

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 47/2, 79-96

---

1977

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 TEOLOGICZMORALNY**

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Adhortacja *Evangelii nuntiandi*. II. SPRAWOZDANIA. Wiara i społeczeństwo. Problematyka moralna na międzynarodowym kongresie w Lowanium. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Bóg teologii moralnej. — 2. Drugie wydanie słownika K. Hörmanna. — 3. Wykład nauki moralnej dla wiernych: A. Dekalog jako forma przekazywania nauki moralnej. B. Problemy życiowe współczesnego człowieka. — 4. Sens życia i granice etosu. — 5. Czyny ludzkie\*.

**I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE**

(AAS 68, 1976 nr 1)

**Adhortacja „Evangelii nuntiandi”**

Pod datą 8.XII.1975 ukazał się obszerny dokument papieski poświęcony zagadnieniom ewangelizacji (*Evangelii nuntiandi*, AAS 68, 1976, 5—76). Dokument określony jako adhortacja apostolska podsumowuje w pewien sposób obrady synodu biskupów poświęconego tej samej tematyce, a równocześnie jest wypowiedzią papieża jako nauczyciela całego Kościoła. Tak pomyślany dokument ma się stać „nową podniętą” (s. 6) dla Kościoła, gorącym przynagleniem do zajęcia się jeszcze gorliwiej sprawami leżącymi w centrum misji Kościoła.

Cechą charakterystyczną omawianej adhortacji jest oparcie określonej wizji teologicznej na tajemnicy Słowa Bożego głoszonego w Kościele, to jest słowa zbawienia, konstytuującego sam Kościół jako nową ludzkość. Orędzie zbawienia określa zarazem stosunek Kościoła do świata.

Dokument dotyczy więc tego, co dynamiczne w Kościele, odsłania szczególny charakter jego misji. W odróżnieniu od dawniejszych ujęć ewangelizacji, zainteresowanych głównie jurysdykcją i kompetencją Kościoła nauczającego, adhortacja ukazuje misję ewangelizacyjną w jej integralnym kształcie, kładąc duży nacisk na jej stronę antropologiczną i moralną.

Moralny charakter ewangelizacji nie polega wyłącznie na istnieniu obowiązku spoczywającego w taki czy inny sposób na członkach Kościoła. Pomiedzy ewangelizacją i moralnością chrześcijańską zachodzi ścisła wewnętrzna relacja polegająca na tym, że te dwie rzeczywistości są w pełni na siebie otwarte i wzajemnie się określają całą swoją istotą. Ewangelizacja bowiem prowadzi do pełnego religijno-moralnego nawrócenia człowieka (*metanoia*); z kolei autentyczne życie chrześcijańskie jednostki i wspólnoty jest z natury swym wyrazem i świadectwem Ewangelii. Ewangelizacja zostaje ukazana jako działanie skierowane do nawrócenia sumień i do przemiany całego życia ludzkiego (s. 17).

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

Królestwo Boże i zbawienie, będące istotnym celem ewangelizacji nie może się inaczej urzeczywistnić, jak w ten sposób, że zostanie przyjęte w centrum ludzkiego sumienia i stanie się przedmiotem wewnętrznego, duchowego wysiłku człowieka. Zbawienie musi być wprawdzie przyjęte jako łaska absolutna, dana z góry, bez uprzednich zasług człowieka, niemniej musi także stać się treścią życia ludzkiego, przedmiotem moralnego czynu człowieka, przekształcającego całe życie *ad Evangelii normas* (s. 11). Dzieje się to przez zaparcie siebie, przez krzyż, przez wcielenie w życie ducha ewangelicznych błogosławieństw. Dokument z naciskiem podkreśla całkowity, wszechstronny, powszechny charakter konieczności tego rodzaju przemiany życia ludzkiego.

Co więcej, nawrócenie to nie zamyka się w granicach życia indywidualnego; wchodzi w sferę relacji społecznych, owszem, staje się źródłem istnienia nowej wspólnoty ludzkiej. Ci, którzy stali się Kościołem, ci, którzy mocą otrzymanej wiary oraz w imię Jezusa Chrystusa zostali zgromadzeni w jedno, w samymże tym zjednoczeniu odkrywają nowy wymiar swego powołania: mają odłąd wspólnie szukać Królestwa Bożego, wspólnie budować je i wcielać w życie. Wspólnota w ten sposób utworzona sama staje się głosicielką Ewangelii (s. 13); jest to jej właściwe powołanie, wyrażające najgłębiej jej istotę. Kościół istnieje właśnie dla ewangelizacji, to jest po to, by głosił i nauczał słowa Bożego, aby przezeń spływał na nas dar łaski, aby jednać grzeszników z Bogiem i aby ofiara Chrystusa była kontynuowana (s. 14).

Tajemnica wewnętrznego nawrócenia rzutuje więc istotnie na wspólnotę Kościoła, z kolei zbawcza misja wspólnoty określa treść powołania chrześcijańskiego także w aspekcie indywidualnym, głównie przez wejście w pełną, sakramentalną tajemnicę Kościoła.

Dynamizm łaski nie ogranicza się do działania wewnątrz ram Kościoła, lecz jest skierowany do całej ludzkości. Wspólnota Kościoła jest bowiem podmiotem i punktem wyjścia ewangelizacji całej ludzkości, wszystkich grup ludzkich i wszystkich relacji ludzkich. Mocą ewangelizacji i chrztu Kościół stwarza nową ludzkość i stwarzając objawia nową prawdę człowieczeństwa (s. 17). Ta nowość nie dotyczy płaszczyzny fizycznej, dotyczy jednak najgłębszej prawdy człowieka. Kościół wchodzi we wszystkie relacje ludzkie i dokonuje ich mistycznej transformacji; przeistacza wszystkie wartości i kryteria ocen, motywacje i normy postępowania, konfrontując cały etyczny świat człowieka z ostatecznie decydującym kryterium — zbawieniem. Uświęca więc wszystko, co może się znaleźć w zasięgu łaski zbawienia, odrzuca zaś bezapelacyjnie to wszystko, co jest z nim (zbawieniem) sprzeczne. Powołanie do zbawienia i ewangelizacja zbawienia stanowi więc istotny fundament całej moralności chrześcijańskiej, a więc moralności nowej ludzkości (s. 18). Jest zrozumiałe, że tego rodzaju wpływ Kościoła nie zależy od jego czysto zewnętrznej działalności, lecz jest dziełem Boga posługującego się Kościołem. Jest to działanie od wewnątrz, *intus, ex vitae centro et ad vitae radices* (s. 18).

W takim też znaczeniu Kościół prowadzi ewangelizację kultury, — wszelkiej kultury ludzkiej, sięgając do tego, co jest w niej najgłębsze i istotne: do osobowej relacji człowieka do Boga (s. 18n.). Człowiek i życie ludzkie przemienione mocą Ewangelii staje się następnie żywym teżem Ewangelii światectwem. Człowiek ma głosić Ewangelię całą swoją osobą. Takie jest powołanie wszystkich chrześcijan (s. 20). Ewangelia jest wtedy głoszona także „słowem życia” — *etiam per vitae verbum* — i samą formą ludzkiego życia zostaje objawiony światu Chrystus (s. 20).

Ewangelizacja, jakkolwiek dokonuje się w ramach rzeczywistości ziemskiej i doczesnej, nie traci nigdy swego ściśle nadprzyrodzonego, absolutnie transcendentnego charakteru: jest zawsze orędziem o nowym życiu, o nowym świecie, o istotnie nowej relacji człowieka do Boga. Głoszenie wiary, nadziei i miłości, budujących nową substancję ludzkiego bytu, nie jest tylko prze-

kazaniem pewnej sumy informacji, lecz profetycznym zwiastowaniem boskiego, wiekuistego powołania człowieka. Na tej samej zasadzie, to jest ściśle nadprzyrodzonej i profetycznej, zostają człowiekowi objawione nowe więzy miłości braterskiej, dar wielkoduszności i przebaczenia oraz zdolność poświęcenia się za braci, a więc duch nowej miłości pochodzącej od Boga, a stanowiącej „centrum Ewangelii (s. 24). W tenże sam sposób człowiek rozwiązuje podstawowe pytania etyczne: o ostateczną rację dobra i zła oraz wszelkie szczegółowe dociekania w zakresie dobra moralnego (*tamże*).

Ewangelia zatem, mimo swej absolutnej transcencji, a może właśnie dzięki niej, objawia boską prawdę wcielającą w życie ludzkie i dlatego jest zdolna do rozświetlenia wszelkich pytań ludzkich powstających na tle zmieniających się czasów. Ewangelizacja pojmowania całościowo, prowadzi do wzajemnej korelacji, wzajemnego odnoszenia się Słowa Bożego i życia ludzkiego we wszystkich jego konkretnych kształtach. Istnieją wszystkie dane po temu, by stosować Ewangelię do wszystkich czasów, do wszelkich problemów, także tych współczesnych, palących, takich jak pokój czy wyzwolenie (s. 25).

Dokument nieco dłużej zatrzymuje się nad problemem wyzwolenia. Stwierdza, że istnieje ścisła więź między ewangelizacją a takimi zagadnieniami jak postęp i wyzwolenie ludzkości. Jest to potrójna więź, istniejąca zarówno w porządku antropologicznym (w każdym bowiem przypadku chodzi o człowieka w konkretnym uwarunkowaniu historycznym i teologicznym (ponieważ nie można oddzielać planu zbawienia od planu stworzenia), jak wreszcie ewangelicznym (ponieważ w obu wypadkach zwrot do człowieka wynika z ewangelicznej miłości). Byłoby więc czymś sprzecznym z Ewangelią pomijać problemy wyzwolenia pod pretekstem przyznania pierwszeństwa sprawom Królestwa Bożego, ale też nie da się z Ewangelią pogodzić zacieśniania akcji Kościoła do płaszczyzny wyłącznie doczesnej (s. 27). Wyzwolenie w pełni rozumiane musi obejmować całego człowieka. Istnieje głęboka łączność między zbawieniem i wyzwoleniem, lecz owa więź nie oznacza tożsamości i sprowadzania jednego do drugiego (s. 28). W dalszym ciągu nie traci też swej ważności zasada pierwszeństwa wewnętrznego nawrócenia przed zmianami struktur społecznych (s. 29).

Nie sposób w krótkim szkicu zreferować wszystkich poruszonych w adhortacji zagadnień. Ambitny ten dokument tkwi głęboko korzeniami w teologii ostatniego soboru. Korzysta jednak także obficie z przemyśleń dokonanych w ostatnich latach i nawiązuje wyraźnie do pewnych idei wyjaśnianych w dokumentach posoborowych. Adhortacja jest próbą szczególnej syntezy teologicznej, w której tajemnica zbawienia ukazuje się w żywym, historycznym kontekście budującego się Kościoła. Dokument ten stawia przed dzisiejszą teologią wysokie zadania, stanowiąc równocześnie konkretny przykład myślenia ewangelicznego. Takiemu właśnie sposobowi myślenia towarzyszy największa szansa autentycznego spotkania z myślą ogólnoludzką, na płaszczyźnie niezafałszowanej prawdy (por. s. 67—74).

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## II. SPRAWOZDANIA

### Wiara i społeczeństwo

#### Problematyka moralna na międzynarodowym kongresie w Lowanium

W dniach 26—30 kwietnia 1976 r., z okazji 550-lecia Wydziału Teologicznego w Lowanium odbył się Międzynarodowy Kongres Teologiczny, zorganizowany przez kontynuatorów tego wydziału — wydziału frankoński i flamandzki. Konfrontacja i wymiana refleksji teologów, socjologów i ekspertów z zakresu polityki na temat wiary, etyki oraz roli wiernych w życiu Kościoła

i społeczeństwa stanowił rdzeń problematyki tego kongresu. Miał on przede wszystkim charakter socjologiczny. Uczestniczyło w nim 10 Polaków, m. in. ks. prof. dr J. Pasierb, ks. doc. dr A. Zuberbier.

Obecne sprawozdanie uwzględnia jedynie problematykę teologicznomoralną kongresu. Obejmowała ona zagadnienie relacji „mężczyzna—kobieta” jako nosicieli wartości przeżytej seksualnych. Temu zagadnieniu jako niemal jednemu poświęcona została większa część programu trzeciego dnia kongresu. Przewidziana pierwotnie tematyka oceny etyczno-teologicznej wyzwolenia i rewolucji wyraźniej nie ujawniła się w obradach, może wskutek nieobecności H. Bourrata z Montevideo, który miał przewodniczyć obradom nad tą problematyką.

Tematem obrad trzeciego dnia było zagadnienie: *Mężczyzna i kobieta w społeczeństwie i Kościele*. Programową prelekcję pt. *Poszukiwanie chrześcijańskiego sensu relacji mężczyzna-kobieta* wygłosił prof. J. Kerkhofs z Leuven. Podkreślił on szczególnie mocno twórczy i personalistyczny charakter tej relacji. Jest to, według niego, nowe spojrzenie w teologii, do niedawna wręcz nieznanne, względnie pomijane w badaniach. To raczej negatywne stanowisko wobec tego zagadnienia za przyczynę miało to także, że w Ewangelii i tradycji chrześcijańskiej niewiele mogli teologowie znaleźć materiałów na temat tych relacji. Innym powodem była także taktyka milczenia teologów wobec osiągnięć Freuda, Junga i ich uczniów.

Zdaniem Kerkhofs'a należy odrobić dotychczasowe zaniedbania i uintensywnić poszukiwania chrześcijańskiego sensu, możliwie jak najpełniej ujętego, relacji „mężczyzna—kobieta” jako takich, tzn. heteroseksualnych, a przede wszystkim sensu tej relacji w małżeństwie. W pierwszym jednak rzędzie należy się wyzwolić z lęku przed podejmowaniem tego problemu i w poszukiwaniu właściwych rozwiązań nauczyć się dostrzegać cennych partnerów w przedstawicielach innych nauk.

Następnie prelegent przedstawił szereg pytań dla ewentualnego przedyskutowania w grupach. Zaslugują one na odnotowanie, gdyż mogą wzbudzić zainteresowanie jako przedmiot dalszych refleksji czy badań.

Podobnie jak we wszystkich większych religiach, tak i w chrześcijaństwie, właściwe instancje religijne opowiadają się prawie zawsze za zachowaniem ustalonego porządku pożycia seksualnego. Niektóre gałęzie wiedzy, jak np. socjologia, mówią o tworzeniu się pewnej stałości historycznej i kulturowej, która przyjmuje w końcu formę prawa czy deklaracji o charakterze prawnym. Psychosocjologia wskazuje znowu na zależność między autorytetem w dziedzinie religii a wskazaniem z zakresu życia seksualnego. Stąd pytanie o relacje między wiarą i etyką, między magisterium i normowaniem obyczajów, o wymiar tych relacji, zawsze kryje w sobie nowe aspekty i problemy. Czy np. wypowiedzi autorytetu religijnego, w skład którego wchodziłoby mężczyźni i kobiety, byłyby identyczne z wypowiedziami autorytetu, w którym uczestniczą wyłącznie mężczyźni i to celibatariusze. Jak daleko mogą iść wnioski i konsekwencje tego rodzaju pytań i ewentualnych stwierdzeń? Inne pytanie dotyczyło konsekwencji dla opracowywania teologii małżeństwa i zagadnienia relacji „mężczyzna—kobieta”, jakie płyną z tak zdecydowanego podkreślenia roli miłości w pierwszym rozdziale drugiej części konstytucji *Gaudium et spes*.

Dalsze obrady podjęto w grupach dyskusyjnych, których było cztery.

1. W grupie zajmującej się zagadnieniem *Kobieta i mężczyzna w teologii* wprowadzenie wygłosiła K. E. Borresen z Oslo. Ukazała ona główne linie tradycyjnego ujęcia w teologii takich problemów, jak dualizm w antropologii, traktowanie sfery kontaktów seksualnych w perspektywie dobra gatunku ludzkiego i stąd zajmowanie się nimi w zakresie życia małżeńskiego, uznanie prawa naturalnego jako jedynego kryterium w etyce seksualnej. Następnie wysunęła pewne sugestie ujęcia tych samych problemów w duchu nowej

teologii: w antropologii — akcentowanie całości osobowej; w etyce seksualnej — podkreślanie wartości twórczych i personalistycznych w przeżyciach seksualnych tak w perspektywie indywidualnej jak i społecznej oraz idei odpowiedzialności jako prawdziwie ludzkiego i chrześcijańskiego kryterium.

2. *Spotkanie mężczyzna—kobieta uprzywilejowanym miejscem autentycznego przeżycia religijnego* było tematem dyskusji w grupie, w której wprowadzenie wygłosił prof. A. Vergote z Leuven. Wyszedł on od trzech stwierdzeń o kulturze współczesnej: 1) Dostrzega się u współczesnych narastającą nieufność do swego rodzaju racjonalizowania miłości ludzkiej, coraz bardziej natomiast akcentuje się stronę afektywną i symboliczną miłości. 2) Autentyczne doświadczenie religijne powstaje nie dzięki dosłownemu zachowaniu wszystkich przepisów moralnych, lecz przez rozwój osobowy dokonujący się w spotkaniu z Bogiem. 3) Teologia powinna o wiele więcej uwzględniać tzw. doświadczenie egzystencjalne człowieka i bronić się przed pomniejszaniem jego roli.

W odniesieniu do zasadniczego problemu dyskusji prelegent zaznaczył, że współczesne badania przeżyć seksualnych między mężczyzną i kobietą nie zajmują się nimi jako miejscem uprzywilejowanego, autentycznego doświadczenia religijnego. Niemniej jednak prelegent wysunął twierdzenie, że przeżyć seksualnych między mężczyzną i kobietą nie zajmują się nimi jako miejscem uprzywilejowanego, autentycznego doświadczenia religijnego. Niemniej jednak prelegent wysunął twierdzenie, że przeżycia seksualne mogą stać się miejscem spotkania Boga i człowieka. Warunkiem tego jednak jest, by te przeżycia ze względu na wymiar całościowy każdego doświadczenia ludzkiego otworzyły partnerów na inne jego wymiary i ułatwiły bogatsze refleksje nad takimi wartościami, jak wzajemne zaufanie, zdolność do wyrzeczeń itp. Tylko i wyłącznie w takiej perspektywie przeżycie seksualne może stać się symbolem dialogu z Bogiem.

Przypomniał też autor, że teologia winna odwoływać się do innych nauk, zwłaszcza do antropologii, z której powinna czerpać język właściwy naszym czasom, obrzędowy i symboliczny.

Prelegent swoje wprowadzenie zakończył dwoma pytaniami skierowanymi do uczestników kongresu: 1) Czy coraz częstsze odwoływanie się teologii do socjologii, i stąd ścisły związek obu dyscyplin nie grozi przypadkiem popadnięciem teologii w swego rodzaju współczesny racjonalizm, który nie dostrzeżąc, że wiara—miłość są zjawiskami dynamicznymi, że mają własne drogi, możliwości i trudności? 2) Czy wyjątkowe zainteresowanie teologii problemem wolności człowieka, zresztą samo w sobie słuszne i cenne, nie kryje niebezpieczeństwa ograniczenia się do jednego wymiaru człowieka, mianowicie jako istoty społecznej i politycznej? Czy teologia nie powinna zajmować się jednakowo wszystkimi wymiarami człowieka?

3. Zagadnieniem *Stereotypów* w zakresie dyskutowanej problematyki zajmowano się w grupie, w której wprowadzenie wygłosił prof. A. Pitrou z Paryża.

4. W grupie debatującej nad *Manipulacją biologiczną i jej konsekwencjami dla człowieka* przewodniczył prof. E. Boné z Louvain-La-Neuve. W swoim zagajeniu zwrócił on uwagę na zagadnienia: 1) Różnego rodzaju manipulacje biologiczne w zakresie regulacji urodzin, stosowane od niedawna, bo mniej więcej od ok. 50 lat, doprowadziły do dysocjacji między samym poczęciem a faktem pożycia seksualnego. 2) Tego rodzaju zjawisko manipulacji powstało w wyniku nadzwyczajnego przyrostu naturalnego, znacznej poprawy warunków życiowych itp. Naturalna regulacja przekazywania życia została zastąpiona przez świadome przyjęcie nowego życia. 3) Zdaniem prelegenta istnieje konieczność ponownego lepszego określenia, czym są relacje między kobietą i mężczyzną w obliczu obecnie tak mocno eksponowanej wartości przeżyć seksualnych.

Prelegent zakończył interesującymi pytaniami: 1) Jest pewne, że człowiek ma „prawo do życia”. Czy jest to jednak absolutne prawo, czy też powinno ono być pojmowane w kontekście innych praw człowieka? 2) Co znaczy, że życie ludzkie jest święte i w jakich okolicznościach? 3) Czy odpowiedzialność rodzicielską należy pojmować w odniesieniu do samych rodziców i ich wolnej decyzji, czy także w relacji do grup społecznych? Chodzi tutaj o odpowiedzialność wobec społeczeństwa przy decyzji przyjęcia nowego życia. 4) Jakie winno być stanowisko teologii moralnej wobec możliwości aktu seksualnego bez konieczności poczęcia i możliwości poczęcia bez aktu seksualnego?

W toku dyskusji zwrócono szczególną uwagę na następujące zagadnienia: problem konsekwencji dla samych małżonków faktu dysocjacji między poczęciem i aktem seksualnym; problem ogromnej ilości nowych i trudnych pytań dla moralistów, zwłaszcza zwolenników teologii moralnej w jej tradycyjnym ujęciu; problem pojęcia natury i jego przydatności w dzisiejszej teologii. Pojęcie to według prof. Boné było dość wygodne do momentu, kiedy uważano go za nietykalne. Z chwilą jednak, kiedy osiągnięcia współczesnej wiedzy prowadzą do zmiany samej natury, pojęcie jej w tradycyjnym ujęciu przestaje istnieć, a pojawia się „techno-natura”, która w człowieku może podlegać stałej zmianie i modyfikacji przez ingerencję samego człowieka. Współczesny racjonalizm techniczny w imię tzw. rozwoju domaga się daleko idących możliwości, aż do manipulowania człowiekiem. Zauważono, i jak się wydaje słusznie, że w wypadku pojęcia natury, jakie lansuje się we współczesnym racjonalizmie, brak miejsca dla wolności, dla pewnej poezji, a więc swojego rodzaju przygody (w sensie sytuacji nieprzewidzianych), które w jakiejś mierze stanowią o oryginalności przeżycia miłości ludzkiej.

Na uwagę zasługują trzy głosy w dyskusji, nie pozbawione zresztą akcentów kontrowersyjnych, wypowiedziane przez kobiety:

1. Jeszcze dzisiaj teologia moralna zbyt mocno koncentruje wszystko na zagadnieniu rodzenia dzieci. Należy nie tylko dostrzec bardziej zjawisko dysocjacji, lecz mocniej wypuklić wartość twórczą i personalistyczną relacji seksualnych. Należy wykorzystywać nawet fakt anarchii seksualnej w imię tzw. wolności dla lepszego zrozumienia możliwości dysocjacji między aktem rodzenia i przeżycia seksualnego oraz dokładniejszego zbadania samej relacji seksualnej jako wartości ludzkiej.

2. Inna dyskusantka opierając się na doświadczeniach wyniesionych z pracy wśród młodzieży przewiduje możliwość wprowadzenia w najbliższej przyszłości czasowej sterylizacji u młodych dziewcząt czy mężatek, co miałyby pozwolić na przeżycia seksualne aż do czasu dojrzałej decyzji co do przyjęcia nowego życia. Zastrzegła się ona, że miałyby tutaj chodzić nie o łatwiznę w życiu, ile raczej o właściwe przygotowanie do życia i aspekt pozytywny wyboru. Zdaniem dyskusantki Kościół zbyt mało, albo nic nie ma do powiedzenia młodym ludziom, którzy oczekują na pomoc i zrozumienie w swoich trudnościach.

3. Wreszcie trzeci głos dotyczył pewnych zarządzeń państwa, które w oparciu o zdobycze współczesnej nauki legalizuje niektóre pociągnięcia, m. in. dotyczące etyki seksualnej. Polityka tego rodzaju lansowana np. odnośnie do planowania rodziny, prowadzi do swego rodzaju sterylizacji psychicznej, do okaleczenia osoby ludzkiej, której utrudnia się czy uniemożliwia kierowanie prawdziwą wolnością i swoimi najgłębszymi aspiracjami.

W zakończeniu jeszcze raz podkreślono potrzebę, by teologia coraz bardziej uczyła się słuchać nauk biologicznych i korzystać z ich osiągnięć przy poszukiwaniach nowych ujęć.

*o. Ryszard Kurowski OFM, Lowanium*

## III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

## 1. Bóg teologii moralnej

Moralisci nigdy nie mieli widomego udziału w dyskusjach i sporach teologów o Boga. Rzecz pozornie oczywista, w rzeczywistości jest przejawem szczególnego paradoksu, który nie pozostaje bez wpływu na drogi rozwoju teologii w ogóle. Zapewne błędnemu rozumieniu zależności teologii moralnej od dogmatycznej oraz podziału uprawnień i kompetencji przypisać należy fatalne *désintéressement* specjalistów od życia chrześcijańskiego kwestią Boga. Normowanie postępowania ludzkiego w oparciu o dogmat nazbyt długo kojarzyło się ze wznoszeniem budowli na nieznanym fundamencie bardziej niż w związku z nim. Dowodem fakt, że ewolucja teologicznej myśli moralnej zdradzała zawsze znaczne opóźnienie w stosunku do rozwoju dogmatycznej refleksji nad Bogiem. Ponadto umowny tylko i z gruntu niezasadny jest podział kompetencji, który, według obiegowych mniemań, zwalnia moralistów z obowiązku mówienia o Bogu. Więcej nawet, niejednokrotnie nie oczekuje się od nich i nie spodziewa ważnego głosu w tej materii. Wydaje się jednak, że wystarczająco dojrzała świadomość, iż Boga najgłębiej poznać możemy i najtrafniej o Nim mówić potrafimy, gdy uwzględniamy Go w Jego więzi z człowiekiem i światem. A w tym układzie moralisci winni mieć wiele do powiedzenia. Zyskałyby na tym teologia w ogóle. Jednostronna i praktycznie, jak dotąd, mało owocna zależność teologii moralnej od dogmatycznej przetworzyłaby się w swoiste sprzężenie zwrotne, dzięki któremu dogmatyka zyskałaby równie dużo od teologicznej nauki moralnej, co dziś zyskuje od liturgii. Unikając zatem zarówno jednostronnego poddaństwa jak i nieefektywnego sporu o „mur graniczny”, uczyniłoby się miejsce na wzajemnie ubogacający dialog, o którym jeszcze, przynajmniej u nas, mówić nie sposób.

Winy za ten stan rzeczy nie powinniśmy jednak w ostatecznym rozrachunku przypisywać kolegom dogmatykom. Zmienić *status quo* oznacza przede wszystkim zgłosić swój własny udział, sensowny głos w materii niewątpliwie ważkiej. W przeciwnym razie wszelka krytyka z naszej strony pozostałaby w granicach zwykłego malkontentstwa. Zamieszczony tu głos, chce zasygnalizować problem i zaproponować temat do pogłębionych opracowań. Zgodnie jednak z charakterem biuletynu wypada zasygnalizować wypowiedzi świadczące i o znaczeniu kwestii Boga w teologii moralnej i o przemyśleniach już dokonanych względnie postulatach zgłoszonych wcześniej przez innych. Odmienne natomiast od zwyczaju przyjętego w biuletynie, nie wszystkie wypowiedzi będą pochodziły z ostatniego czasu, co spowodowane jest intencją pokazania, iż poruszone zagadnienie od dość znacznego czasu czeka na opracowanie.

B. Häring zapytany podczas ostatniej wizyty w Polsce, jaka jest jego zdaniem centralna kwestia dzisiejszej teologii moralnej, ku zaskoczeniu niektórych osób odpowiedział, że jest nią kwestia Boga. Zaskoczenie było o tyle zrozumiałe, że nawyki myślowe wiążą zazwyczaj, jak wspomnieliśmy wyżej, refleksję nad Bogiem głównie z teologią dogmatyczną. *De facto* Häring miał rację. Wyjaśnień tego stanowiska można szukać w niejednej pozycji znakomitego teologa. Polskiego czytelnika odesłać można do recenzowanej poprzednio w „Collectanea Theologica” książki *Moralność jest dla ludzi* (Warszawa 1975), zwłaszcza do jej pierwszych rozdziałów. W tym co nas obecnie interesuje, myśl Häringa ma następujący przebieg. Przez szereg lat próby odnowy etyki teologicznej koncentrowały się głównie wokół zagadnienia normy moralnej, a więc na płaszczyźnie wyznaczonej przez tendencje legalistyczne. W reakcji na legalizm, który hołdował prawu moralnemu kosztem wolności ludzkiej, a zarazem przeciw modnemu w latach pięćdziesiątych sytuacjonizmowi, który z kolei w imię wolności podważył w ogóle sens stałych



norm postępowania, teologia szukała dla siebie miejsca w pośrednich ujęciach nakazów moralnych, mniej lub więcej personalistycznych. Jednak podstawowe pytanie nadal brzmiało, jak winien kształtować się układ „człowiek—norma moralna”. Tymczasem właściwością etyki chrześcijańskiej jest usytuowanie osoby w odniesieniu do Boga. I dlatego pierwsze pytanie teologii moralnej powinno brzmieć inaczej: kim jest Bóg życia chrześcijańskiego? Najwyższym Władcą, Prawodawcą, Sędzią, jak chciała teologia moralna przeszłości? Dziś jest widoczne, powiada Häring, że tamten, statyczny Bóg Parmenidesa i filozofii greckiej nie jest naszym Bogiem. Wrażliwość współczesnej teologii zwrócona jest wyraźniej ku Bogu przymierza i historii zbawienia. I dlatego przyszłość teologii moralnej będzie w dużej mierze zależała od odpowiedzi na pytanie o Boga. Nie to nawet będzie miało podstawowe znaczenie, w jakiej mierze jej struktury zbliżą się do którejs z orientacji myślowych filozofii, lecz układ „osoba—Bóg” i treści tego układu.

Problem postawiony był wcześniej w słynnym w latach sześćdziesiątych *Sporze o uczciwość wobec Boga* (Warszawa 1966), toczonym wokół *Honest to God* A. T. Robinsona, gdzie biskup anglikański słusznie twierdził, iż „niepodobna zreinterpretować doktryny o Bogu, o pojmowaniu transcendentji, nie poddając jednocześnie równie radykalnemu przekształceniu poglądów na moralność. Są to sprawy nierozdzielne” (s. 130). Z perspektywy czasu, jaki upłynął od ukazania się książki Robinsona żałować można, że w sporze zabrakło tych, którzy profesjonalnie zajmują się życiem człowieka zespolonym z Bogiem. Dziś pozostaje odnotowanie faktu, ale i podjęcie problemu, który otrzymuje wciąż nowe akcenty.

W okresie bezpośrednio powojennym J. Leclercq usiłował, nie bez trudu, wyznaczyć centralne miejsce w nauce moralnej Chrystusowi, idąc w tym śladami Tillmanna i przeciwstawiając się klasycznej tendencji organizowania wykładu moralności w odniesieniu do Boga—Absolutu, pierwszej przyczyny i ostatecznego odniesienia człowieka. Ta tendencja, która z czasem zyskała ogólne uznanie teologów moralistów, była tylko pierwszym krokiem we współczesnym rozwoju teologii moralnej, a nawet, co szczególnie należałoby podkreślić, spowodowała nową jednostronność chrystocentryzmu. Użycie na tym miejscu słowa, które ma w teologii wysoką rangę nie powinno stanowić zaskoczenia. Charakterystyczne i chętnie stosowane dziś zakończenie wielu słów (antropocentryzm, personalizm, egzystencjalizm) może być rozumiane jako proste podkreślenie pewnej wartości względnie jako ujęcie jednostronne, co byłoby zgodniejsze z prawami semantyki. Chrystocentryzm teologii moralnej jako opozycja lub w łagodniejszej interpretacji — uzupełnienie teocentryzmu spowodował nieopacznie hiatus między Bogiem a Chrystusem. Nie ma podstaw do mówienia o błędzie teologicznym, lecz o jednostronności, u podstaw której znajduje się brak wyraźnie zaznaczonych trynitarnych perspektyw teologii moralnej.

Tymi spostrzeżeniami kierujemy uwagę na książkę A. Manaranche'a *Bóg żywy i rzeczywisty* (Warszawa 1974). Nazwisko francuskiego jezuitę nie jest obce moralistom choćby ze względu na szeroki oddźwięk, jaki spowodowała jego *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne?* (Paris 1969). W przedmowie do *Boga żywego* Manaranche wyznaje: „książka niniejsza jest stwierdzeniem pewnego braku. Chciałaby ona pokusić się na swój sposób o teologię, której zaczyna brakować, o teologię... Boga” (s. 5). Na użytek omawianego tematu warte są wnikliwej lektury dwa kolejne rozdziały: *Od ateizmu chrystologicznego do teologii trynitarniej* oraz *Trójca ekonomii zbawienia i Trójca immanentna* (s. 43—60). W świetle tych stron wyrazu nabiorą podsumowania autora zawarte w trzech charakterystycznych zwrotach reasumujących jego krytykę przemian religijności: Od Boga do Chrystusa, od Chrystusa do Jezusa, od Jezusa do jezuitizmu (s. 186—203).

Mniej oryginalne od poprzedniego, ale zapewne użyteczne okaże się przemyslenie C. J. van der Poela *Czy potrzebujemy Boga, aby dobrze żyć*

jako ludzie?, które jest pomieszczone jako drugi rozdział w jego książce *W poszukiwaniu wartości ludzkich* (Warszawa 1976).

Najciekawsze i najwnikliwsze studium w naszym przedmiocie przedstawił niedawno J. Moingt z Instytutu Katolickiego w Paryżu w artykule *Le Dieu de la morale chrétienne* (Rech. Sc. Rel. 62, 1974, 631—654). Moingt wykazuje dużą umiejętność chwywania istoty traktowanych przez siebie problemów i trafnego formułowania rozwiązań. Zręcznie unika stylu powszechnie przyjętego przez reklamę, w który obfituje szereg publikacji moralnych obcych i polskich, gdzie obiecuje się wiele, używa pojęć godnych teologii przedniej miary, pozostawiając następnie czytelnika w niedosyć.

Przedmiotem obecnego artykułu jest analiza wzajemnej zależności między obrazem Boga a modelem etyki. Moingt rozwija ten przedmiot wokół dwóch pytań: na jakim obrazie Boga wykształtowała się tradycyjna myśl moralna oraz który z nowych obrazów byłby najodpowiedniejszy do wypracowania dziś koncepcji teologii moralnej. Propozycja Moingta wydaje się podwójnie interesująca: dla historyków — jako próba zinterpretowania ewolucji myśli moralnej w jej uwarunkowaniu i ewolucji idei Boga oraz dla moralistów poszukujących nowych kształtów swojej dyscypliny. Byłoby oczywiście przesadą utrzymywanie, że teologia życia chrześcijańskiego doznawała w historii przemian wyłącznie w odpowiedzi na fluktuacje teologii Boga. Zresztą Moingt nie zakłada takiej hipotezy. Bada oczywiście zależności między wizją Boga a wizją życia chrześcijańskiego przyjmując, że nie są one związkami wyłącznymi. Z drugiej jednak strony podkreśla znaczny wpływ uwarunkowań zewnętrznych — filozoficznych, społecznych, politycznych — na formowanie się obrazu Boga w teologii w ogóle, a przede wszystkim na teologię moralną. Nie jest to, warto podać przy sposobności, odosobniony punkt widzenia. Podobną interpretację, choć w szerszej skali, zaproponował kiedyś Y. Congar (zob. *L'influence de la société et de l'histoire sur le développement de l'homme chrétien*, *Nouv. Rev. Théol.* 96, 1974, 673—692).

Podobnie jak każda propozycja tego typu — zinterpretowania rzeczywistości w oparciu o konkretną ideę — i ta jest ujęciem fragmentarycznym i podatnym na dyskusję. Niemniej na jej tle jaśniej wypada np. geneza moralności jurydycznej, głębiej sięga w historię niż czynią to obiegowe wyjaśnienia nawiązujące nazbyt wąsko do okresu potrydenckiego. Także uwagi Moingta na temat przyszłości teologii moralnej kształtowanej w kontekście Boga historii zbawienia zasługują na bliższe zapoznanie się z nimi. Tym więcej, że Moingt wyraźnie pozostaje pod wpływem Moltmanna, który niezależnie od krytyk, jakie skierowano w jego kierunku, reprezentuje teologię bardzo wartościową.

Czy podane sygnały zajęcia się poruszoną kwestią wróżą dobrą kontynuację refleksji w tym zakresie? Z pewnością wszelkie prognozowanie byłoby przedwczesne. Jest jednak powód uprawniający do wyrażenia braku satysfakcji z tego, co już zostało dokonane. Moralisci nie mają jeszcze wyrażonego, własnego wkładu w teologię Boga. Tymczasem perspektywa właściwa dla uprawianej przez nich dyscypliny — refleksja nad życiem ludzkim — nie tylko daje szansę, ale wręcz domaga się ujawnienia spojrzeń na Boga, nowych i oryginalnych, których z zasady pozbawieni są ci teolodzy, których centra uwagi mieszczą się wprost na innych zagadnieniach.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa—Łódź

## 2. Drugie wydanie słownika K. Hörmanna

Spośród nowopojawiających się pozycji teologicznych stosunkowo nieliczne zdobywają szersze uznanie wśród czytelników i utrzymują się na rynku księgarskim przez okres dłuższy. Niewiele też doczekuje się dalszych wydań.

Toteż z uznaniem odnotować należy ukazanie się drugiego wydania słow-

nika teologicznomoralnego wydanego przez prof. Karla Hörmanna: *Lexikon der christlichen Moral* (Innsbruck—Wien—München 1976, Tyrolia Verlag, kol. 1756 + s. LXIII). Pierwsze jego wydanie było omawiane na łamach biuletynu (Coll. Theol. 40, 1970, z. 4, 104—106), z twórczością zaś naukową autora zapoznaliśmy czytelników, z racji jego pobytu w Polsce, w poprzednim numerze. Nowe wydanie leksykonu zasługuje na wzmiankę ze względu na dość duże zmiany w nim dokonane.

Słownik w drugim wydaniu nie jest już dziełem wyłącznie jednego autora, jak poprzednio, lecz został przygotowany przy współudziale większej ilości (38) pracowników naukowych. Są nimi po większej części profesorowie uniwersyteccy, głównie z kręgu wiedeńskiego. Spotykamy więc tu znane nazwiska, jak np.: F. Klostermanna, K. Lüthi'ego, J. Messnera, R. Weilera, J. Weissmayera, V. Zsifkovitsa. Ich autorstwa są przede wszystkim hasła z pogranicza teologii moralnej. Udział specjalistów z różnych dziedzin służy niewątpliwie poszerzeniu zakresu i pogłębieniu informacji zawartej w leksykonie. Tym niemniej, jak się wydaje, odbił się w jakiejś mierze na jednolitości koncepcji dzieła, jak to się nierzadko zdarza w pracach zbiorowych, gdy każdy autor reprezentuje właściwy sobie punkt widzenia. Zapewne w trosce o zachowanie jedności koncepcji, przy niektórych hasłach wydawca leksykonu napisał dopowiedzenia, których zadaniem jest naświetlenie problemu od strony teologii moralnej.

Na dość zasadnicze zmiany w obecnym opracowaniu leksykonu wskazuje spora ilość nowych haseł, omawiających zagadnienia, które w pierwszym wydaniu nie były traktowane odrębnie. Oto niektóre przykłady: *Biblische Theologie, Ehescheidung, Eigenart der christlichen Moral, Freizeit, Gnade, Kolonialismus und Entkolonialisierung, Krankensorge, Menschenrechte, Mitbestimmung, Ökumenismus, Politik, Revolution, Richtungssittlichkeit, Strassenverkehr, Sucht, Tiefenpsychologie*.

Niektóre hasła zostały zrezygnowanej ustawnie lub lepiej sformułowane, jak np. *Anthropologie* zamiast *Mensch*, *Glaubensbekenntnis* zamiast *Glaubensverleugnung*, *Frauenfrage* zamiast *Frauenemanzipation*, *Geistliche Theologie* zamiast *Aszetische und Mystische Theologie*. Zrezygnowano też z oddzielnego omówienia pewnej ilości haseł, jak chociażby *Auslosen, Geheimwissen, Gottverbundene Personen, Handeln, Simonie, Sodomie, Vernunftgebrauch*.

Wszystkie hasła zostały przejrane, a wiele poddano zasadniczej przeróbce lub wręcz na nowo opracowano. Znacznie poszerzony został zarys historii teologii moralnej.

Już te przykłady zmian odnośnie samych haseł pozwalają się zorientować, że doskonalenie nowego wydania idzie zarówno w kierunku uwzględnienia współcześnie aktualnej problematyki, jak i jej pogłębienia oraz opracowania w duchu najnowszych tendencji w teologii moralnej.

Nowością w leksykonie są także hasła napisane przez specjalistów poszczególnych wyznań, i tak o etyce prawosławnej pióra prof. I. Pantshowskiego z Sofii, o protestanckiej prof. K. Lüthi'ego z Wiednia. Obaj autorzy przeprowadzają charakterystykę ducha swojej etyki, a przy omówieniu prawosławnej teologii moralnej znajdujemy przegląd jej stanu obecnego i osiągnięć w poszczególnych krajach. Jest to szczególnie cenne ze względu na szczerą informację na temat moralistyki prawosławnej.

Jeśli chodzi o ogólną tendencję dzieła, należy podkreślić większe „ubliżnienie” w opracowaniu poszczególnych zagadnień, bardziej ekumeniczne podejście, mocniejsze akcentowanie aspektu społecznego. Uwzględniono także najnowsze dokumenty kościelne. I tak np. w nowym wydaniu znalazła pełniejsze naświetlenie enc. *Humanae vitae*, co jest zrozumiałe chociażby z tego względu, że pierwsze wydanie ukazało się tuż po jej ogłoszeniu.

Bibliografia została znacznie poszerzona i doprowadzona do ostatnich lat, co zapewnia czytelnikowi wstępną orientację w piśmiennictwie dotyczącym poszczególnych zagadnień.

Indeks rzeczowy opracowany bardziej szczegółowo umożliwi łatwiejsze znalezienie informacji, zwłaszcza tych kwestii, które nie zostały ujęte w odrębne hasła.

Tak więc mamy drugie, znacznie ulepszone wydanie leksykonu. Biorąc pod uwagę, że dzieło to mające za punkt wyjścia zdrową tradycję równocześnie uwzględnia i jest otwarte na nowe prądy w teologii moralnej, otrzymujemy w nim poważną pomoc dla studiów tej dyscypliny. Jako swojego rodzaju syntetyczne ujęcie leksykon daje podstawowe wprowadzenie do teorii życia chrześcijańskiego i jego dzisiejszych problemów, co jest tym cenniejsze, że nadal w sposób dotkliwy odczuwa się brak podręczników teologii moralnej.

ks. Jan Pryszynt, Warszawa

### 3. Wykład nauki moralnej dla wiernych

Ogólnie przyjmowany w nauce posoborowej postulat większej odpowiedzialności osobistej chrześcijanina w podejmowaniu decyzji oraz w działaniu wymaga odpowiedniego przygotowania i wychowania wiernych. Do tego niezbędne są m. in. odpowiednie książki. Zresztą zrozumienie potrzeby wyrobienia u wiernych świadomości i wiedzy w dziedzinie prawd moralnych nie jest niczym nowym. Już w XVIII w. publikowano podręczniki teologii moralnej w językach narodowych. Warto też przypomnieć, że J. M. Sailer i B. Häring w podtytułach swoich podręczników podawali, że są one przeznaczone także dla świeckich. Ci ostatni jednak zazwyczaj potrzebują bardziej przystępnego wykładu doktryny moralnej. Omawialiśmy już w naszym biuletynie niektóre pozycje przeznaczone dla szerszego ogółu chrześcijan. Obecnie pragniemy zaprezentować dwie nowe publikacje, które też mają służyć temu celowi.

#### A. Dekalog jako forma przekazywania nauki moralnej

Praktyczna użyteczność dekalogu jako formy przekazywania wskazań moralnych znana była powszechnie i stosowana od czasów Starego Testamentu. Jest on bowiem związyłem zestawem norm moralnych, usankcjonowanych Objawieniem Bożym. Powtarzany zwykle przy codziennej modlitwie służył skutecznie niemal przez całą historię chrześcijaństwa także celom dydaktycznym. Jednak w związku ze zbyt legalistycznym ujmowaniem teologii moralnej, której wykład był często systematyzowany według przykazań boskich, zrodziła się w ostatnich czasach pewna niechęć do posługiwania się dekalogiem jako środkiem podawania prawd moralnych.

Wydaje się jednak, że nie należy zbyt łatwo rezygnować z tej pomocy, jaką zwłaszcza w wychowaniu, może przynieść dekalog. Jedynie jego wykład i interpretacja wymaga dzisiaj nowej formy, uzupełnień, odpowiednio unowocześnionego spojrzenia na treści i zagadnienia, które on nasuwa. Tego zadania podjął się w dziełku pt. *Die Zehn Gebote. Für Eltern und Erzieher* (München—Luzern 1975, Rex Verlag, s. 134), moralista monachijski, Johannes Gründel, teolog znany już dobrze czytelnikom biuletynu ze sprawozdania o jego pobycie w Polsce i recenzji jego prac.

Autor rozpoczyna od ogólnego wprowadzenia (*Znaczenie dekalogu wczoraj i dzisiaj*), w którym ukazuje niezmienną wartość i aktualność dziesięciu przykazań oraz podaje podstawowe wiadomości o nich. Zaznacza przy tym, że w wykładzie dekalogu i jego interpretacji nie można li tylko ograniczać się do jednostronnego akcentowania pewnych założeń w sposób zdecydowanie przeciwstawny w imię lansowanych nierzadko obecnie tendencji (np. priorytet sumienia w stosunku do prawa, miłości w stosunku do autorytetu, autonomii wobec heteronomii itp.), lecz te kategorie należy pojmować jako wzajemnie uzupełniające się elementy. W takim ujęciu okaże się, że dekalog nie jest

wyrazem minimalizacji norm moralnych, lecz z powodzeniem może także dzisiaj pełnić rolę sumarycznego streszczenia również chrześcijańskiej nauki moralności.

Zasadniczą część książki poświęca autor naświetleniu poszczególnych przykazań. Czyni to według jednolitego schematu. Najpierw wyjaśnia sens i znaczenie każdego przykazania w oparciu o przekaz Starego Testamentu i w jego kontekście. Nie poprzestaje przy tym na dosłownej interpretacji ani też nie ogranicza się do określenia granic nakazu czy zakazu, lecz stara się podać „wartości, cnoty i zasadnicze postawy, na które dane przykazanie wskazuje”. Następnie na podstawie Nowego Testamentu przedstawia perspektywę tegoż przykazania nadane dlań przez naukę Chrystusa. Na tak przygotowanym fundamencie szkicuje dopiero Gründel problematykę aktualną, jaką nasuwa omawiane przykazanie. Rozważania nad każdym przykazaniem zamykają refleksje mające na celu kształtowanie sumienia chrześcijańskiego, jednocześnie będące swego rodzaju rachunkiem sumienia na poziomie dzisiaj aktualnej problematyki moralnej, zwane przez autora „impulsami”.

Metodę autora można zilustrować na przykładzie chociażby pierwszego przykazania. Po ukazaniu, czym był starotestamentalny zakaz czci bożków pogańskich, omawia Gründel Chrystusowe wezwanie do ufności i naśladowania, by następnie stwierdzić, że i dzisiaj można uprawiać kult rozmaitych fałszywych bogów. Dalej traktuje o podstawowym wymiarze człowieka jako istoty religijnej, tj. o jego odniesieniu do Boga; mówi o istocie przeżycia wymiaru religijnego i jego wyrazie słownym w modlitwie. „Impuls” zawiera refleksję nad własnym postępowaniem w aspekcie miłości Boga ze wszystkich sił.

Omawiane tu dziełko nie jest wyczerpującym wykładem teologii moralnej, zwłaszcza jeśli chodzi o bardziej szczegółowe zagadnienia, zawiera raczej ogólne wskazania, których zadaniem jest dać zasadniczą orientację i pomoc w kształtowaniu sumienia, by chrześcijanin mógł samodzielnie znaleźć odpowiedź na pytanie, jak w dzisiejszych warunkach ma postępować.

Książka stanowi dobry przykład tego, jak można podawać odwieczne prawdy w nowej szacie i w sposób przystosowany do mentalności współczesnego człowieka. Potrafił mianowicie w niej autor pokazać, że dekalog, który tak bardzo zrósł się z wiekową tradycją chrześcijańską, zawiera prawdy zawsze żywe i że w jego ramach można pokusić się o wykład współczesnej problematyki. Przykłady oraz cytaty, jakimi posługuje się Gründel, zwiększają przystępność wykładu i czynią go bardziej interesującym.

Praca profesora monachijskiego jest nie tylko pożyteczną lekturą dla rodziców i wychowawców, do których jest przede wszystkim adresowana, lecz również dla tych wszystkich, którzy zajmują się nauczaniem prawd moralnych, a więc może być bardzo cenną pomocą w katechezie i na ambonie.

## B. Problemy życiowe współczesnego człowieka

W piśmiennictwie teologicznomoralnym ostatnich wieków, a niekiedy jeszcze i we współczesnym, kładzie się nacisk przede wszystkim na przedstawienie norm moralnych — także w wykładzie dla wiernych. Ten sposób wykładu nie daje pełnego obrazu życia chrześcijańskiego. Innym brakiem opracowań z zakresu moralności chrześcijańskiej bywało zbyt teoretyczne rozpatrywanie zagadnień, nieraz w oderwaniu od życia. Ilustracją tego było chociażby analizowanie fikcyjnych kazusów. O ile te niedostatki nie dawały się tak jaskrawo odczuć w społeczeństwie, które znało zasady nauki chrześcijańskiej i kierowało się nimi w życiu codziennym, to w dobie pluralizmu ideowego i kulturowego stały się one bardziej widoczne.

Dzisiaj jesteśmy świadkami podejmowania poważnych prób naświetlenia w sposób możliwie pełny teorii życia chrześcijańskiego i jego problemów w powiązaniu z sytuacją egzystencjalną człowieka. Nie jest jednak łatwo

w sposób przekonywający podać wskazania moralne człowiekowi współczesnemu, często uprzedzonemu, czy też obojętnemu wobec prawd chrześcijańskich.

Przykładem umiejętnego i przystępnego traktowania aktualnych problemów moralnych jest dziełko pt. *Lebens probleme des modernen Menschen. Ein Wegweiser* (Graz-Wien-Köln 1974, Styria Verlag, s. 103). Wyszło ono spod pióra niemieckiego jezuita Heinricha Ostermanna, który całe swoje życie poświęcił pracy pastoralnej i krótko przed śmiercią owoc doświadczeń całego życia i swego długoletniego kierownictwa duchowego zebrał i zwięźle przedstawił w wymienionej pracy.

Autor zajął się sprawami, które stanowią dla współczesnego człowieka szczególnie bolesne problemy, jak brak zrozumienia sensu życia, zagadnienie winy, problem samotności, choroba, śmierć. Dostrzega on nie tylko same problemy i ich ostrość, lecz także próbuje podać drogę i sposób ich rozwiązania. Tak więc wskazuje on np., że życie ludzkie jest darem cennym, a swoją pełną wartość zyskuje dopiero w świetle wiary. Do refleksji zmuszają czytelnika uwagi autora na temat przezwyciężenia poczucia winy, lęku, a zwłaszcza lęku wobec śmierci, czyli spraw, które zawsze stawiały człowieka w sytuacji bezradności, a dzisiaj szczególnie.

Ostermann prezentuje w swojej książce także pozytywne zasady postępowania, mianowicie miłość do siebie pojętą właściwie, miłość bliźniego i miłość Boga.

Jakże trafne są jego wypowiedzi, np. o potrzebie ćwiczenia się w umiarności, lub o poznaniu Boga poprzez doświadczenie w przeżyciu miłości.

O szczególnej wartości dziełka Ostermanna stanowi zajęcie się problemami ogromnie ważnymi dla współczesnego człowieka, trafność prób ich rozwiązania i niezwykle prosty, a jednak nie banalny i trafiający do przekonania, sposób wykładu.

Jest rzeczą uderzającą, że umiejętność przemawiania do współczesnych ludzi posiada człowiek, który sam był bardzo zaangażowany w pracę duszpasterską. Przypomina to znany fakt, że niektórzy wielcy moralści, zwłaszcza zaś z okresu patrystycznego, byli gorliwymi duszpasterzami, mieli żywy kontakt z wiernymi i dobrze znali ich problemy życiowe.

ks. Jan Pryszynt, Warszawa

#### 4. Sens życia i granice etosu

Czasy najnowsze charakteryzują się szczególnym „przyspieszeniem” rozwoju pod każdym względem. Pociąga to za sobą nowe, dawniej nieznanne problemy moralne. Na tle tych przemian katolicka teologia uświadamia sobie coraz bardziej konieczność dostosowania niezmiennych zasad moralności chrześcijańskiej do nowych, ciągle zmiennych warunków życia. Okazuje się też, że do rozwiązania problemów moralnych, np. w dziedzinie medycyny, nie wystarczają już kompetencje teologa moralisty. Coraz częściej zatem korzysta się z pomocy specjalistów reprezentujących inne dziedziny wiedzy teologicznej, a nawet pozateologicznej.

Autor niniejszego sprawozdania pragnie przedstawić czytelnikowi parę prób nowych sposobów naświetlenia niektórych trudnych zagadnień.

1. W wydawnictwie Katholisches Bibelwerk, Stuttgart ukazał w roku 1974 obszerny tom Josefa Heera pt. *Leben hat Sinn. Christliche Existenz nach Johannesevangelium*. Autor — zgodnie z tytułem przystępnie i z połosem napisanej rozprawy — zajmuje się analizą odwiecznego pytania o sens życia, dokonaną z pozycji współczesnego chrześcijanina. Punktem odniesienia są treści czwartej ewangelii. Udzielenie kompetentnej odpowiedzi na pytania: „czy moje życie jest udane? czy posiadam wystarczająco wiele odwagi, by

dobrze żyć? czy postępuję właściwą drogą życia?" oznacza dla teologa konieczność dokonania głębszej interpretacji wiary. Czy interpretacja taka znajduje swe źródło w ewangelii św. Jana? Wiadomo przecież, że jest to ewangelia, która nawiązywała do pytań światopoglądowych chrześcijan pierwszego wieku. Książka Heera jest owocem przemyśleń i dyskusji prowadzonych w ramach licznych kursów dla księży i nauczycieli.

Wydobycie wartości światopoglądowych z czwartej ewangelii nie jest łatwe, gdyż posiada ona charakter nieco abstrakcyjny. Odpowiedź zaś na podstawowe problemy musi być prosta, praktyczna i życiowa. Autor książki rezygnuje zatem z aparatu filozoficznego i egzegetycznego przy analizie treści ewangelii Janowej, na rzecz tzw. egzegezy wiary. Zwraca się jednocześnie do odbiorcy swej książki, by zrezygnował z własnych nawyków myślowych i poddał się nieco tajemniczemu klimatowi ewangelii Janowej.

Książka składa się z siedmiu części: poszukiwanie sensu życia, wiara jako zaproszenie Jezusa skierowane do poszukujących, „nowe życie” jako propozycja Jezusa dla wierzących, struktura „nowego życia”, możliwość jego realizacji, przekazywania „nowego życia”, „nowe życie” a sens życia.

Wydaje się, że autor osiągnął zamierzony cel. Książka Heera doskonale łączy egzegezę naukową z praktycznym życiem chrześcijańskim i w dużym stopniu ukazuje moralne i światopoglądowe wartości ewangelii Janowej.

2. Pojęcie etosu różnie bywa rozumiane w literaturze teologicznej: niekiedy w sensie powinności moralnej jako takiej, czasem w znaczeniu struktury moralnej uznanej przez jednostkę względnie przez grupę społeczną, zwykle zaś jako faktyczne zachowanie się moralne jednostki lub grupy społecznej.

To ostatnie znaczenie etosu jest punktem wyjścia pracy zbiorowej wydanej przez Patmos-Verlag pod redakcją Fritza Rauha i Charlotte Hörgl, *Die Grenzen des menschlichen Ethos*, Düsseldorf 1975.

Coraz częściej człowiek doświadcza drastycznych ograniczeń i skrępowań swej wolności. W tzw. sytuacjach krytycznych, w których ścierają się sprzeczne interesy jednostek i grup społecznych, lub też wtedy, gdy jednostka ludzka staje wobec dokonania wyboru sprzecznych wartości moralnych, zadajemy sobie często podstawowe pytanie, czy człowiek jest w ogóle wolny. Z tym wiąże się sprawa pierwszeństwa zasad moralnych oraz ważności interesów społecznych. Jest to problem czysto praktyczny, gdyż rozważania teoretyczne nigdy nie przywrócą człowiekowi pełnego poczucia wolności. Trudność problemu wynika nie tylko z trudnej sytuacji historycznej, w jakiej znalazł się współczesny człowiek, lecz także ze zmienności norm i samych problemów moralnych.

W omawianej książce można wyróżnić dwa wątki rozważań, ogólny i szczegółowy. Każdy z nich obejmuje trzy artykuły.

W rozważaniach ogólnych Peter Stockmeier, profesor historii Kościoła i patrologii w Uniwersytecie Monachijskim (*Geschichtliche Implikationen des christlichen Ethos*) po omówieniu problemów moralnych wczesnego chrześcijaństwa, wśród których na pierwsze miejsce wybijały się takie sprawy, jak zwalczanie reminiscencji perskiego dualizmu, niewolnictwo czy prawo do prowadzenia wojny, dochodzi do wniosku, że każde pokolenie winno na nowo opracowywać kryteria moralne. Autor artykułu nie postuluje jednak relatywizacji norm i wartości moralnych. Podkreśla, iż propozycja jego jest wynikiem prawidłowej i pogłębionej analizy historii. Już w okresie biblijnym człowiek doznawał nieustannej potrzeby konfrontacji z poczuciem transcendencji.

Charlotte Hörgl z Uniwersytetu Augsburskiego (*Absolute Grenze intramundanen Ethos an der Tradition*) pragnie ustalić zasady stosunku moralności świeckiej do transcendencji. Każda moralność wiąże się z transcendencją. Jeśli bowiem prawdą jest, że etos rozwija się z świadomością „form załączkowych” ku pełnej transcendencji, to prawdą musi być także, że w rozwoju tym doświadcza się ograniczeń ludzkiej autonomii i prze-

żywa się dramatyczną niekiedy zależność od Boga. Samo pojęcie etosu jest właśnie określone przez proces rozwoju od form „zależkowych” aż po osiągnięcie pełnej transcendencji.

Werner Hörmann z Uniwersytetu Augsburgskiego, specjalista od egzegezy Nowego Testamentu (*Jesus und das Tragische. Versuch einer ideengeschichtlichen Vergleichung*) wychodzi z przekonania, że poczucie tragizmu ludzkiego losu należy do największych skrepowań moralnych.

Wątek szczegółowy skupia się na problemach praktycznych i językowych. Pracownik Instytutu Psychoterapii i Psychologii Medycznej w monachijskim Uniwersytecie Technicznym, Peter Härlin, (*Selbstmord und aktive Sterbehilfe*) rozważa obszerny wachlarz zagadnień związanych z ewentualnością dopuszczenia samobójstwa i jego moralnego usprawiedliwienia. Autor reprezentuje stanowisko filozofii moralnej w omawianej kwestii.

Fritz Rauh z Uniwersytetu Augsburgskiego (*Schutz des Lebens als theologisch-naturwissenschaftliches Grenzproblem*) omawia sprawy ochrony życia ludzkiego na przykładzie spędzania płodu, eutanazji oraz transplantacji narządów ludzkich. Rozwiązanie problemów z pogranicza teologii i nauk przyrodniczych jest uzależnione od rozwiązania problemu wartościowania moralnego i priorytetu wartości.

Znany w kręgu polskich moralistów profesor z Lucerny, Franz Furger (*Möglichkeiten und Grenzen ethischer Rede*) zwraca m.in. uwagę na historyczne i sytuacyjne uwarunkowania języka, którym posługują się etycy. Język etyczny nie jest tylko prostym systemem odzwierciedlającym etos. W możliwościach języka etycznego tkwią zarazem ograniczenia etosu. Ktokolwiek chciałby wyrażać opinie etyczne, musi uświadomić sobie ograniczenia możliwości języka. Język nie jest bowiem źródłem etosu. Etos pochodzi z wewnętrznej świadomości *humanum*, opartego na miłości. Normy moralne zatem, wyrażone w kategoriach językowych, mogą mieć tylko charakter kierunkowy i orientacyjny. Schematy językowe są bowiem pozbawione elastyczności i nie mogą wyrażać istoty moralności.

Powyższy krótki przegląd treści wymienionych książek ukazuje, jak wiele poruszono w nich ważnych i aktualnych zagadnień interesujących nie tylko moralistów. W niektórych jednak przypadkach, zwłaszcza w tych, które dotyczą ochrony życia ludzkiego, odnosi się wrażenie, że w poczuciu bezradności wobec presji czynników pozateoretycznych, osłabiono — bez należytego uzasadnienia znaczenie tradycyjnych norm moralnych.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

## 5. Czyny ludzkie

Jako żywa istota rozumna człowiek z natury swojej nastawiony jest na dobrowolne dokonywanie czynów, czyli na takie świadome i celowe działania, dzięki którym może nadal żyć i ustawicznie się rozwijać. W następstwie tego czyny w takim samym stopniu interesują różne nauki, w jakim te ostatnie zajmują się człowiekiem w ogóle. Przekonać się o tym można zapoznając się choćby z niektórymi publikacjami z wyodrębnionego zakresu.

Dla moralisty najważniejszymi są oczywiście teologiczne publikacje tego rodzaju. Niemniej jednak wiele przesłanek do swoich wywodów może on zaczerpnąć także z tych publikacji, w których czynami zajmują się np. filozofowie, prawnicy, psychologowie czy socjologowie.

Z filozofów-etyków na pierwszym miejscu wypada tu wymienić kard. K. Wojtyłę, który w dość szeroko już przedyskutowanej w Polsce książce *Osoba i czyn* (Kraków 1979, s. 328) wnikliwie wykazał, że dzięki czynom człowiek ujawnia całą swoją osobowość, czyli to, kim aktualnie jest i jaką przedstawia wartość.

Z bardziej zawężonego punktu widzenia przedstawił czyny ludzkie M. A. Krąpiec OP. Za najbardziej mianowicie znamienne uznał w nich to, że



na ich dokonywanie człowiek decyduje się w sposób wolny. Wprawdzie w pewnym stopniu determinują go tu różne czynniki (uczucia, nacisk społeczny, nie zawsze właściwe poznanie pożądanego dobra), to jednak wolność decyzji, do której musi on stale dorastać i w sobie ją „budować”, pozostaje zawsze zasadniczym znakiem rozpoznawczym jego działania, odznaczającego się ponadto jednością i przemijalnością (por. *Człowiek i jego wolne działanie*, w: *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, 217—256).

Na wolność działania ludzkiego zwrócił też szczególną uwagę A. Utz OP w trzecim rozdziale swojej książki *Approches d'une philosophie morale* (Paris 1972), zatytułowanym *L'action morale* (73—121). Potraktował ją jednak jako zasadniczą podstawę do przypisywania człowiekowi odpowiedzialności za dokonywane czyny. Ponieważ zaś chodziło mu tu głównie o przekazanie kwintesencji całego nauczania etyki, wywody jego zawierają też bardzo treściwy zarys nauki o samym człowieku i wolności jego woli, a także o takich rzeczywistościach powiązanych z czynami ludzkimi, jak uczucia, cel ostateczny, szczęśliwość i moralność.

Wyłącznie natomiast moralną stroną czynów ludzkich — i to w zawężonym ujęciu — zajął się T. Ślipko SJ w artykule *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu? Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza* (w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, praca zbior., Kraków 1971, 281—326). Na nowo mianowicie rozpatrzył problem tzw. źródeł moralności. Uczynił zaś to w związku z wysuniętą przez O. Lottina OSB i S. Pinckaersa OP opinią, w myśl której w etyce św. Tomasza z Akwinu zasadniczym czynnikiem decydującym o moralności czynów jest nie przedmiot, lecz cel sprawcy czynu.

Przeciwstawiając się tej opinii ks. Ślipko usiłuje wykazać, że wymienieni autorzy niewłaściwie odczytali myśl Akwinaty. Ta bowiem sprowadza się, jego zdaniem, do twierdzenia, że o moralnej wartości czynów ludzkich w pierwszym rzędzie decyduje przedmiot. Niemniej jednak znaczną, choć niestety za mało podkreśloną przez tradycję tomistyczną, rolę odgrywa tu także cel sprawcy czynu. W szczególności dotyczy to intencji, która swoją ogólną moralność czerpie właśnie ze wspomnianego celu.

O tym, że dorobek Doktora Powszechnego w omawianym zakresie nadal interesuje moralistów świadczy m.in. artykuł ks. T. Sikorskiego: *Actus humanus (Ku egzystencjalnej interpretacji tomaszowej etyki działania ludzkiego)*, *Studia Theologica Varsaviensia* 11 (1973) nr 1, 141—159. Jak z samego objaśnienia, zawartego w nawiasie, wynika, autorowi chodzi tu o pewne ożywienie doktryny tomistycznej. Jego zdaniem bowiem dotychczas wiele szkodziło jej ograniczanie się tylko do akcentowania przedmiotu jako głównego czynnika gatunkującego moralność czynów, a ponadto błędne wiązanie tego przedmiotu tylko z czynami zewnętrznymi, a nie z przedmiotem woli człowieka działającego. Jako środek zaradczy na to, aby móc dostrzec pełną wartość działania ludzkiego, proponuje autor wykorzystanie współczesnych wyników psychologii i fenomenologii.

W związku z Akwinatą warto jeszcze zwrócić uwagę na dość mylący tytuł artykułu ks. A. Zuberbiera *Nadprzyrodzoność działania ludzkiego w wypowiedziach Tomasza z Akwinu* (*Studia Theologica Varsaviensia* 9, 1971, nr 1, 327—357). Wbrew bowiem oczekiwaniu autor nie zajmuje się tu nadprzyrodzonością działania ludzkiego w ogóle, ale najpierw zastanawia się nad tym, czym jest łaska Boża, a następnie analizuje wiarę, proroctwo i uszczęśliwiający widzenie Boga jako trzy właściwe łasce działania poznawcze.

Pogląd na czyny ludzkie innego wybitnego teologa średniowiecznego, Jana Duns Szkota, przedstawił w specjalnym artykule (*Działanie moralne w etyce Jana Duns Szkota*, *Roczniki Filozoficzne* 22, 1974, z. 2, 83—110) J. W. Gałkowski. Okazało się przy tym, że dla Szkota czyny ludzkie stanowią niemal wyłączny skutek woli. Rozum i zmysły bowiem spełniają w nim tylko rolę zewnętrzną, o której zresztą także decyduje wola. Wolun-

taryzmem tym tłumaczy też Gałkowski, dlaczego omawiany przez niego autor całą moralną wartość czynów ludzkich uzależnił od miłości.

U nas w Polsce czynami ludzkimi zajmuje się w szczególny sposób znany filozof T. Kotarbiński. Świadczy o tym m. in. jego niedawno temu wznowiona książeczka *Abecadło praktyczności* (Warszawa<sup>2</sup> 1974, s. 82). Z naszego punktu widzenia w poglądach tego autora w omawianym zakresie szczególnie niebezpieczne wydaje się twierdzenie, że etyczne wartościowanie czynów ludzkich musi być niezależne od jakichkolwiek wierzeń i sankcji religijnych. Za dyskusyjny wypada uznać jego ideał społecznego opiekuństwa jako miernik dobroci moralnej. Interesującym natomiast zdaje się być wyodrębnienie czynów prostych czyli jednoimpulsowych, i złożonych, którymi są liczne czyny proste pozostające względem siebie w specjalnym związku dzięki wspólnemu wszystkim celowi.

Warto też przy okazji nadmienić, że od strony zainteresowania czynami ludzkimi T. Kotarbińskiego scharakteryzował wyczerpująco L. Zgoda w artykule *Człowiek i jego działanie. Filozofia praktyczna Tadeusza Kotarbińskiego*, *Kultura i Społeczeństwo* 12(1968) nr 3, 25—44. Uczniem natomiast, a zatem i pewnym kontynuatorem myśli Kotarbińskiego w omawianym zakresie jest T. Pszczołowski. Właśnie ostatnio ukazało się piąte wydanie jego ciekawej książki *Zasady sprawnego działania. Wstęp do prakseologii* (Warszawa 1976, s. 294).

Aspekty prawne czynów ludzkich ukazał dość wszechstronnie Z. Ziemiński w książeczce zatytułowanej *Analiza pojęcia czynu* (Warszawa 1972, s. 196). Nie tylko bowiem sprecyzował, jak się te czyny w prawie pojmują, ale też przeanalizował zagadnienie ponoszenia odpowiedzialności za nie, ukazał zasięg ich sprawczości i jedności oraz omówił zaniedbywanie ich dokonywania, dokonywanie pod przymusem i wreszcie kwalifikowanie normatywne.

Jako wymagające szczególnego podkreślenia w tej książeczce wydaje się to stwierdzenie autora, w myśl którego w prawie kładzie się większy nacisk na przypadki niezgodności niż zgodności czynu z wzorem zachowania się. Znaczący to bowiem, że w punkcie tym teologia moralna całkowicie się różni od prawa, gdyż celem jej jest ukazywanie doskonałości moralnej, a nie analizowanie grzechów.

Nasuwa się tu jeszcze inne spostrzeżenie. Na ogół mianowicie sądzi się, że prawnicy traktują postępowanie człowieka bardzo schematycznie i bez rozróżnień. Tymczasem omawiany autor wykazuje dużą ostrożność, a także zakłopotanie i bezradność, gdy staje wobec przypadków bardziej skomplikowanych.

Za przedstawiciela psychologów piszących o czynach ludzkich obierzmy T. Tomaszewskiego. W książce *Z pogranicza psychologii i pedagogiki* (Warszawa 1970) poświęcił on im tylko krótki rozdział (104—111). Także tu znajdujemy dość ciekawe sformułowania. W szczególności chodzi o stwierdzenie, że czynami są ukierunkowane na osiągnięcie określonego celu (wyniku, stanu rzeczy) zachowania się człowieka, i podkreślenie, że zachowania się te tylko wtedy obarczają pełną odpowiedzialnością, gdy zasadniczym ich źródłem jest wnętrze człowieka.

Ponadto godne uwagi wydaje się tu sprecyzowanie przez autora treści wyrazów, którymi czasami określa się czyny. I tak, mówi się o nich jako o „zjawiskach”, gdyż są dostępne doświadczeniu. Nazywa się je „procesami” z tej racji, że przebiegają i zmieniają się w czasie, „reakcjami”, bo zależą od działania różnych bodźców, i czymś „zachowaniem się”, ponieważ wykonuje je zawsze jakiś podmiot.

Do określeń tych można jeszcze dodać „postępowanie”, o którym Tomaszewski nie wspomina, a K. Koźłowski definiuje je jako zespół czynności ludzkich, pozostających w bezpośrednim stosunku do obiektywnego celu człowieka (*Charakterystyka filozoficznej definicji prawa*, *Roczniki Filozoficzne* 9, 1961, z. 2, 31).

Uwzględnić tu jeszcze wypadła znanego socjologa i filozofa kultury F. Znanieckiego (1882—1958). W szczególności chodzi tu o rozdział z jego książki *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój* (przeł. J. Szacki, Warszawa 1971), zatytułowany *Czynności ludzkie* (322—373). Przez czynności te rozumie on poczynania świadome, w których doświadczają się pewnych wartości. Bardzo ciekawe jest przy tym wyróżnienie przez niego obok czynności prostych i złożonych, twórczych, naśladowczych i nawykowych, tzw. czynności religijnych, których przykładem są takie praktyki religijne, jak modlenie się, składanie ofiar i branie udziału w uroczystościach religijnych, a których trwałą wartością jest sam Bóg. Nawiasem warto zauważyć, że w tekście wyraz Bóg jest pisany przez małe „b”, za co winę zdaje się ponosić tłumacz.

Jeśli zaś chodzi o same wywody autora, to szczególnie dyskusyjne wydaje się w nich zakwestionowanie zarówno teologicznej jak i deterministycznej teorii czynności.

Na zakończenie niniejszego przeglądu trzeba z pewnym zawodem stwierdzić, że przedstawione publikacje nie dostarczają za wiele materiału, na podstawie którego można by jakoś wzbogacić czy przepracować teologicznomoralny traktat o czynach ludzkich. Wprawdzie dość wyczerpująco wyjaśniły one znaczenie wolnej woli dla tych czynów i nieco sprostowały błędne pojmowanie źródeł ich moralności, a także dostarczyły bardziej współczesnych definicji i rozróżnień, to jednak pomijają cały szereg innych zagadnień ze wspomnianego traktatu.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków