która jest dobra, lecz zraniona; z tego względu wymagania te wydają się nie-chrześcijanom niemożliwe” (s. 233—4).

Jeszcze raz wraca papież do tych problemów w przemówieniu (nie wygłoszonym jednak osobiście, lecz przekazanym na piśmie) do przewodniczących obchodów Światowego Roku Populacji, Antoniego Carrillo-Flores i Rafała Sales (28. III. 74, *Desideriamo anzitutto*, s. 253—256). Papież zdaje sobie sprawę, że w problemie populacji powinien zabrać głos szeroki krąg specjalistów od różnych dziedzin i sam nie chce wkraczać w ich kompetencje. Równocześnie jednak nie wolno mu milczeć tam, gdzie w grę wchodzi „integralne dobro człowieka”. Otóż obecnie zagadnienia populacyjne podejmowane są w taki sposób, że ma się na uwadze jedynie fragmentaryczny, jeśli nie wręcz fałszywy obraz człowieka, sprowadzonego do rzędu współelementu geopolityki czy geoeconomii. Papież chce przywrócić tej problematyce wymiary ludzkie. „Populacja — to ludzie; to człowiek”. Stąd należy pamiętać przede wszystkim o osobowej godności człowieka (s. 253). Oznacza to konsekwentnie zastosowanie do problemów ludzkich — kryteriów etycznych, a nie tylko rzeczowych; a w rezultacie — odrzucenie takich metod rozwiązywania tych problemów, które nie godzą się z prawem moralnym i godnością człowieka. Paweł VI nie ukrywa faktu, że „niektórzy skłonni są wierzyć, iż nie ma innego rozwiązania przed człowiekiem, jak powściągnąć rozrost ludzkości za pomocą metod radykalnych, niezgodnie z sprzecznością z prawami wypisanymi przez Boga w naturze ludzkiej, nie uwzględniając godności życia ludzkiego i przysługującej człowiekowi wolności.

Prawdziwe rozwiązanie musi więc wychodzić z założeń etycznych. „Prawdziwe rozwiązanie tych problemów — to jest, chcemy powiedzieć, jedyne — będzie to, które bierze pod uwagę wszystkie składniki tego zagadnienia łącznie: zarówno wymagania sprawiedliwości społecznej jak i równocześnie względem Boga, które rządzi życiem; godność osoby ludzkiej i wolność ludów; fundamentalną rolę rodziny oraz własną odpowiedzialność etyczną małżonków”. Tu papież powołuje się na swoje encykliki: *Populorum progressio* nr 37 i *Humanae vitae*, nr 23 i 31.

W dalszym ciągu swej wypowiedzi papież potwierdza raz jeszcze niezmienną naukę Kościoła na temat małżeństwa i rodziny: „Nie chcemy tu powtarzać w szczegółach tych zasad, które określają stanowisko Kościoła wobec zagadnień populacyjnych, a wyłożonych jasno w konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* i w naszych encyklikach *Populorum progressio* i *Humanae vitae*. Te dokumenty, których treść jest nam dobrze znana, pokazują, że nauka Kościoła na temat zagadnień populacyjnych, jest zarazem mocna i wyrażona z głęboką troskliwością, niewzruszona co do zasad, a zarazem głęboko ludzka w swojej warstwie pastoralnej” (s. 254).

Kościół nie zmienia i nie chce zmienić swojej nauki. „Żadne naciski — twierdzi Paweł VI — nie mogą zepchnąć Kościoła w kierunku doktrynalnego kompromisu lub krótkowzrocznych rozwiązań. Oczywiście nie jest zadaniem Kościoła proponowanie rozwiązań czysto technicznych. Rola Kościoła to świadczyć o godności człowieka i jego przeznaczeniu i pomagać mu dźwigać się moralnie i duchowo. Nauka Kościoła, której nie przestajemy na nowo potwierdzać, pomaga wiernym do lepszego zrozumienia własnej odpowiedzialności oraz tego wkładu, jaki na podstawie swego powołania mają wnieść do rozwiązania tych problemów. W tego rodzaju dążeniu nie powinni dać się powodować twierdzeniom poszczególnych osób lub grup, które roszczą sobie prawo do prezentowania stanowiska Kościoła, pomijając przy tym pewne istotne aspekty nauki autentycznego urzędu nauczycielskiego” (s. 254). Jest oczywiste, że cały ten passus jest skierowany głównie do Kościoła i jest

spokojnym, lecz stanowczym zajęciem stanowiska wobec polemiki teologicznej na temat powagi doktrynalnej *Humanae vitae*.

W dalszym toku swoich wywodów papież powraca do ludzkiego charakteru omawianej problematyki. Problemy populacyjne dotyczą „samej egzystencji ludzkiej”, którą papież interpretuje w sensie kreacjonistycznym, oraz zgodnie z personalistyczną i etyczno-religijną koncepcją powołania, wyrażoną w *Populorum progressio*, nr 34 (s. 255). Szczególnie zależy papieżowi na ocaleniu godności i trwałości instytucji rodzinnej. Rodzina bowiem „pozostaje w służbie życia w pełni ludzkiego; jest ona punktem wyjścia w kierunku życia społecznego zrównoważonego, w którym poszanowanie siebie jest nieodłączne od szacunku dla drugich. Dlatego małżonkowie powinni rozważać swoją odpowiedzialność z pełną świadomością swoich obowiązków wobec Boga, wobec siebie, rodziny i wobec społeczeństwa, z zachowaniem słusznej hierarchii wartości. Decyzja co do liczby dzieci, które pragną posiadać, zależy od ich własnego, etycznie słusznego, sądu, i nie może być pozostawiona uznaniu władzy państwowej. Ale ponieważ ten sąd etyczny zakłada już sumienie właściwie uformowane, jest rzeczą ważną, aby zostały zachowane wszystkie warunki, które pozwalają rodzicom osiągnąć poziom odpowiedzialności odpowiadający istocie moralności; odpowiedzialności, która byłaby prawdziwie ludzka, i która, nie pomijając zespołu wchodzących w grę okoliczności, liczyłaby się z prawem Bożym (*Humanae vitae* nr 10; *Gaudium et spes*, nr 50 i 87; s. 256).

Kwestie specyficznie ludzkie i etyczne papież widzi też na tle szerszego zespołu problemów, zwłaszcza sprawiedliwości społecznej i roli władzy politycznej. Ta ostatnia powinna popierać właściwą informację, popierać rozwój społeczny i ekonomiczny, lecz zawsze z zachowaniem autonomii osoby ludzkiej i transcendencji porządku moralnego (por. *Mater et Magistra*, AAS 53, 1961, 447; *Populorum progressio*, nr 37; *Humanae vitae*, nr 23).

Jest widoczne, że problemy, przed którymi stoi zarówno Kościół, jak ludzkość, są poważne; chodzi bowiem nie tylko o zagrożenie ludzkiej egzystencji, ale o zagrożenie samego sensu człowieczeństwa przez jego rozpad od wewnątrz. Zasługą Pawła VI jest to, że mówi zdecydowanie i jasno o sprawach, którym nie wszyscy dziś mają odwagę spojrzeć prosto w oczy.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Zagadnienia moralne na Kongresie Tomistycznym

Kongres Tomistyczny zorganizowany przez zakon dominikanów dla uczczenia 700-ej rocznicy śmierci św. Tomasa z Akwinu, mimo wielu zastrzeżeń co do naukowego kryterium wyboru tematu kongresu i jego rozplanowania, był wydarzeniem na dużą skalę¹. Liczba uczestników, około 1500, ze wszystkich kontynentów i nieomalże ze wszystkich krajów mówi sama za siebie. A niektóre zastrzeżenia przedkongresowe też okazały się słuszne, chociaż na temat *Myśl św. Tomasa a problemy współczesne* wszystko cokolwiek zostało nadesłane było dobre. Trudno więc mówić o jakiejś określonej „fizjonomii” kongresu. Problematyka filozoficzna była przeważająca, zagadnienia teologiczne wyraźnie schodziły na drugi plan, a o Tomasz z u-egzegece prawie że zapomniano.

¹ Krótkie omówienie ogólne kongresu, z uwzględnieniem zwłaszcza udziału Polaków, dał o. prof. F. Bednarski w artykule pt. *Międzynarodowy Kongres z okazji 700-ej rocznicy śmierci św. Tomasa z Akwinu*, Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej 2/1974/37—44.

Zagadnienia moralne, które nas tu interesują, znalazły swe miejsce na jednym z sześciu plenarnych posiedzeń kongresowych, oraz w czterech sekcjach popołudniowych (na 24 sekcje kongresu). Teksty prelekcji na posiedzenia plenarne zostały wydane drukiem przed kongresem, a referaty i komunikaty są już w druku. Dla informacji warto tylko wspomnieć, że na sesji plenarnej na temat o działaniu moralnym Y. Congar mówił o roli Ducha św. w działaniu moralnym według teologii św. Tomasza; J. Pieper o pojęciu „stworczalności” i jego aplikacjach; J. M. Aubert o wolności chrześcijańskiej względem norm etycznych i jako ostatni M. Llamera o pojęciu teologii moralnej u św. Tomasza. Dyskusja po tych czterech konferencjach wniosła właściwie niewiele nowego.

Bardziej interesujące rzeczy działy się na obradach w sekcjach popołudniowych. Jak już wspomniałem, zagadnieniom moralnym poświęcone były 4 sekcje, z czego pierwszą podzielono jeszcze na dwie podsekcje. A oto tematyka posiedzeń sekcji według oznaczeń kongresu: 31a — podstawy moralności; 31b — problemy moralne; 32 — autonomia a teonomia; 33 — prawo a Ewangelia; 34 — wolność, życie seksualne a moralność. W sekcji 31b znalazł się m. in. referat ks. prof. S. Kamińskiego na temat: *Św. Tomasz a metodologiczne typy etyk*.

Osobiście brałem udział w sekcji 31a na temat podstaw moralności. Z braku czasu komunikaty nie były czytane *in extenso*, a tylko omawiane krótko przez ich autorów. Na dwunastu referentów zgłoszonych, tylko pięciu dało krótkie wprowadzenie do dyskusji. C. Curran z Waszyngtonu zamiast zgłoszonego referatu na temat *The Basis of Moral Norms* mówił o konflikcie obowiązków w konkretnej sytuacji sugerując ich rozwiązanie przy pomocy pojęcia „kompromisu” i zasady „dwóch skutków”. Ph. Delhaye z Lowanium przedstawił swoją, raczej już znaną, teorię moralności objawionej. J. de Vogel omówił podstawy arystotelesowskie etyki św. Tomasza podkreślając twórczy wkład Akwinaty w konstrukcję własnej etyki. Dokładniej jednak tym problemem zajął się P. Mercken z Florydy ukazując specyfikę transformacji etyki Arystotelesa w filozofię moralną św. Tomasza. Według Merckena nie można więc mówić o adaptacji chrześcijańskiej Arystotelesa, ale o własnej koncepcji etycznej Tomasza opierającej się na niektórych zaledwie elementach Stagiryty. S. Schwarzen-Ammann z Genewy scharakteryzował właśnie te różne elementy struktury aktu moralnego w doktrynie św. Tomasza, który w swej oryginalnej syntezie uwzględnił zarówno dorobek Arystotelesa, jak i Augustyna.

Inni referenci byli zaproszeni tylko do dyskusji, której interesujący ton nadał od początku F. Böckle z Bonn. Ogólnie znane są odmienne stanowiska na temat „specyficznego” charakteru etyki chrześcijańskiej Delhaye’a i Böcklego. Profesor z Bonn skierował dyskusje na temat stosunku wiary do moralności podkreślając różnicę, jaka istnieje między analogicznymi wypowiedziami na temat wiary i jednoznacznymi na temat moralności; inaczej: jaka może być funkcja takich wypowiedzi wiary i objawienia w rozwiązaniach etycznych? Jest to, jak podkreślił sam Böckle, problem przejścia od zdań informujących do imperatywnych na terenie etyki chrześcijańskiej. Odpowiedź Delhaye’a o przyjęciu „analogii” w rozwiązaniach etycznych raczej nie zadowalała dyskutantów. Inne zastrzeżenia dotyczyły specyfiki treści i motywacji etyki objawionej w prezentacji profesora z Lowanium. Łaska zaś i cnoty teologiczne, które według Delhaye’a, są momentami właściwymi moralności chrześcijańskiej jako elementy nie dające ująć się kategorialnie, zdaniem wielu, nie nadają się do rozważań etycznych rozumu praktycznego!

Mimo daleko idącej rozbieżności zdań, a może dzięki niej, dyskusja na ten temat była bardzo ożywiona i interesująca. V. J. Bourke kontynuując dyskusję słusznie zauważył, że wypowiedzi wiary czy objawienia należą do

„wizji”, jaką każdy wierzący ma o Bogu i świecie, natomiast wypowiedzi moralne dotyczą konkretnego działania personalno-społecznego. Te ostatnie jako pośrednie między praktyką a teorią życia są zależne zarówno od wiary jak i praktyki życia chrześcijańskiego. Bourke zwrócił też uwagę na rolę *medium* jaką w rozważaniach etyki objawionej pełni u św. Tomasa z *recta ratio* i pojęcie prawa naturalnego. Należy podkreślić dużą zdolność kierowania dyskusją, jaką wykazała pani S. Vanni Rovighi.

19 kwietnia po południu odbyły się posiedzenia dwóch sekcji poświęcone zagadnieniom moralnym; w 32 na temat autonomii i teonomii i w 52 — *Człowiek a prawo naturalne*. Posiedzenie pierwszej było jednym z najbardziej burzliwych, nie tylko w pracach sekcji poświęconych zagadnieniom moralnym, ale i kongresowych w ogóle. Szkoda tylko, że u podłoża tej „burzliwości” nie leżały tylko względy merytoryczne. Częściowo jej powodem była już nieudolność organizacji, gdyż wskutek przydzielenia zbyt małej sali dla sekcji o tak interesującej tematyce niemal połowa uczestników chętnych do wzięcia udziału w jej pracy nie mogła znaleźć miejsca. Doszła do tego postawa moderatora o. Todoli z Madrytu, który nie potrafił zachować obiektywnego stanowiska w dyskusji. To wszystko sprzyjało stworzeniu nerwowej atmosfery i uciekaniu się niejednokrotnie do argumentów *ad hominem*.

Na ośmiu prelegentów przewidzianych w programie streszczenie referatów wprowadzających wygłosiło tylko trzech, aby dać więcej czasu na dyskusje. Jako pierwszy zabrał głos J. de Finance z Uniwersytetu Gregorianum w Rzymie. Wyszedł on z założenia, że autonomia człowieka w pełnym tego słowa znaczeniu nie ma sensu. Intelkt człowieka tak jak jego byt partycypuje w intelekcie absolutu. W rozważaniach moralnych interesujemy się stosunkiem rozumu do dobra i sposobem „rozpoznania” tego dobra stojącego przed nami do zrealizowania. Zdaniem de Finance autonomia, tak zresztą jak ludzkie istnienie człowieka, opiera się na teonomii Boga. Krótki wykład de Finance o charakterze metafizycznym na temat zależności bytowej człowieka od swego Stwórcy niewiele wniósł w rozważania moralne do problematyki o kryterium wartości lub konkretnych decyzji, z punktu widzenia praktycznego.

Następny dyskutant, W. Kluxen, nawiązując do rozważań poprzednika stwierdził, że teoria prawa wiecznego u św. Tomasa jest teorią metafizyczną, a nie etyczną. Prawo zaś naturalne tak w swym ogólnym sformułowaniu, jak i skonkretyzowane w postaci norm ma swe podstawy w doświadczeniu moralnym. Wydaje się, że dla Kluxena zasada *bonum faciendum et malum vitandum* jest zasadą pustą, której treść rozum praktyczny znajduje w konkretnych warunkach życia. Także trzeci i ostatni prelegent F. Böckle z Bonn, jak gdyby kontynuując wypowiedź Kluxena, na wstępie swej interwencji zajął się stosunkiem metafizyki do etyki, zaliczając do metafizyki nawet wypowiedzi św. Tomasa o prawie naturalnym, wypowiedzi, które są fundamentem (*letzte Gründe*) dla rozważań moralnych rozumu praktycznego (*praktische Vernunft*), dlatego też postulował rehabilitację filozofii praktycznej, która zajęłaby się przede wszystkim etyką doświadczenia moralności, a nie etyką prawa, która by wreszcie „odideologizowała” katolicką etykę z elementów jej obcych. Według profesora z Bonn można mówić wyłącznie o moralności obiektywnej, ale nie o moralności absolutnej, to samo zresztą dotyczy norm etycznych. *Ein ist Absolute — Gott!* — zakończył F. Böckle swe wystąpienie, wszystko inne ma tylko wartość relatywną.

Interwencje Kluxena i Böcklego miały wyraźny charakter dyskusyjny, żeby nie powiedzieć, prowokujący ją, nic więc dziwnego, że bardzo szybko dyskusja zamieniła się w walkę między przedstawicielami krajów romańskich (tych była przeważająca ilość na sali), a szkołą niemiecką reprezentowaną przez Böcklego i Kluxena. W dyskusji podkreślano niewystarczalność startu tylko z doświadczenia w rozważaniach moralnych,

wspominając niezbyt chwalebne doświadczenia ludzkie czasów ostatniej wojny lub Wietnamu. Postulowano więc uwzględnienie wszystkich trzech elementów prawa naturalnego według koncepcji św. Tomasa z: światła rozumu, skłonności naturalnych i rozporządzenia rozumu. Wszystkie trzy elementy muszą być jednak analizowane tak z punktu widzenia psychologicznego, jak i socjologicznego z uwzględnieniem etnologii i historii. Kilka głosów zwracało uwagę na rolę „intuicji” moralnej w poznaniu dóbr lub wartości.

Najwięcej jednak sprzeciwu spowodowała wypowiedź prof. Böcklego na temat *Są czy nie ma norm absolutnych?* Szybko stworzyły się dwa antagonistyczne obozy bez możliwości porozumienia się między sobą. Jedni twierdzili, że bez przyjęcia wartości i norm absolutnych nie ma co mówić o normatywnym i odpowiedzialnym działaniu moralnym, że z konkretnego doświadczenia możemy dowiedzieć się co ludzie robią i co uważają za wartościowe, ale nie możemy wnioskować co winno być robione lub co powinno być uważane za godne do zrobienia. Wychodząc tylko od *status quo* nie można budować etyki na dziś ani na jutro.

Nieszcześliwa interwencja moderatora, który w *essence delle cose* według św. Tomasa widział wartość absolutną, spowodowała bardzo ostrą reakcję jednego z młodych dominikanów z Portugalii: „Nie mają dla mnie żadnej wartości wasze esencje — absolutne rzeczy, powiedział; pałacą sprawą jest, jak rozwiązać konkretne problemy stojące dzisiaj przed nami i jak pokierować naszym życiem jutro”. Następnie poddał ostrej krytyce tradycyjną etykę, która w ogóle nie uwzględniała funkcji profetycznej w głoszeniu nauki Chrystusa, funkcji jaką spełniali prorocy Starego i Apostołowie Nowego Testamentu. Funkcji, która zajmując się tylko przeszłością co najwyżej sankcjonuje *status quo* jako model na przyszłość. Takie zaś problemy jak kolonializm w polityce międzynarodowej, jak nabrzmiałe problemy społeczno-polityczne, z którymi muszą sobie radzić wszystkie kraje współczesnego świata wymagają etyki przyszłości, dynamicznej, odważnej i bezkompromisowej.

W. Kluxen wyraził obawę, czy bazując na metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej, której główną funkcją jest „wyjaśnienie” bytu, można zbudować etykę, która byłaby zwrócona ku przyszłości? Szczególnie interesująca była myśl o „rozdarcu” chrześcijan stojących przed wyborem systemu Hegla czy Arystotelesa, jeśli chodzi o stosunek „konieczności” do wolności w rozważaniach tak filozoficznych, jak i moralnych. Zwykle chrześcijanie, według dyskutanta, mają inne poglądy odnośnie moralności, a inne w zakresie filozofii.

Powracający kilka razy temat wartości absolutnych F. Böckle starał się przedstawić w różny sposób, między innymi zwracał uwagę dyskutantom, że czym innym jest hierarchia metafizyczna wartości, a czym innym moralna, że nawet wartość z niskiego rzędu bytowego może się jawić w świadomości działającego jako absolutna; są to więc rozmaite sprawy. Różnica opinii jak i różnica języków nie sprzyjała wcale w porozumieniu się co do istotnych punktów dyskusji. Jednak samo postawienie tak interesujących pytań wiele dało wszystkim uczestnikom dyskusji.

W Neapolu, gdzie odbyła się druga część kongresu, problemom moralnym poświęcono dwie sekcje: nr 33 na temat *Prawo a Ewangelia* oraz 34: *O wolności, życiu seksualnym a moralności*. Oczywiście, że wiele zagadnień moralnych było poruszanych i na innych sekcjach jak np. w sekcji nr 53 *Człowiek a społeczeństwo*, w której mieli swe komunikaty z pogranicza zagadnień moralnych S. Świężawski, J. Jacher, A. Święcicki i S. Wilkanowicz z Polski.

Z krótkiego omówienia pracy dwóch wyżej wspomnianych sekcji można wnioskować o braku dokładniejszej selekcji materiałów przesłanych orga-

nizatorom, o braku dokładniejszego sprecyzowania tematów pracy sekcji oraz o zamówieniu zbyt dużej ilości wprowadzających referatów. Gdyby nie te niedociągnięcia organizacyjne można było o wiele więcej oczekiwać od tak doborowego składu uczestników obrad w wielu sekcjach.

o. Edward Kaczyński OP, Rzym

2. O uzasadnialność twierdzeń etycznych Symposium „Societas Ethica” 1974

Czytelnikowi „Collectanea Theologica” nie trzeba przedstawiać międzynarodowego stowarzyszenia „Societas Ethica”. O jego powstaniu, charakterze, celach i zadaniach, jak również sposobach realizacji tych zadań, informował już na tychże łamach obszernie H. J u r o s, członek „Societas Ethica” i uczestnik ostatnich — corocznie odbywanych — jego sympozjów. Przedmiotem obrad spotkania w r. 1974, które odbyło się w podalpejskiej miejscowości Tutzing k/Monachium (RFN), była sprawa uzasadnialności sądów etycznych. Nikogo nie trzeba obecnie przekonywać o doniosłości tego problemu; trzeba by raczej wyjaśnić, dlaczego obchodzące dziesięciolecie swego istnienia stowarzyszenie dawało aż dotąd priorytet innym tematom na swych dorocznych spotkaniach. Tłumaczy się to głównie okolicznością, że większość członków „Societas Ethica” rekrutuje się z krajów niemieckiego obszaru językowego, w którym problematyka metaetyczna wyraźnie nie naddała dotąd za światową czołówką, do której zaliczyć trzeba kraje anglosaskie i Polskę. Referat na temat sytuacji w polskiej metaetyce, wygłoszony w ramach zeszłorocznego sympozjum „Societas Ethica” w Wiedniu (H. J u r o s — T. S t y c z e Ń: *Methodologische Ansätze ethischen Denkens in Polen und ihre Folgen für die theologische Ethik*, Zeitschrift für Evangelische Ethik 18, 1974, 213—224), zdecydował też ostatecznie o wyborze tematu: *Uzasadnialność sądów etycznych*, dla tegorocznego sympozjum.

Główny referat wygłosił szwedzki metaetyk Anders Jeffner na temat: *Uzasadnialność wypowiedzi etycznych* (*Die Rechtfertigung ethischer Aussagen*). Autorem koreferatu o tym samym tytule był Bruno Schüller, teolog moralista z uniwersytetu w Monasterze (RFN). Obaj referenci zaprezentowali w omawianym przedmiocie dwa przeciwstawne stanowiska: akognitywizmu (decyzjonizmu) i kognitywizmu (antydecyzjonizmu), co wydatnie wpłynęło na ożywiony przebieg dyskusji. Dyskusja odbyła się dwuetapowo: dyskusji w grupach poświęcono drugi dzień sympozjum, dyskusji plenarnej pół następnego, trzeciego i ostatniego zarazem dnia. Dyskusję poprzedzono dwoma oddzielnymi spotkaniami plenarnymi w pierwszym dniu, w których autorzy referatów odpowiadając na pytania (*Verständigungsfragen*) precyzowali nie podejmując dyskusji wyłożone przez siebie stanowiska: tezy i racje, uznane przez nich za wystarczające dla przyjęcia tychże. Dopiero po tym etapie „ujednoznacznienia” na użytek uczestników wyłożonych stanowisk tezy referatów przeszły na warsztat dyskusji w sześciu grupach. Grupy te, wyłonione zresztą formalnie wedle kryterium alfabetycznego, decydowały z kolei we własnym już zakresie o tym, jaki aspekt zagadnienia zechciały krytycznie przeanalizować. Były jednak zobowiązane do przedstawienia wyników pracy w zespole w postaci zwięzłej sformułowanej tezy (tez) lub pytania (pytań). Przewodniczący poszczególnych grup referowali je następnie i bliżej interpretowali w imieniu zespołu na plenum, co właśnie stanowiło punkt wyjścia dla plenarnej dyskusji.

Jak można było z góry przewidzieć, dyskusja ujawniła obecność wszystkich trzech „klasycznych” stanowisk (kognitywizmu w wersji naturalistycznej i intuicjonistycznej oraz akognitywizmu) w „klasycznym” już dzi-

siaj sporze o charakter sądu etycznego. Była ona po prostu miniaturowym odbiciem aktualnej sytuacji na światowym „rynku metaetycznym”. Z tego powodu dyskusja ta zasługiwałaby chyba na daleko szersze omówienie, aniżeli na to pozwalają tutaj — raczej dla krótszych komunikatów — przewidziane ramy. Dokładniej mówiąc, na omówienie takie zasługuje właśnie aktualna sytuacja na tymże „rynku” z okazji sympozjum „Societas Ethica”. Owszem, sympozjum w Tutzing daje nawet doskonałą ku temu okazję. Korzystając z okazji wrócimy zatem do tego tematu na innym miejscu. Wydaje się to najwłaściwszym rozwiązaniem, skoro waga tego sympozjum jest ostatecznie mierzona wagą problemu, któremu je poświęcono. Nie sposób jednak tutaj specjalnie nie podkreślić szczególnej atmosfery spotkania w Tutzing, zwłaszcza zaś atmosfery, w jakiej toczono dyskusję tak wiele kontrowersyjnego, spornego zagadnienia. Stawiałem sobie pytanie, co właściwie stanowi o tej atmosferze i dzięki czemu jest ona możliwa. Wydaje mi się, że właśnie jej geneza decyduje o jej istocie. Fakt, że rok rocznie spotykają się z tego samego powodu tak bardzo skądinąd różniące się między sobą osoby, sprawia, że stają się one nie tylko coraz bardziej „dobrymi znajomymi”, lecz po prostu kolegami, jeśli już nie przyjaciółmi. Stają się po prostu tym, co mówi i co „zamierza” nazwa „Societas Ethica”: uczestnikami wspólnoty coraz głębiej rozumieć, o czym traktuje i po co jest etyka. Zrozumieć to i temu służyć: świadomość tejże wspólnoty z roku na rok pogłębia się. Dotyczy to zresztą nie tylko tego, co może być uznane za wspólne już przekonanie wszystkich. Jest to na równi co najmniej współświadomość zbiorowego wysiłku rzetelnego poszukiwania rozwiązań mogących zadowolić krytyczny umysł. Okazuje się, że świadomość tej wspólnoty — nazwijmy ją wspólnotą w zakresie postawy — nie tylko nie osłabia, lecz wręcz pogłębia świadomość istnienia różnic w zakresie teoretycznych rozwiązań, gdy tylko się ufa i wierzy, że kolega czy przyjaciel zainwestował cały swój rzetelny wysiłek, by poznać, jak naprawdę jest i głosić to tylko, o czym naprawdę jest przekonany. „Societas Ethica” stwarzając warunki dla takiej atmosfery naukowych spotkań jest eksperymentem już z tego powodu godnym naśladowania, także w sferze krajowej.

ks. Tadeusz Styczeń, SDS, Lublin

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Poszukiwania podstawowych założeń w teologii moralnej

A. Teologia wezwania i odpowiedzi

Książka irlandzkiego teologa nazwiskiem McDonagh, zatytułowana *Invitation and Response. Essays in Christian Moral Theology* (Gill and Macmillan, Dublin 1972 s. 200) jest szczególnie bliska duchem teologii polskiej, ze względu na identyczną niemal, propagowaną koncepcję teologii moralnej. W szeregu rozpraw, składających się na całość książki, szczególnie interesującą jest ostatni traktat, ukazujący syntetycznie projekt wykładu teologii moralnej. Podstawową zasadą tej teologii jest właśnie biblijna koncepcja powołania, względnie — wezwania i odpowiedzi.

Autor nie ma zamiaru wchodzić w całość materiału normatywnego, lecz ogranicza się do treściwego zakresu teologii moralnej ogólnej (*de principiis*). Ten dział teologii moralnej powinien mieć dwie zasadnicze części: wprowadzającą i systematyczną. Część wprowadzająca zawierałaby trzy rozdziały: 1. istota chrześcijańskiej teologii moralnej, 2. biblijna teologia moralna, 3. metoda i historia teologii moralnej. Natomiast część systematyczna

obejmowałyby sześć rozdziałów: 1. struktura teologii moralnej, 2. Bóg jako źródło wezwania i „termin” odpowiedzi, 3. człowiek jako termin wezwania i źródło (autor) odpowiedzi, 4. Chrystus jako nosiciel (pośrednik, przekaziciel) wezwania i „sposób” (realne i jedyne urzeczywistnienie) odpowiedzi, 5. sumienie, 6. grzech.

Zarówno w części wprowadzającej jak systematycznej decydującą rolę odgrywa biblijna warstwa doktryny oraz biblijna metoda widzenia rzeczywistości („optyka”). Biblia zatem nie tylko dostarcza materiału, ale także wyznacza istotną strukturę moralności chrześcijańskiej, która (struktura) wyrasta organicznie i logicznie z samej struktury objawienia, rozumianego jako egzystencjano-osobowy dialog między Bogiem a człowiekiem. Otóż już sam dialog zbawczy (będący zarazem objawieniem) ma strukturę „wezwania i odpowiedzi”, przy czym centralną rolę odgrywa tu osoba Chrystusa: On sam jest osobowym Wezwaniem i osobową Odpowiedzią, w której uczestniczymy. Wspomniany rozdział o Chrystusie autor uważa za „serce całego wykładu teologii moralnej” (s. 196).

Myśl autora jest więc zaabsorbowana najgłębszymi podstawami chrześcijańskiego bytu: jego wizja jest głęboko dogmatyczna i teologiczno-mistyczna, odnajdując istotę istnienia chrześcijańskiego w samej tajemnicy objawiającego się Boga w Chrystusie. Ta wizja przyświeca też wyraźnie nieomal wszystkim pozostałym rozprawom składającym się na całość zbioru. Już pierwszy rozdział, zatytułowany *Studium chrześcijańskiej teologii* wprowadza czytelnika w ten głęboki i urzekający nurt myśli (s. 1—21), a zarazem do samych korzeni jego koncepcji. Otóż fakt, że moralność jest tak głęboko dogmatyczna i mistyczna, ma swoją przyczynę w tym, że sama teologia jako osobowy kontakt z osobowym Bogiem, jest w samej swojej istocie „moralna”, jest doświadczeniem najwyższej i osobowej Miłości i Świętości, a więc jest dialogiem przekraczającym zasadniczo i bezpowrotnie płaszczyznę „neutralno-poznawczą”. Teologia bowiem nie oznacza kontaktu z abstrakcją, lecz z Bogiem objawiającym się i zarazem w tym objawieniu darującym Siebie samego. Nie rozumie więc objawienia, kto nie odczytuje w nim prawdy darującej się Miłości. „To, co Bóg pokazuje, względnie daje w objawieniu, to przede wszystkim — Siebie samego” (s. 2). Naturalnym więc przedłużeniem teologii jest życie. „Do definicji prawdziwego teologa należy więc nie tylko mądrość, lecz także świętość” (s. 8).

Tak pojęte „personalistyczne” studium teologii zawiera w sobie konieczną relację do wspólnoty świętych, — do Kościoła. Jest to — jak już widzieliśmy — studium „biblijne”, co jednak nie oznacza ciasnego biblicyzmu; jest to studium równocześnie antropologiczne z całą rozpiętością znaczeń kryjących się w tym terminie (s. 9—11). Najbardziej akcentowaną cechą metodologiczną teologii jest jej jedność (s. 14—18).

Także w innych rozprawach McDonagh jest wierny swej idei i swej metodzie; nie rezygnuje ze swoich podstawowych założeń zarówno w kwestii prawa moralnego (treścią prawa moralnego jest „samodarowanie się Boga nazwane objawieniem” s. 23), jak tym bardziej w związku z tematem sformułowanym (jak w klasycznych pracach Gillemanna czy Carpentiera) „prymat miłości” (s. 59—78). W związku z ostatnim zagadnieniem spotykamy charakterystyczne dla McDonagha podkreślenie ścisłej relacji Miłości do sakramentu. Widać to szczególnie jasno w traktacie poświęconym *Pokucie i Miłości* (s. 79—95). Te dwie wielkości nawzajem się uzupełniają i wymagają, stanowiąc w istocie swej coś jednego i niepodzielnego. Cała ta linia rozumowania uzyskuje dobrze wykończone rysy w *Liturgii i chrześcijańskim życiu* (s. 96—108), na tle funkcji „tajemnicy paschalnej” i relacji jaka istnieje między kultem uświęcającym a samym życiem chrześcijańskim. Czytelnik czuje się tu na głębokich lecz jasnych wodach Vaticanum II.

Pozostałe rozprawy, poświęcone małżeństwu, problemowi sztucznych poronień i wolności religijnej niewiele już dorzucają do pogłębienia podstawowej koncepcji teologii moralnej, choć same w sobie są bardzo wartościowe zwłaszcza ze względu na bardzo dojrzały sposób traktowania zapalnych kwestii.

Autor na pewno nie może tu uchodzić za odkrywcę, niemniej jego koncepcja (w porównaniu do tego, co napisali już poprzednicy), wydaje się najbardziej wewnątrznie scalona, metodologicznie prosta i teologicznie konsekwentna, uwydatniając zarazem najjaśniej to, co powinno stanowić chrześcijańskie *specificum* moralności. Książka także robi wrażenie bardzo osobistej wypowiedzi, będącej wynikiem własnych doświadczeń i głębokiej refleksji. Oszczędna i niemal ascetycznie zdyscyplinowana w słowach, ogarnia ogromne obszary prawdy, stawia zagadnienia z doskonałym wycuciem proporcji, wchodząc wraz z czytelnikiem od razu w centrum problemu. Wszystkie zagadnienia autor widzi niejako „od środka” oraz rozwiązuje „od góry” i całościowo, nie tracąc przy tym z oczu wszystkich rozgałęzień tematycznych. Przede wszystkim jednak pragnie ocalić wewnętrzną jedność moralnej — i Bożej — prawdy. Należałoby sobie życzyć, aby rozwój teologii moralnej poszedł istotnie w tym kierunku, jaki sugeruje Mc Donagh, a w którym *de facto* rozpoczęła już iść polska teologia moralna.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

B. Zbawienie a człowiek współczesny

Nawrót teologii do źródeł spowodował wysunięcie historii zbawienia jako zagadnienia pierwszoplanowego i centralnego. Historiozbawcza orientacja znalazła żywy oddźwięk także w najnowszych tendencjach w teologii moralnej. Powstaje jednak pytanie, czy dyscyplina ta w dostatecznej mierze rozwinęła swoją refleksję nad tym zagadnieniem, zwłaszcza przy ukazywaniu konsekwencji dzieła zbawczego dla życia chrześcijańskiego. Pytanie to przybiera na ostrości pod wpływem lektury niewielkiego dziełka moralisty z Fryburga badeńskiego, profesora Bernharda Stoecklego pt. *Erlöst? Grundkonzept christlichen Daseins*, Stuttgart 1973, Verlag Katholisches Bibelwerk, s. 95.

Autor wychodzi od stwierdzenia, że termin „zbawienie” (*Erlösung*) jest „bez miejsca” w dzisiejszym świecie, nie wywołuje oddźwięku u współczesnego człowieka, do którego świadomości treści tego słowa nie docierają, a tym bardziej nie wywierają wpływu na jego życie. Przyczynę tego widzi on także w niedostatkach dotychczasowej nauki o zbawieniu, zwłaszcza w zbyt jednostronnym, jurydycznym akcentowaniu elementów zadośćuczynienia, wyrównania za grzech.

Refleksje swoje zamknął Stoeckle w ramach rozważań czterech wymiarów posłannictwa zbawczego. Naprzód zajmuje się on „radykalną” koniecznością zbawienia, która wypływa z natury człowieka. Dotyczy to także, a może przede wszystkim, człowieka współczesnego, gdyż „mit o postępie wywołał takie przyspieszenie, że przewyższa ono ludzką zdolność adaptacji i to w sposób tak krańcowy, iż stawia pod znakiem zapytania dalsze istnienie człowieka” (s. 29). Tego człowieka, który „dzisiaj stał się funkcjonariuszem i statystą aparatury cywilizacyjnej i bywa oceniany jedynie według danych o zyskowności rynkowej” (s. 32). Nic dziwnego, że wobec tak wielu przeszkód warunków dzisiejszych człowiek nie jest w stanie osiągnąć pełni życia, popada w niewolę zatracając prawdziwą wolność, godność osoby, a nawet człowieczeństwo (*Entmenschlichung*).

Człowiek jednak, podkreśla to mocno autor, jest zdolny do przyjęcia zbawienia, lecz sam, o własnych siłach zdobyć go nie może. Zbawicielem, jedynym i to wszystkich ludzi jest tylko Chrystus.

Człowiek zbawiony jako nowe stworzenie (*neue Gründung*) może odnaleźć siebie (*Zu-sich-selbst-Kommen*) w posłuszeństwie Chrystusowi. „Zależność i wolność w tym zakresie nie są wielkościami wykluczającymi się, raczej chrystologiczna heteronomia zapewnia zdobycie ludzkiej autonomii” (s. 66). Biblijna bowiem koncepcja wolności nie stoi w sprzeczności z biblijnie pojętym posłuszeństwem wobec Boga; mieści w sobie także gotowość (*Sich-zur-Verfügung-Haben*) pomocy braciom zdobycia przez nich wewnętrznej i zewnętrznej wolności. Rzeczywistość zbawienia nie jest więc tylko jakąś poprawą czy ulepszeniem życia ludzkiego, lecz początkiem czegoś absolutnie nowego i radykalnym odejściem od starego życia; winna też zawierać w sobie takie rysy, jak istnienie prawdziwie osobowe i pneumatologiczne, możliwość zwracania się do Boga jako Ojca i Ty, a zarazem uznanie brata w innym człowieku.

Z posłannictwa zbawczego wynika ścisła powinność życia całkowicie „rzeczywistością zbawienia i w ukierunkowaniu na nie”. Tego obowiązku jednak skutecznie nie można ukazać jedynie przy pomocy systemu norm i nakazów prawnych. Uczynić to należy poprzez przedstawienie wielkiego apelu i zaproszenia Zbawiciela oraz poprzez nakreślenie wzorca moralnego, który by zawierał w sobie pogładowość, siłę zobowiązywania i dynamiczną zdolność przystosowywania się. Chrześcijańskie istnienie winno również mieścić w sobie takie elementy jak ożywienie wiary, wyjście w miłości naprzeciw innemu człowiekowi i odwagę pojęcia cierpień.

Wydaje się, że dziełko Stoecklego dotyka istoty zagadnienia w zakresie dociekań na temat specyfiki moralności chrześcijańskiej, a nawet koncepcji profilu teologii moralnej. Wyraźnie ukazuje nie tylko potrzebę przedstawienia soteriologicznych podstaw życia chrześcijańskiego, lecz i zaktualizowania tych prawd. Należy bowiem rozważyć, czym jest zbawienie dla współczesnego człowieka, co ono znaczy dla niego w obecnych sytuacjach życiowych, co wnosi dla rozwiązania problemów dzisiaj nurtujących człowieka. Książka jest jedynie szkicowym zarysowaniem problematyki, zawiera jednak niemały ładunek koncepcji, które należałoby dokładniej rozwijać i pogłębiać. To bowiem chyba jest właściwa droga do lepszego zrozumienia życia moralnego chrześcijanina, na które składa się misterium Bożego działania i współpraca człowieka.

Interesująca jest też rzeczą, że podobny sposób podejścia uprawiali Ojcowie Kościoła, którzy brali ekonomię zbawienia za punkt wyjścia przy rozważaniu zagadnień życia chrześcijańskiego.

ks. Jan Przymont, Warszawa

2. Nowe pozycje polskie

A. Etyka „uniwersalna”?

Poszukiwanie właściwego modelu filozoficznej etyki normatywnej należy do pilniejszych zadań teoretycznych naszej epoki. W praktyce bowiem żadna, nawet najszlachetniejsza etyka filozoficzna nie zdołała sobie zapewnić „wynawców”, przynajmniej w europejskim kręgu kulturowym. Gdzie tkwi przyczyna niepowodzeń? Nie można udzielić na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Na „nieprzekonywalność” filozoficznych systemów etycznych złożyły się bowiem różnorodne przyczyny natury psychologicznej, historycznej, kulturowej, ekonomicznej, politycznej. Jedną z przyczyn był też niewątpliwie niezbyt jasno określony stosunek tych teorii do podstawowej rzeczywistości moralnej jako do przedmiotu etyki. Analiza „faktów moralnych” i ich wyjaśnianie jest bowiem istotnym zadaniem etyki zarówno filozoficznej jak i teologicznej. Nie zawsze zdawano sobie jednak sprawę, że moralność jest przedmiotem wielu nauk, zajmujących się nią pod kątem analizy faktu po-

winności. Psychologia zajmuje się moralnością z perspektywy treści przeżywanej powinności, niezależnie od obiektywnego istnienia tej treści, etykę interesuje analiza faktu moralnego (powinnościowego) jako źródła wiedzy moralnej. Zadaniem metaetyki jest natomiast „refleksja teoretyczna nad aktami poznawczymi przekazującymi informację o fakcie moralnym”, która dokonuje się językiem wyższego stopnia aniżeli przedmiotowy język etyki. Tym właśnie zagadnieniom jest poświęcona publikacja skryptowa T. Stycznia, *Zarys etyki*, część I: *Metaetyka*, Lublin 1974, w nakładzie 2000 egzemplarzy, przeznaczona dla studentów KUL, przekraczająca jednak swym wkładem koncepcyjnym ramy podręcznika. W przedmowie autor składa podziękowanie m. in. ks. Helmutowi Jurosowi za współautorstwo publikacji.

Zastanawiając się nad zjawiskiem moralności autor kładzie nacisk na jej obiektywnie relacyjny, a zarazem — jak się zdaje — wewnątrzosobowy charakter, w duchu zresztą swoich poprzednich wypowiedzi na ten temat. Moralność jest to „relacja asertywna osoby do bezwzględnej powinności spełniania czynu afirmującego osobę” (s. 16). Istotną treścią moralności jest natomiast „bezwzględna powinność spełniania przez osobę czynów afirmujących osobę”. T. Styczeń nawiązuje tutaj do znanych dotychczas ujęć moralności: „normy personalistycznej” (K. Wojtyła), „spolegliwego opiekuństwa” (T. Kotarbiński), „życzliwości powszechnej” (C. Znamierowski), „przykazania miłości” (chrześcijaństwo), *caritatis humani generis* (stoicy) i postulatu „nieposługiwania się” osobą i traktowania osoby zawsze jako celu w sobie (J. Kant). Autor przyjmuje ich punkt wyjścia w refleksji etycznej. Poznanie bowiem moralności jako pierwotnej rzeczywistości normatywnej dokonuje się według myśli T. Stycznia wprost lub wcale; autor opowiada się w ten sposób za intuicjonizmem etycznym. Intuicjonizm posiada w etyce szczególną przydatność. Jeśli bowiem za przedmiot intuicji uznać nie tyle samą powinność czy wartość (jak to podkreślają współczesne kierunki filozoficzne), lecz człowieka jako osobę, wówczas intuicjonizm w sensie bezpośredniego poznania pierwotnej rzeczywistości moralnej mógłby lepiej posłużyć do rozwiązania głównych dylematów etycznych naszej epoki, niż koncepcje „częstkowe”. Unika się bowiem w ten sposób niebezpieczeństwa „rozczłonkowania” rzeczywistości moralnej na poszczególne elementy jej struktury, a w każdej etyce troska o uniwersalność ujęć i rozwiązań powinna stać na pierwszym miejscu.

Praca składa się z trzech rozdziałów. We wstępie zatytułowanym *Etyka i metaetyka a życie*, autor ukazuje znaczenie pytań powinnościowych w życiu człowieka oraz potrzebę i rangę etyki normatywnej. T. Styczeń zapowiada też ukazanie się dwóch dalszych części podręcznika, zawierających *Zręby teorii etycznej*, *Elementy etyki ogólnej* oraz *Wybrane zagadnienia etyki szczegółowej*.

Rozdział pierwszy *Etyka a inne nauki o moralności* poświęca autor omówieniu podstawowych problemów formalnych etyki jako specyficznej wiedzy o moralności. Rozpoczyna on swoje rozważania analizą samego pojęcia moralności. W rozdziale pierwszym zapoznaje czytelnika z personalistycznym ujęciem przedmiotu etyki (o czym jest) i jej celu (po co). Na tym tle ukazuje konieczność i funkcję metaetyki, której podstawowym — choć nie jedynym — zadaniem jest „badanie wartości poznawczej aktów komunikujących nam normatywne fakty moralne” (s. 23). W paragrafie drugim *Etyka a szczegółowe nauki o moralności* omawia autor stosunek zarysowanej poprzednio koncepcji do socjologii i psychologii moralności. Etyka odznacza się metodologiczną autonomią w stosunku do innych nauk szczegółowych, których przedmiotem jest również moralność. Myśl T. Stycznia pozwala lepiej zrozumieć paragraf traktujący o stosunku etyki do filozofii. Jest rzeczą oczywistą, że etyka musi być związana z filozofią. Jaka to ma być jednak filozofia? Jakiego typu związek etyki z filozofią byłby najkorzystniejszy dla

etyki? Przyjęcie np. filozofii typu pozytywistycznego oznaczało by — w myśli założen tej filozofii — likwidację etyki naukowej i wszelkiego normatywnego myślenia, lub w mniej skrajnym wydaniu pozytywizmu przypisanie tej nazwy cząstkowemu przejawom etyki. Filozofia, która mogłaby spełnić funkcję „interpretatorki rzeczywistości moralnej”, musiałaby być naturalna pod względem doktrynalnym, zachowując wierność jedynie istniejącej rzeczywistości moralnej. Spośród wszystkich występujących w historii nurtów filozoficznych, omówionych w rozdziale drugim *Dzieje etyki*, najpełniejszym realizmem cechowała się — ogólnie mówiąc — filozofia „otwarta” a zarazem „egzystencjalna”, zdolna przyjąć i objąć wszelkie fragmentaryczne prawdy zawarte w poszczególnych systemach filozoficznych. Jest nią filozofia realizmu egzystencjalnego, która z powodzeniem może dostarczyć narzędzi zarówno trafnego opisu rzeczywistości, jak i wyciągania ostatecznych („apodyktycznych”) odpowiedzi na problemy, które stawia „macierzysta sytuacja moralna”. W ramach filozofii realistycznej etyka musi jednak — jako samodzielna dyscyplina filozoficzna, czerpiąca swój przedmiot wyłącznie z doświadczenia — zachować metodologiczną autonomię. Skoro zaś moralność uznać za szczególny rodzaj relacji osobowej, za relację człowieka-podmiotu i człowieka-przedmiotu moralności, to trzeba sięgnąć do problemu człowieka (i w ogóle istnienia), a więc do antropologii filozoficznej i metafizyki ogólnej, by przy pomocy własnej metody przejść do antropologii moralnej i metafizyki moralności.

Ostatnie strony podręcznika poświęca autor uściśleniu przedmiotu, celu i metody etyki oraz propozycji nowego podziału tej dyscypliny w duchu swej koncepcji.

Na tym tle metaetyka okazuje się bezspornie konieczna. Spełnia ona w omawianej teorii podwójną funkcję: refleksji teoretycznej nad aktami poznawczymi przekazującymi dane o fakcie moralnym, zwłaszcza zaś badanie wartości poznawczej tych aktów oraz — praktyczną — kontroli teorii etycznej. Badania ostatnich dziesiątków lat wskazują zresztą, że problematyka metaetyczna jest jednym z „głównych frontów” działalności etyków (por. np. „Etyka” nr 11). Propozycja T. Stycznia jest szczególnie cenna i z tego powodu, że — o ile istnieje konieczność powiązania etyki z filozofią — opiera ją o filozofię realną, nie „obciążoną” w swym typie myślenia jakimkolwiek światopoglądem, filozofię, której przesłankami są dane doświadczenia i refleksja nad rzeczywistością.

Wydaje się nadto, że szczęśliwie dokonał autor również wyboru modelu wzajemnego odniesienia filozofii i etyki. W teorii T. Stycznia etyka poszukuje filozofii, która mogłaby nadać etyce rangę uniwersalną. Dotychczas bywało często odwrotnie, filozofia chciała mieć w obrębie swych dyscyplin normatywną naukę moralną, stosując do niej swoje własne narzędzia badawcze. Często nie wychodziło to na dobre ani filozofii, ani etyce. Filozofia „naginała” swą autonomię, by stworzyć atrakcyjną etykę, etyka zaś przejmowała funkcję „wizytówki” filozofii. Kierunek „od etyki do filozofii”, który wybrał T. Styczeń zdaje się unikać szczęśliwie poprzednich słabości etyki filozoficznej.

Ks. Zbigniew Teinert, Poznań

B. Rozprawa monograficzna o T. Młodzianowskim

Zrozumienie potrzeby studiów na historią teologii moralnej stało się dzisiaj rzeczą powszechną. Pracujący nad odnową teologii moralnej niejednokrotnie korzystają w sposób zasadniczy z osiągnięć dawnej refleksji moralnoteologicznej. Ułatwiają one m. in. określenie istoty moralności chrześcijańskiej, istnienie tego, co absolutne i niezmienne, a co jest elementem wtórnym, wprowadzonym z biegiem czasów.

Wyrazem tych zainteresowań są dość liczne na Zachodzie publikacje z zakresu historii myśli moralnej. Można tutaj wymienić przynajmniej dwie najpoważniejsze serie wydawnicze z tej dziedziny: zachodniemiecką *Studien zur Geschichte der Moral* wydawaną od r. 1954 przez M. Müllera u F. Pusteta w Ratyzbonie oraz ukazującą się w języku francuskim sekcją moralną serii *Recherches et Synthèses*, wydawaną przez Ph. Delhaye'a i L. Vereeckego w belgijskim wydawnictwie Duculot w Gembloux.

Badania nad historią polskiej myśli moralnej, jak dotąd, były prowadzone w dość skromnym wymiarze. Za najpoważniejszego badacza należy tu uznać ks. W. Wichra, który był również inspiratorem wielu prac dyplomowych poświęconych studiom nad polską moralistyką. Wprawdzie ta ostatnia nie może poszczycić się postaciami tak wybitnymi, jak np. znani na Zachodzie teologowie życia wewnętrznego M. Łęczycycki i K. Drużbicki, nie mniej jednak nie brak w ubiegłych wiekach moralistów, uprawiających naukę na wysokim poziomie.

Dobrze więc się stało, że dzieje polskiej myśli moralnej znalazły nowego badacza w osobie ks. Franciszka Greniuka z KUL, który za przedmiot swojej rozprawy habilitacyjnej wybrał siedemnastowiecznego moralistę — jezuitę Tomasza Młodzianowskiego. Jest to moralista o tyle bardziej interesujący, że jego działalność pisarska przypada na dość ważny okres w dziejach teologii moralnej, mianowicie okres jej usamodzielnienia się w ramach nauk teologicznych.

Wyniki badań ks. Greniuka ukazały się drukiem w małej poligrafii w wydawnictwie KUL w dziełku: *Tomasz Młodzianowski. Teolog moralista*, Lublin 1974, s. 258.

Autor poprzedził rozprawę rozdziałem wstępnym, w którym mówi o potrzebie badań nad historią teologii moralnej, zwłaszcza polskiej i zaznajamia ze stanem badań nad Młodzianowskim. Sumienność i wnikliwa znajomość literatury przedmiotu dobrze świadczą o autorze rozprawy jako badaczu naukowym.

Monografia ks. Greniuka składa się z dwóch części. Pierwsza z nich poświęcona jest życiu i twórczości pisarskiej Młodzianowskiego. Autor wziął pod uwagę dotychczasowe prace na ten temat, w dabości jednak o wierność historyczną, starał się wszystkie dane zweryfikować, uściślić i uzupełnić. Zresztą nie ograniczył się wyłącznie do faktów biograficznych, lecz przedstawił także charakterystykę osobowości teologa. Jest rzeczą zrozumiałą, że możliwie pełny obraz uczonego może w pewnym stopniu ułatwić zrozumienie jego twórczości naukowej, ale z drugiej strony czy rzeczywiście konieczne było poświęcenie tak wiele miejsca biografii, zwłaszcza, że przedmiot badań stanowić winna przede wszystkim doktryna pisarza, który zresztą nie zaważył w sposób decydujący na rozwoju polskiej nauki teologicznej.

Część druga — poświęcona teologii moralnej Młodzianowskiego — stanowi niewątpliwie trzon rozprawy. Pierwszy w tej części obszerny, bo 42-stronicowy rozdział traktuje o dziejach teologii moralnej zachodniej i polskiej w XVII wieku, w którym teologia moralna wyodrębniła się jako osobna dyscyplina naukowa. Wyrazem tego były chociażby *Institutiones theologiae moralis* typ opracowań, przeważnie podręcznikowych, który na długie lata przyjął się w katolicyzmie. Inowacje te w stosunkowo szybkim czasie objęły teren polski, a Młodzianowski był tym, który przeszczepiał je do naszego kraju, czyniąc to, jak wykazują badania ks. Greniuka, w sposób dość samodzielny. Omówienie tych brzemiennych w następstwa przemian jako tła dla działalności pisarskiej Młodzianowskiego podnosi znacznie wartość rozprawy, zwłaszcza jeśli przypomnimy, jak wielki odczuwa się u nas brak publikacji dotyczących historii myśli moralnej. Stąd rozdział ten może być również cenną pomocą dla studentów.

Drugi rozdział tej części autor poświęcił „założeniom metodologicznym i formalnym” teologii moralnej Młodzianowskiego, w trzecim zaś

omówił ujęcie przez pisarza tzw. „węzłowych problemów”: najpierw zagadnień zaliczanych obecnie do teologii moralnej ogólnej, jak czyny ludzkie, prawo moralne, grzech, następnie zagadnień należących do teologii moralnej szczegółowej, a więc cnót teologicznych, pokuty, sakramentów i sprawiedliwości. Czwartą wreszcie rozdział traktuje o kazuistyce Młodzianowskiego, a więc o formie uprawiania teologii moralnej, którą w tym okresie ogólnie się przyjmowała i odtąd pozostała typową dla następnych wieków.

W przedstawieniu Młodzianowskiego jako moralisty autor ograniczył się do jego dzieł z zakresu teologii moralnej. Tego rodzaju założenie może być zrozumiałe z punktu widzenia możliwości badawczych i względów praktycznych. Pozostawia jednak odczucie, że istnieje pewien odcinek, który wymaga jeszcze opracowania. Sam bowiem ks. Greniuk pisze: „... Młodzianowski okazał się lepszym moralistą w swoich kazaniach, w których znalazły wyraz jego bardzo interesujące obserwacje życia jemu współczesnego, a także w pismach ascetycznych, niż w jego pismach z zakresu teologii moralnej” (s. 235); i gdzie indziej: „Zawiera ona (spuścizna kaznodziejska) odbicie teoretycznych przekonań moralnych kształtowanych na literaturze teologicznej... Znajomość więc tej spuścizny jest nieodzowna do tego, aby wyrobić sobie integralny obraz Młodzianowskiego jako moralisty”. (s. 75). W dodatku twórczość kaznodziejska i ascetyczna Młodzianowskiego zawiera także dzieła z późniejszego okresu życia, gdy poglądy jego były bardziej ustalone i dojrzałe, podczas gdy pisma teologiczno-moralne pochodzą raczej z okresu wcześniejszego. Może to mieć niemałe znaczenie dla podkreślenia ewolucji nauki moralnej Młodzianowskiego. Miejmy nadzieję, że w dalszych publikacjach ks. Greniuka, czy też innych badaczy i ter. problem znajdzie naświetlenie.

Z usterek zauważonych w dziełku przesadzoną wydaje się interpretacja tekstu Theinera na str. 113: „jezuicki plan studiów jest kamieniem milowym nowej epoki Kościoła a nawet europejskiego Zachodu...” — Theiner bowiem mówi tylko „że plan ten stał u wejścia do nowej epoki...”. Wydaje się również, że nazwanie teologii Młodzianowskiego „superstrukturą nadprzyrodzoną” jest raczej nieporozumieniem, wynikiem z nieściśłego przetwarzania przytoczonego tekstu Vereckiego (por. s. 152).

W sumie rozprawa ks. Greniuka stanowi przykład pracy dość starannie zrobionej. Jest ona źródłowa: autor w określonym przez siebie zakresie wykorzystał materiały możliwe do zdobycia. Opracował je dość dokładnie (dokładność w pracy nieraz aż przesadna: np. wyjaśnianie ogólnie przyjętych skrótów takich jak OP, TJ, KUL) i dał krytyczną analizę poglądów i metod badanego teologa. Syntezę przedstawił w układzie przejrzystym. Język rozprawy jest komunikatywny, a styl jasny, co znacznie ułatwia lekturę.

Dziełko ks. Greniuka jest więc interesującym przyczynkiem do badań nad historią polskiej myśli moralnej i życzyć by wypadało, by coraz więcej z tego zakresu opracowań się pojawiało, wypełniając białe plamy na mapie studium dziejów polskiej teologii.

ks. Jan Pryszynt, Warszawa