

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 48/3, 77-92

1978

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 TEOLOGICZMORALNY

Zawartość: I WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Odnowa prawa kościelnego. II. SPRAWOZDANIA. 1. Kongres biblistów i moralistów francuskich. — 2. Kongres we Fryburgu Szwajcarskim. — 3. Doświadczenie jako podstawa w uzasadnianiu norm. Odczyt prof. dr J. Gründela. — 4. Wizyty profesorów z Moguncji. A. Wykład ks. prof. dr J. Piegsy. — B. Pobyt ks. prof. d. L. Rosa. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. W kręgu dyskusji o normach moralnych. — 2. Drugi tom pogładowego podręcznika. *

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Odnowa prawa kościelnego (AAS 69, 1977, nr 3—4)

Podczas gdy teologia moralna niemal zupełnie przestała się interesować prawem kanonicznym, chyba tylko kontynuując jego krytykę, to w zakresie aktualnej reformy tego prawa zachodzą zjawiska godne uwagi właśnie z punktu widzenia teologii moralnej. Oto prawo kościelne rozwijane zgodnie z eklezjologią Soboru Watykańskiego II znajduje się na drodze do głębokiej teologizacji i spirytualizacji. Pouczające są pod tym względem dwa przemówienia papieskie: jedno do trybunału Roty (4.II.77, *Iucundus est Nobis*, s. 147—153), drugie do uczestników kongresu z okazji stulecia Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Gregoriańskiego (19.II.77, *Dilatato corde*, s. 208—212).

Pierwsza rzecz, która rzuca się w oczy w obydwu przemówieniach, to postawienie samego zjawiska prawa na płaszczyźnie nie władzy jurysdykcyjnej, lecz życia wspólnoty Kościoła, wspólnoty Ludu Bożego. Jest to niewątpliwie wielka nowość w stosunku do klasycznej teorii prawa (*Iucundus est Nobis*, s. 148). Stosownie do tego celem prawa kościelnego nie jest sama *iustitia legalis* nawet pojęta w sensie religijnym, lecz autentyczne życie wspólnoty. Wyraża się ono w urzeczywistnieniu pokoju rozumianego teologicznie. Jest to „pokój z Bogiem, pokój między członkami wspólnoty, pokój ze wszystkimi chrześcijanami, owszem, ze wszystkimi ludźmi dobrej woli” (*tamże*). Samo funkcjonowanie prawa wewnątrz tej wspólnoty winno mieć charakter życia. Papież używa tu charakterystycznego wyrażenia *vita iuridica*, które można przetłumaczyć jako „życie prawem”, przy równoczesnej prawomocności tłumaczenia — „prawo jako życie”. Życie to wolność, twórczość, wzrost, rozwój. Takie pojęcie prawa z góry eliminuje wszystko, co miałoby charakter czysto mechanicznej siły lub zewnętrznej, biernej uległości.

Prawo istnieje w funkcji życia, co w odniesieniu do Kościoła oznacza: w funkcji pokoju i zbawienia. Pokój jest osiągany jako *opus iustitiae* i równocześnie jako owoc, jako dzieło życia, *vitae iuridicae Ecclesiae*. Dlatego owo życie musi być tak wzniosłe, aby rzeczywiście z jego pomocą mógł być udzielany Kościołowi pokój Chrystusowy. W takim razie musi się przyjąć, że „prawo Kościoła posiada naprawdę duchowy charakter i winno być w rzeczywistości formowane Duchem Chrystusowym, to jest przez Ducha Świętego. Oto powód, dlaczego sobór wymagał, aby prawo Kościoła było narzędziem jego (Kościoła) życia duchowego, odrzucając tym samym rozdział między

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

duchem i prawem, między tzw. Kościołem pneumatycznym a tzw. Kościołem instytucjonalnym; już bowiem w samym misterium Kościoła zawiera się instytucja, i to hierarchiczna, wprowadzająca różnice stopni wewnątrz Ludu Bożego. Ta zatem zewnętrzna i jurydyczna struktura Kościoła nie tylko nie stoi na przeszkodzie jego życiu wewnętrznemu, czyli duchowemu czy samemu Kościołowi pojętemu jako misterium, lecz także służy oraz wspomaga i ochrania obecność w nim Ducha Świętego i Jego wpływ kierowniczy" (s. 148—149).

Papież wyjaśnia dalej, że ostatni sobór podkreślił mocno rolę Ducha Świętego i znaczenie Jego daru dla wolności i godności życia chrześcijańskiego. Uprawnienia otrzymane na chrzcie świętym nie wyobcowują jednak ze wspólnoty; przeciwnie — tym mocniej w nią włączają. Uprawnienia te mogą być skutecznie wykonywane tylko we wspólnocie Kościoła, i to pod warunkiem, że równocześnie podejmuje się równoległe, towarzyszące im obowiązki, rozumiejąc przy tym, że jedne i drugie są przeznaczone dla budowania Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół (s. 149). Została tu dotknięta relacja prawa do sakramentu, uwzględniana także w dawnym prawie kanonicznym; dawna dyscyplina czyniła to jednak nieco inaczej, niż domaga się tego nowa wizja Kościoła. Poprzednio mówiło się głównie o prawie do sakramentów lub o prawie do szafowania sakramentów. Obecnie chodzi głównie o prawo, które rodzi się z sakramentu, prawo, które wraz z bogactwem darów duchowych i uświęcających, wynika z sakramentu jako moc wspomagająca ludzką słabość i czyniąca ich zdolnymi do budowania wspólnoty Kościoła. Słowem prawo zostaje postawione na płaszczyźnie sakramentalnego życia Kościoła. „Wspólnota Kościoła... obejmuje także strukturę jurydyczną, owszem, konieczność jej wymaga; lecz owa struktura jurydyczna posiada zupełnie szczególny charakter, ponieważ uczestniczy w sakramentalnej naturze Kościoła" (*tamże*). Twierdzenie to wynika m. in. z przyjętej przez Sobór Watykański II tezy o sakramentalności episkopatu.

Dalsze twierdzenia są konsekwentnym rozwijaniem tej samej linii rozumowania: prawo jest duchowe, prawo jest zrodzone z głębi tajemnicy sakramentalnej w ścisłym związku z kapłaństwem. Pozostaje jeszcze wykazać, że prawo wraz z liturgią i misją kapłańską jest wprzęgnięte w zbawcze dzieło Boga, dopełniane w misji Kościoła. Mówi więc papież, że prawo jako konieczny i istotny czynnik życia wspólnoty Kościoła „przyczynia się do zbawienia wiernych" (dosłownie: *salutem fidelium operatur*) budując pokój Chrystusowy, który z konieczności jest dziełem sprawiedliwości, i to sprawiedliwości Bożej" (*tamże*, s. 149—150).

Prawo, które w ten sposób staje się wewnętrznym składnikiem misji Kościoła, otrzymuje charakter pastoralny we właściwym tego słowa znaczeniu. Posłuszeństwo, jakiego wymaga, jest obowiązkiem wewnętrznym, wiążącym sumienie chrześcijanina ze względu na samo zbawienie, a nie jedynie ze względu na tzw. ład publiczny czy konieczność unikania zgorznienia. W świetle tej pastoralnej funkcji prawa kościelnego nie istnieje antynomia prawa i sumienia, nie może mieć miejsca „sprzeciw z tytułu odmiennego przekonania *x* sumieniu" (*obiectio ex conscientia*), pozwalający na wyłamanie się z posłuszeństwa kościelnego" (s. 150).

Ten aspekt pastoralny jest dodatkowo wyjaśniony w drugim przemówieniu. Podkreśla tu papież nadprzyrodzony charakter prawa kościelnego. Jest ono bowiem wewnętrznym prawem Kościoła, który buduje się słowem i sakramentami. Po drugie prawo to zostało wypracowane przez Kościół przy pomocy Ducha Świętego. Wreszcie, najgłębszym i właściwym fundamentem prawa kościelnego jest tajemnica Wcielenia Słowa Bożego. To wszystko sprawia, że prawa kościelne są znakami i narzędziami zbawienia. To znalezienie praw kościelnych należy bezpośrednio przypisać Duchowi Świętemu, który udziela im swej mocy. Ten teologiczny sens prawa kościelnego powinien koniecznie stać się czytelny w socjologicznym i antropologicznym kształcie tego prawa. Dlatego Kościół dąży do tego, aby prawa kościelne osiągnęły

taki stopień doskonałości, dzięki któremu mogłyby skutecznie osiągnąć swój potrójny cel: objawiać naturę życia wzbudzonego przez Ducha Świętego w Kościele (*vitam Spiritus manifestare*), wydawać owoce tegoż Ducha (*Spiritus fructus edere*), przedstawiać obraz Chrystusa żyjącego w swoim Ciele, którym jest Kościół (*imaginem Christi referre — Dilatato corde*, s. 209).

Uderzające jest użycie, dla ukazania istoty prawa kościelnego, tych samych terminów, które przede wszystkim naświetlają zbawczą funkcję sakramentów. Ta sakramentalna interpretacja prawa kościelnego jest logiczną konsekwencją jego „uteologicznienia”, polegającego na swoistej interioryzacji prawa, to jest na jego głębszym osadzeniu w tajemnicy Kościoła. Ponieważ prawo uczestniczy w naturze Kościoła, dlatego też uczestniczy w jego sakramentalności. Zarówno Kościół, jak i jego prawo zawdzięczają swoją sakramentalność temu, że opierają się na tajemnicy Wcielenia Słowa Bożego i na obecności Ducha Świętego w Ciele Kościoła. Dzięki temu właśnie prawo kościelne jest istotnym składnikiem zbawczego posługiwania Kościoła. Owo *salvificum servitium Ecclesiae* stanowi istotę tego, co się nazywa pastoralną misją Kościoła. Jest to sakramentalna kontynuacja zbawczego dzieła samego Chrystusa, urzeczywistniana mocą Ducha Świętego. Odwołanie się do tych najgłębszych przesłanek miało zapewnić właściwe zrozumienie terminu „pastoralny” odnoszonego do prawa kościelnego, dla odróżnienia od spiaszczonego i zafałszowanego sensu tego słowa, pozbawionego wszelkiego odniesienia do dogmatu i do tajemnicy zbawienia (s. 210).

Przypomnijmy główny nurt myśli i wniosek, do którego prowadzi rozumowanie użyte przez papieża: w nowej wizji prawa kościelnego „zostanie zażegnane niebezpieczeństwo owej zgubnej separacji między Duchem a instytucją, między teologią a prawem, ponieważ samo prawo i władza pastoralna są tu rozumiane teologicznie” (*Iucundus*, s. 150). W *Dilatato corde* papież jeszcze raz odrzuca zasadność podobnego rozdzielenia, mówiąc tym razem o napięciu między duchem a urzędem, między miłością a prawem. Podkreślił przy tym, że „znaczenie słusznie przypisywane miłości, która jest celem i duchem prawa, nie może prowadzić do tego, by wytworzyło się fałszywe pojęcie prawa, pozbawionego wszelkiej mocy. Podstawowa bowiem posługa pastoralna, która zwie się *diakonia iuris*, wymaga bowiem tego, by było to prawdziwe prawo” (s. 211). Przewyciężenie antynomii między prawem a miłością nie może więc polegać na wyeliminowaniu jednego członu na rzecz drugiego, czyli poświęceniu prawa na rzecz miłości lub odwrotnie, lecz na takim ich uporządkowaniu, by ocalić prawdę każdego z nich. Wymaga to, jak już powiedziano, interpretacji teologicznej, która nie wychodzi od apriorycznych definicji „prawa” czy „miłości”, lecz z samych teologicznych, soteriologicznych fundamentów Kościoła, decydujących o sakramentalności życia kościelnego.

Ta jedyna, nieporównywalna z niczym struktura Kościoła posiada także tę właściwość, że społeczność kościelna w gruncie rzeczy nie dzieli się na rządzących i rządzonych. Cała bowiem wspólnota ma jeden cel i wszyscy, jako uczestniczący w kapłaństwie Chrystusa, wzajemnie ze sobą współpracują dla dobra Kościoła. Wierni nie mogą już być uważani jedynie za „poddanych”, gdyż są prawdziwymi współpracownikami porządku hierarchicznego (*Iucundus*, s. 150—151). Nadto obecna reforma prawa kościelnego zmierza do tego, by nowy kodeks w taki sposób sprecyzował układ relacji wewnątrzkościelnych, aby „życie jurydyczne” nie dominowało nad całością życia kościelnego. Musi ono zostawić poszczególnym wiernym niezbędną „wolność odpowiedzialną”, wymaganą dla budowy Ciała Chrystusowego. Prawo nie ogranicza więc, lecz popiera wolność chrześcijańską, przy zachowaniu koniecznego odniesienia do jedności i pokoju całej wspólnoty Kościoła (s. 151). Ponadto prawo kościelne swoim duchem miłości, łagodności i umiaru będzie się odróżniało od wszelkiego ustawodawstwa ludzkiego. Całe prawo Kościoła ma na celu niesienie pomocy życiu duchowemu wiernych. Zaś życie to powinno

rozwijać się raczej z wewnętrznej pobudki sumienia niż pod wpływem nacisku ustaw (s. 152). Co więcej, ustawodawstwo Kościoła musi zatroszczyć się o zagwarantowanie i ochronę wszystkich praw osoby ludzkiej (s. 147—148), aby nawet zabezpieczyć osobę przez arbitralnością decyzji urzędów kościelnych (s. 152).

W tym kontekście, to jest kiedy duch prawa w tak wysokim stopniu zakłada i chroni autonomię osoby ludzkiej, jest zrozumiałe, że skuteczność praw kościelnych nie może wyłącznie polegać na sankcji o charakterze jurydycznym. Prawo kościelne do swej skuteczności (lecz nie do ważności) będzie konieczne wymagało wewnętrznej afirmacji, to jest osobowego zaakceptowania samego celu prawa. Inaczej mówiąc, prawo kościelne może być wypełnione jedynie w sposób prawdziwie etyczny i religijny, i to w tym najbardziej chrześcijańskim, ewangelicznym znaczeniu (s. 153).

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Kongres biblistów i moralistów francuskich

W dniach 5—9 września 1977 r. Instytut Katolicki w Angers gościł ponad dwustu uczestników interdyscyplinarnego kongresu biblistów i moralistów francuskich. Już w latach poprzednich obie grupy korzystały z pomocy licznych ekspertów w czasie własnych, sekcyjnych spotkań. Moralisci na przykład, zależenie od podejmowanej tematyki, zapraszali znawców zagadnień medycznych, demografów, ekonomistów, socjologów czy psychologów. Były to jednak — w założeniu i w realizacji — sesje pojedynczych grup, moralistów względnie biblistów, które ze strony specjalistów nie będących teologami oczekiwały dodatkowych informacji w zakresie badanego przez siebie przedmiotu. Sami zaś eksperci, pełniąc funkcje usługowe, nie dążyli do wyniesienia stąd bezpośrednich korzyści. Tym razem natomiast spotkali się fachowcy dwóch ważnych dziedzin wiedzy teologicznej nie tylko po to, by razem zastanowić się nad sprawami, które z bliska ich wiążą, ale i z przeświadczeniem o potrzebie tego typu spotkań naukowych jako niezbędnych dla obopólnego ubogacenia własnych dyscyplin.

Tematem kongresu była kwestia odnoszenia się do Pisma św. w refleksji nad działaniem wierzących (*La référence à l'Écriture en vue de l'agir des croyants*). W związku z tym w referatach i dyskusjach dominowało pytanie: dlaczego i w jaki sposób biblista oraz moralista odnoszą się do Biblii? Temu zagadnieniu poświęcony był pierwszy, podstawowy dwugłos: referat biblisty, B. Renauda z Strasburga oraz moralisty, P. Arribarda z Rennes.

Dalsze wystąpienia dotyczyły kilku szczegółowych zagadnień interesujących w różnym stopniu obie dyscypliny, które jednak prezentowano już w zasadzie z jednej tylko pozycji i w następującej kolejności: *Zydowska a chrześcijańska halaka* (Ch. Perrot z Instytutu Katolickiego w Paryżu), *Rola kobiet w oparciu o kryteria Pisma* (J. Jaubert z paryskiej Sorbony), *Odniesienia do Pisma w refleksji nad życiem seksualnym i rodzinnym w teologii katolickiej i protestanckiej* (R. Simon z Instytutu Katolickiego w Paryżu) oraz A. Dumasa z paryskiego Wydziału Teologii Protestanckiej), *Struktura relacji międzyosobowych i układów hierarchicznych w społeczności I w. według 1 Kor 3—4* (F. Dumortier z Centrum Formacji Kapłańskiej w Lille), *Odniesienia do Pisma w teologii politycznej* (P. Valadier z Instytutu Katolickiego w Paryżu), *Naśladowanie Jezusa w życiu wierzących* (F. Refoullé, dyrektor wydawnictwa Cerf), *Uwagi semiotyczne na temat funkcji cytatów biblijnych o małżeństwie i rodzinie* (L. Panier z Instytutu Katolickiego w Lyonie).

Mimo znacznej rozpiętości tematyki wystąpień, referenci nie ograniczali

się do przekazania ogólnikowych stwierdzeń. Tym bardziej że traktowali swe wypowiedzi jako wprowadzenia do pracy w grupach dyskusyjnych, z których każda miała sposobność czerpania należnej informacji z kilku nawet referatów.

Organizatorzy kongresu zamierzają opublikować wszystkie materiały w specjalnym wydaniu książkowym. Na tym miejscu odnotujemy zatem parę spostrzeżeń, nie tylko własnych, ale i usłyszanych w sali obrad, z nadzieją, że okażą się bardziej przydatne niż kilkudzaniowe streszczenia referatów.

Mając na uwadze pracę teologa moralisty wypada przede wszystkim stwierdzić, że w praktyce niemałą trudność sprawia pytanie: w jaki sposób należałoby traktować odniesienie do Pisma, jeśli odrzuci się jako niewłaściwe szukanie w nim wyłączenie przesłanek do dedukcyjnego wyprowadzenia pouczeń moralnych na dzisiejszy użytek? Założenia referatów wydawały się w tym przedmiocie jasne i oczywiste. Biblia przekazuje słowo przyjęte w wierze jako słowo Boga. Ale pierwotne doświadczenie religijne rozważane od początków formowania się ludu Przymierza aż do życia Kościoła apostołskiego było początkiem historii, która trwa nadal i rozwija się. I jakkolwiek nie sposób nie doceniać szczególnego znaczenia czasu początkowego i wydarzeń zbawczych, jakie się wówczas dokonały, to jednak pozostaje niewątpliwe, że teolog moralista winien usytuować swą refleksję w ośrodku przeżyć ludu dzisiejszego, ludu eklezjalnego, tzn. dzisiaj doświadczanych przez dzisiejszy Kościół. Tą drogą zamiast prostej dedukcji, która zaciera historyczny wymiar egzystencji chrześcijańskiej i nie docenia jej współczesnego w każdym czasie tworzywa ani ciągłej interwencji Boga w czasie, rodzi się potrzeba zastanowienia nad kształtami życia wspólnoty zbawienia z pozycji własnego współczesnictwa w tym życiu z bacznym uwzględnieniem wspólnych doświadczeń całego ludu, czyli tego samego, co pierwotnie, Kościoła.

Powyższe raczej wiodły na kongresie do stwierdzeń, że teologia rozumiana jako refleksja nad Objawieniem winna mieć u podstaw lekturę Pisma w Kościele-wspólnocie zbawienia. W przeciwnym razie będzie się zawsze dokonywało sztucznej konfrontacji współczesności chrześcijaństwa z jego przeszłością, zwłaszcza z pierwotnym etapem jego istnienia. Tym samym pominię się lub przynajmniej odsunie na drugi plan wyróżniki życia chrześcijańskiego.

Głosy wypowiedziane na ten temat w Angers były jednak zróżnicowane, gdy należało skonkretyzować podstawowe wymagania metodologii teologicznej. Zwykle mieściły się one w bliskości jednego z dwóch krańcowych rozwiązań, tzn. oscylowały między niemalże wyłącznym odniesieniem do Pisma z niewystarczającym uwzględnieniem doświadczenia chrześcijańskiego albo też temu ostatniemu przypisywały nadmierne znaczenie z niekorzyścią dla treści biblijnych. Wymownym chyba przykładem może być dwugłos na temat życia rodzinnego. Prof. Simon spotkał się z zarzutem zbytelnego zawierzenia psychologii, głównie przy tym psychoanalizie, oraz fenomenologii w wydaniu Levinasa. Pastor Dumasa natomiast z predylekcją rozprawił o metodach lektury biblijnej. Pani Jaubert, profesor literatury wczesnochrześcijańskiej na Sorbonie, nie wypowiadała się z pozycji wykwalifikowanego biblisty, choć ma w tej dziedzinie znakomite przygotowanie upoważniające ją do popularyzowania Biblii. Jako kobieta mogła znacznie wnikliwiej od teologa mężczyzny dostrzec współczesne uwarunkowania socjalne i dążenia kobiet. O ile jednak zrećnie interpretowała miejsce kobiety w Piśmie św., to próby uwspółcześnienia tych danych sprowadzały się ostatecznie do luźnych, nieco nawet przewrażliwionych opinii i postulatów. Mimo wszystko były to, jak się wydaje, pewne próby uwspółcześnienia danych biblijnych.

Dwa interesujące skądinąd głosy z zakresu spraw społecznych zwracały podobnie krytyczną uwagę uczestników jednostronnym ujęciem zagadnienia. F. Dumortier, młody i błyskotliwy egzegeta, ma bogate już doświadczenie duszpasterza kręgów robotniczych w okolicach Lille, które rzutowało właśnie na zaproponowaną przez niego egzegezę 1 Kor 3—4. Dość wyraźnie

z perspektywy własnego eksperymentu duszpasterskiego domyślał się Pawłowych treści skierowanych do mieszkańców Koryntu. Z kolei P. Valadier stronniczo wypowiadał się o teologii „politycznej”, której lata świetności okazały się krótkie i ostatnio nawet przemieszczono ją z tronu królewskiego do jego podnóżka. To, co Dumortier poczytywał sobie za tytuł do chwały (znajomość pewnego środowiska), u Valadiera stało się powodem do pomówienia teologów spod znaku Metz a o zdradę Pisma.

Mimo wszystko jednak był to wartościowy kongres. Namacalnie pokazał, jak niezbędne są bliższe kontakty intelektualne biblistów z moralistami. Interesujące jest przecież w końcu, że pierwsi odczuwają potrzebę wyjścia poza ścisły kontekst świata biblijnego, a drudzy są jeszcze tak nieporadni w sięganiu do Biblii.

Warto również podkreślić, że zasygnalizowane trudności wynikały po części z typu umysłowości francuskiej, niespokojnej, nigdy do końca nie usatysfakcjonowanej osiągniętymi rezultatami. To jest wartościowy rys badacza, który dąży wciąż do przekraczania siebie.

Dodajmy wreszcie na zasadzie zapisku kronikarskiego, że sekcja moralistów francuskich — ATEM — miała w ramach kongresu własne spotkanie, które prowadził jej nowy przewodniczący, ks. prof. J. M. A u b e r t, niedawny gość ATK. Kilku nowych kandydatów przyjęto wówczas w poczet członków stowarzyszenia po zapoznaniu zebranych z ich pracą i dorobkiem naukowym. Ustalono nadto, że wszyscy członkowie będą informować zarząd stowarzyszenia o swych nowych publikacjach i funkcjach, jakie będą im powierzane. Wreszcie przyjęto propozycję kolegów ze Szwajcarii, że w r. 1978 kongres odbędzie się w Lozannie przy wydatniejszym udziale protestantów, którzy wykazują zainteresowanie pracami ATEM.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa—Łódź

2. Kongres we Fryburgu Szwajcarskim

W dniach od 19 do 23 września 1977 r. odbywał się we Fryburgu Szwajcarskim kongres teologów moralistów i etyków społecznych. Kongres ten miał trochę charakter jubileuszowy, ponieważ miało trzydziestolecie od pierwszego tego rodzaju spotkania. Kongresy te, organizowane przez teologów języka niemieckiego, stały się stopniowo forum niemal europejskim. W omawianym kongresie brali udział teologowie z dwunastu krajów, przy czym zaproszenia wysłano do czternastu krajów europejskich. Polskę reprezentowała ostatnio grupa stosunkowo liczna, bo dziewięciu osób.

Tematyka kongresu dotyczyła ogólnie mówiąc fundamentów, czyli podstaw teologii moralnej i etyki filozoficznej. Trzy referaty miały charakter wyraźnie filozoficzny. (S t y c z e ń, D e m m e r, S c h w e m m e r), zaś dwa były pomyślane jako wyraźnie teologiczne (F u c h s, S c h i l l e b e e c k x), jednak i te wyraźnie ciążyły ku filozofii, jeśli nie w tematyce, to przynajmniej w sposobie ujęcia.

Ks. T. S t y c z e ń (Lublin, KUL) naświetlił podstawy metaetyczne teologii moralnej w referacie, którego tytuł można by sparafrazować: *Etyka „jakaś” czy po prostu etyka*. Był to zarazem dobry wykład metafizyki. Nie było to jednak wyjście od metafizyki (jako systemu), by dedukować pewne twierdzenia etyczne, lecz wyjście od podstawowych danych doświadczenia moralnego, by wykazać, że właściwe wyjaśnienie treści tego doświadczenia może mieć tylko charakter metafizyki, ponieważ „to, co powinno” jest także bytem, choć bytem *sui generis*. Etyka jest sensowna jedynie jako teoria bytu, a nie jako logika, czyli teoria pojęć lub zdań. Etyka, która jest poznaniem bytu, jest autonomiczna, ponieważ wychodzi z ściśle własnych principów i dociera do prawdy etycznej bezpośrednio w samej treści doświadczenia moralnego. Nie jest więc w żadnym razie zbiorem konkluzji wywiedzionych

z jakiejś innej, bardziej podstawowej teorii, ani — jak chciał Hume — jakimś „przejściem” z teorii bytu do powinności.

W ostatecznej eksplikacji doświadczenia moralnego etyka wskazuje na absolut, który wyjaśnia pytanie zawarte w doświadczeniu moralnym w sposób jedynie wystarczający i niesprzeczny. Dzięki temu możliwy jest także proces odwrotny: w uzasadnieniu powinności, to jest obowiązawalności norm etycznych, etyka ma prawo odwoływać się do absolutu jako do zasady własnej, wewnątrzetycznej, a nie zapożyczonej z zewnątrz. Jest to swoista autonomia etyki jako teorii bytu „tego, co powinno”. Odmienne natomiast przedstawia się struktura etyki w tej warstwie doktrynalnej, gdzie formułuje ona normy szczegółowe, określone w swej stronie treściowej. Etyka nie wysnuwa treści norm jakby *a priori* z samej powinności absolutnej, lecz opiera się na całościowym poznaniu człowieka (antropologii). Konsekwentnie czerpie prawdę normatywną ze wszystkich nauk, które mówią o człowieku, i w tym aspekcie autonomia doktrynalna etyki ustępuje miejsca swoistej współpracy multidyscyplinarnej. Stąd w szczegółowym sformułowaniu norm pojawia się *de facto* możliwość pluralizmu, będącego odbiciem wielości krążących w obiegu antropologii.

J. Fuchs (Rzym, Uniwersytet Gregoriański) wygłosił referat pt. *Autonomia etyki a etyka wiary*. Autor, kontynuując swoje długoletnie rozważania w tym przedmiocie, w następujący sposób formułuje główne pytanie swego referatu: czy różnica między etyką chrześcijańską a po prostu etyką polega na treściwej zawartości norm czy na czymś innym? Odpowiedź autora na to pytanie nie jest prosta. Pod pewnym względem, to jest z punktu widzenia człowieka, każda etyka jest po prostu ludzka, gdyż wychodzi od człowieka jako swoistego podmiotu etyki (moralności). Dlatego i chrześcijańska etyka w swej treści zasadniczo nie odróżnia się od etyki jako „ludzkiej”. Pod innym względem, to jest z punktu widzenia samej etyki chrześcijańskiej, ta właśnie etyka jest jedyną etyką, etyką *katechochen*, w której cała zawartość ludzka jest obecna jako wewnętrzny i istotny składnik. Aspekt etyczny stanowi wewnętrzny wymiar przeżycia wiary, gdyż akt wiary angażuje człowieka jako osobę. Z drugiej strony podstawowe doświadczenie etyczne zawiera już — choć w sposób „atematyczny” — odniesienie do absolutu, które wyowiada się w formie tzw. wyboru zasadniczego. W praktyce to podstawowe odniesienie zostaje tematycznie zabarwione i rozbudowane stosownie do profilu światopoglądowego człowieka, w kierunku modelu filozoficznego lub teologicznego. Przejście od jednego modelu myślenia etycznego do drugiego jest wciąż możliwe. To umożliwi współpracę teologii z filozofią. Taka współpraca okazuje się nawet konieczna, gdyż teologia nie może zrezygnować z warstwy antropologiczno-normatywnej ani z racjonalno-naturalnej argumentacji prowadzącej do prawdziwie ludzkich przekonań opartych na zrozumiałości przedmiotu dowodzenia. Jest to swoista autonomia epistemologiczna etyki filozoficznej nawet pozostającej na usługach teologii; może być ona nazwana także autonomią etyczną, pod warunkiem, że nie uważa się jej za zaprzeczenie teonomii. Należałoby więc powiedzieć, że jest to po prostu teonomiczna autonomia etyczna. Wiąże się ona ze szczególną pozycją człowieka w dziele stworzenia. Natomiast to, co nadaje etyce chrześcijańskiej jej szczególną, wyróżniającą ją cechę, to stanowisko Chrystusa i rola Jego dzieła zbawczego.

K. Demmer (Rzym, Uniwersytet Gregoriański) rozwinął *Hermeneutyczne problemy etyki fundamentalnej* — przede wszystkim w założeniu szeroko rozumianej historyczności etyki. Wiele uwagi poświęcił autor tym uwarunkowaniom, które nieodłączne są od poznania prawdy jako obecnej i dostępnej w historii. Hermeneutyka filozoficzna jest metodą stawiającą sobie za cel przezwyciężenie tzw. *Vorurteilsstruktur* w procesie poznania. Hermeneutyka nie wyręcza epistemologii, lecz ją uzupełnia i wspomaga.

Hermeneutyka zastosowana do poznania etycznego musi przyjąć nieredukowalność prawdy etycznej do „po prostu prawdy obiektywnej”. Prawdy

etyczne trzeba zobaczyć w ich własnej genezie i w kontekście historii wolności ludzkiej. Specyficzną rolę spełnia tu natura ludzka jako określony sens oraz historia jako twórcze przekazywanie sensu i samej natury. Należy także przyjąć w historii fakt przenikania się wiary i rozumienia, objawienia i auto-refleksji podmiotu poznającego. Prowadzi to do przyjęcia tzw. kręgu hermeneutycznego przybierającego charakter spirali.

Punktem wyjścia dla hermeneutyki teologicznej jest doświadczenie Boga dane w Słowie i w życiu Jezusa Chrystusa. Stąd teologia moralna z punktu widzenia swoich korzeni poznawczych jest wiedzą doświadczalną. Nie sposób tu zreferować ogromnego splotu subtelnych kwestii poruszonych wnikliwie i sumiennie przez znakomitego znawcę przedmiotu.

Odczyt E. Schillebeeckxa (uniwersytet w Nijmegen, Holandia) pt. *Wiara i moralność* wyszedł od idei zbawienia, która w osobiwy sposób stała się wspólnym tematem dogmatyki i etyki humanistycznej, usiłującej przecież uchodzić za niezależną od wiary. Prelegent w świetnym skrócie zarysował historyczny proces emancypacji etyki od kontekstu nauki objawionej, co w rezultacie znalazło swój finał w dążeniach dzisiejszego człowieka do uniezależnienia się także od etyki. Ta ludzkość, usiłująca obecnie polegać na samej sobie, znalazła się po raz pierwszy w historii w takiej sytuacji, w której musi wziąć na siebie odpowiedzialność za całość swego losu. Nie akceptując zbawienia od Boga, ludzkość w imieniu tzw. etyki humanistycznej czuje się zmuszona do podejmowania decyzji pretendujących do rangi uniwersalnego ocalenia lub — w przeciwnym razie — ryzykujących totalną zgubę. W jaki jednak sposób to ocalenie, „zbawienie” rozumiane po ludzku, może się dokonać przez samą ludzkość, w kontekście świata? Autor odpowiada na to pytanie ze stanowiska teologii. Przede wszystkim jednak stara się uwydatnić i docenić wszelkie pozytywne elementy obecne w dzisiejszych humanizmach, aby można było nawiązać z nimi dialog. Religia bowiem, także chrześcijaństwo, musi uwzględnić sposób istnienia ludzkości, zrozumieć jej sytuację, nawiązać do pozytywnych dynamizmów czy prądów sterujących aktualną historią ludzkości, słowem uznać wszystkie autentyczne wartości ludzkiego etosu. Równocześnie jednak etyka naturalna musi odnaleźć swoje religijne korzenie. Musi także zdawać sobie sprawę z jednej prawdy, że jeśli by nawet okazała się etyką w sobie najdoskonalszą, zawsze będzie bezsilna pod jednym względem: nie potrafi zaradzić potrzebie odpuszczenia grzechów. W tym celu bowiem konieczne jest wejście człowieka w misterium Boga i Chrystusa. Tylko Bóg jest naprawdę zbawieniem człowieka.

O. Schwegler (uniwersytet w Erlangen, RFN) dał dość dobrze informujący przegląd aktualnych kierunków filozofii etycznej. Obecna filozofia interesuje się głównie problemem uzasadnień sądów i norm etycznych, wychodząc już to z teorii języka, już to z teorii działania ludzkiego. Filozofia ta dąży zwłaszcza do odróżnienia uzasadnień ściśle etycznych od tzw. ogólnopraktycznych uzasadnień. Usiłowania wielu filozofów zmierzają częściej do jaśniejszego sformułowania pytań etycznych albo nawet do ich raczej zastrzeżenia niż wyjaśnienia. Obok elementów racjonalnych w formułowaniu norm, swoistego znaczenia nabiera motyw praktyczny, to jest konieczność formowania woli.

Racjonalność tych kierunków filozoficznych bywa często podważona przez pojawiający się spontanicznie moment subiektywny, to jest czysto osobisty pogląd danego filozofa. Główne problemy, jakie stawia sobie dzisiejsza filozofia etyczna, dają się sprowadzić do dwóch: uniwersalizacja norm i ich obowiązkowość.

W dyskusji nawiązano przede wszystkim do tematów centralnych, jak doświadczenie moralne, hermeneutyka a poznanie, uzasadnienie w etyce, autonomia w relacji do bytu osobowego. Dyskusja ujawniła swoiste uczulenie teologów na problemy raczej filozoficzne, i to głównie z dziedziny poznawczej, szczególnie typu hermeneutycznego. Trudno oprzeć się wrażeniu, że dyskusje

kongresowe nie posunęły naprzód podstawionych problemów i zatrzymały się właściwie nad próbami określenia wciąż na nowo punktu wyjścia etyki. Pozostawiono nadal niezupełnie rozwiązany problem tożsamości etyki teologicznej. Dyskutanckie zainteresowani byli głównie porządkowaniem warsztatu poznawczego i precyzowaniem narzędzi, podczas gdy właściwy przedmiot dyskusji umykał niepostrzeżeniu z pola uwagi, a ściśle teologiczne fundamenty etyki chrześcijańskiej zaledwie zostały dotknięte. Mimo to kongres był bardzo kształcący zarówno dzięki bogactwu wniesionych myśli, jak i przez spiętrzenie pytań i problemów, które, choć nie doczekały się odpowiedzi, pobudzały przecież słuchaczy do samodzielnych przemyśleń.

Jeśli chodzi o stronę pozanaukową kongresu, należy z dużym uznaniem wyrazić się zarówno o stronie formalno-organizacyjnej, jak i o ogólnej atmosferze kongresu, przenikniętej życzliwością, prostotą i zdrowym zmysłem eutrapelii.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

3. Doświadczenie jako podstawa w uzasadnieniu norm **Odczyt prof. dr J. Gründela**

W dniu 12 października 1977 r. w ATK wygłosił odczyt ks. prof. dr Johannes Gründel, kierownik Katedry Teologii Moralnej Wydziału Teologicznego uniwersytetu w Monachium i aktualny dziekan tego wydziału. Odwiedzał on już kilkakrotnie Polskę i wygłaszał odczyty w naszej uczelni, o czym informowaliśmy w biuletynie. Znany jest również czytelnikom biuletynu z recenzji szeregu jego publikacji. Tematem obecnego wykładu było *Doświadczenie jako podstawa źródłowa dla teologii moralnej*.

Stwierdziwszy na początku, że powszechne jest w poszczególnych dziedzinach wiedzy dążenie do ustalenia oraz uściślenia metod i postępowania w badaniach, moralista monachijski podkreślił, że w teologii moralnej można też zauważyć od dłuższego już czasu wysiłki zmierzające do wypracowania racjonalnej metody badań i do ustalenia reguł hermeneutycznych. Dotyczy to zwłaszcza uzasadnienia konkretnych norm moralnych. Problem ten jest przedmiotem ożywionej dyskusji, w której raz akcentuje się deontologiczny, kiedy indziej teleologiczny sposób uzasadniania, względnie też kładzie się nacisk na dedukcję, względnie na indukcję.

Doświadczenie należy niewątpliwie do zakresu metody indukcyjnej i w tej dziedzinie prelegent podkreślił duże zasługi uczonych polskich, zarówno filozofów jak teologów, którzy na doświadczeniu powinności moralnej próbują budować etykę autonomiczną.

Doświadczenie stało się od pewnego czasu zagadnieniem szczególnie aktualnym na Zachodzie, a na terenie RFN wzbudza dodatkowe zainteresowanie ze względu na sprawę nauczania religii przez nauczycieli świeckich. Rodzi się bowiem pytanie, o ile można uzależniać pełnienie przez nich tej funkcji od osobistego zaangażowania w przeżywanie wiary.

Zdaniem prof. Gründela doświadczenie posiada konstytutywne znaczenie w etyce wartości oraz w uzasadnianiu norm moralnych i ich akceptacji.

Samo pojęcie doświadczenia jest złożone i dość wieloznaczne. Jest ono czymś subiektywnym, lecz dzięki wyjaśnianiu i obiektywizacji nabiera wielkiego znaczenia dla odkrycia wartości oraz określania norm, specjalne zaś znaczenie posiada w dostrzeganiu wartości zasadniczych w sensownym realizowaniu życia ludzkiego. Doświadczenie bowiem sprzyja zaangażowaniu całego człowieka dając możliwość, przy zachowaniu wolności, przyjęcia tego co dobre i słuszne za obowiązujące. Doświadczenie też zapewnia głębszy pogląd rzeczywistości oraz jej zrozumienie i otwarcie się na nią.

Szczególnie ważne jest tu doświadczenie moralne, przez które rozumieć należy nie jednorazowe przeżycie, lecz całościowy kształt wiedzy opartej na praktyce

zyciowej. Zwłaszcza w dziedzinie moralnego i religijnego życia doświadczenie nabiera decydującej i egzystencjalnej wagi. Tego rodzaju doświadczenie posiada wpływ na działanie moralne skuteczniejszy niż jakikolwiek system etyczny przedstawiony w sposób czysto legalistyczny.

Podstawą dla właściwego przeżywania doświadczenia jest „moc własnego ja” (*Ich-Stärke*); jest to warunek konieczny w procesie samorealizacji i samokierowania. Dzięki tej mocy człowiek jest w stanie należycie ustawić własne agresje, zdolności i popędy, jest także gotów przyjąć rzeczywistość taką, jaka jest i nie broni się przed krytyką.

Prelegent ze szczególnym naciskiem podkreślał wagę doświadczenia solidarności, więzów życia społecznego, oraz znaczenie przeżycia religijnego. Zwłaszcza ostatnie jest najlepszym sposobem odnalezienia tak często zagubionego dzisiaj przez ludzi wymiaru transcendentnego, owych „śladów aniołów”, do czego człowiek nowoczesny w sposób przerażający utracił zdolność.

W drugiej części referatu mówił Gründel o znaczeniu doświadczenia przy opracowywaniu etyki o wizji życia moralnego ujętej całościowo, tj. takiej, która nie ogranicza się wyłącznie do wycinków tego życia. Takie przedstawienie wymaga większej otwartości na rzeczywistość oraz wysiłku przy integracji rozmaitych punktów widzenia. Korzystanie jednak z doświadczenia postuluje jego obiektywizację. Ma miejsce ono poprzez refleksję dokonywaną z pewnego dystansu i w drodze analizy własnego przeżycia jako obiektu, przez porównywanie z modelowymi wzorami i wreszcie przez konfrontację z doświadczeniami innych.

Dyskursywne i strukturalne sposoby ujęcia, które mają zresztą zasadnicze znaczenie dla teologii moralnej fundamentalnej, winny znaleźć uzupełnienie w postaci doświadczenia. Może to być zastosowanie zwłaszcza w tzw. etyce narratywnej, która szczególnie jest pomocna w przybliżeniu człowiekowi właściwych wskazań etycznych. Forma narratywna nie oznacza, iż nie zawiera w sobie treści normatywnych. Jest to forma spotykana w Piśmie św., również w nauczaniu Chrystusa; nie stanowi elementu wyłącznie ozdobnego, lecz staje się jednym z istotnych czynników w moralnym przepowiadaniu wnosząc do teologii pewien rys artyzmu.

ks. Jan Pryszynt, Warszawa

4. Wizyty profesorów z Moguncji

Od szeregu lat rozwija się współpraca i wymiana profesorów między ATK i Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu im. Jana Gutenberga w Moguncji. Ostatnio znalazła ona swój wyraz w kilku wizytach teologów moralistów, którzy przebywali w Polsce i wygłosili szereg wykładów gościnnych.

A. Wykład ks. prof. dr J. Piegsy

Ks. prof. dr Joachim Piegsa, który studia odbywał w Polsce i doktorat uzyskał w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, profesor teologii moralnej w uniwersytecie moguncjckim, świeżo powołany na kierownika Katedry Teologii Moralnej Wydziału Teologicznego uniwersytetu w Augsburgu, odwiedził Polskę wiosną 1977 r. 30 marca wygłosił w ATK odczyt, którego tematem był *Problem ustalenia istoty moralności chrześcijańskiej*.

Ewangelia Chrystusowa, która jest drogą, prawdą i życiem, nie podaje wskazań moralnych w formie gotowej, które mogłyby bezpośrednio służyć rozwiązaniu palących problemów moralnych. Słowo Boże zawiera jedynie principia moralności, które stanowią podstawę konkretyzacji norm. W określeniu konkretnych norm może pomóc odwołanie się do analogicznej sytuacji z prawem naturalnym. Istotą prawa naturalnego stanowi zasada (*primum principium*): *Bonum est faciendum et malum vitandum* (por. Sth. I—II, q. 94,

a.2). Główna trudność polega na połączeniu tej zasady z wymogami rzeczywistości, tj. na znalezieniu konkretnych norm moralnych. Tu bowiem zdarzają się pomyłki: *Tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur* (Sth. I—II, q. 94, a.4). Tu także może dojść do różnicy we wnioskach praktycznych w tym samym zagadnieniu nawet przy równej sumienności chrześcijan (por. KDK 43). Problem istoty moralności jest więc problemem jej konkretyzacji. Co to znaczy?

Na tzw. synodzie jerozolimskim młody Kościół stanął po raz pierwszy wobec trudnego pytania: co z etosu żydowskiego jest do przyjęcia w świetle Ewangelii Jezusa Chrystusa? Co jest do pogodzenia z istotą Dobrej Nowiny, tzn. także z istotą moralności chrześcijańskiej? Godny uwagi jest fakt, że mało nakazów zaliczono wtedy do tzw. *necessaria*, tzn. do nakazów istotnych, mianowicie: „Powstrzymanie się od mięsa ofiarnego, od krwi, od duszonego oraz od *porneia*” (Dz 15, 28 n.). Wbrew naciskom niektórych chrześcijan pochodzenia żydowskiego nie zaliczono tu obrzezania, które odgrywało istotną rolę jako znak przymierza i przynależności do narodu wybranego. A św. Paweł poszedł jeszcze dalej: z listy *necesariorum* skreślił przepisy pokarmowe, a zostawił tylko zakaz *porneia*.

Co św. Paweł zalecił? Na miejsce miary zewnętrznej ustanowił miarę wewnętrzną, miarę serca, zasadę miłości. Istota moralności chrześcijańskiej polega więc na miłości, którą św. Paweł nazywa wprost „prawem Chrystusa” (Gal 6, 2). Wszystkie przykazania wypełniane są w miłości (Rz 13, 8—10; Gal 5, 14), a bez niej nawet cnoty obracają się w wady (por. 1 Kor 13, 1—13). Miłość musi wcielać się w normy konkretne, gdyż tylko w ten sposób wpływa na życie. Ale te konkretyzacje, jak wymienione przepisy pokarmowe lub obrzezanie, mogą w pewnej chwili stać się przeszkodą zamiast pomocą. Wtedy trzeba je odrzucić, nawet i wówczas, gdyby miały bardzo czcigodną tradycję, a „wino” Ewangelii „wlać w nowe bukłaki” (por. Łk 5, 39). Kościołowi potrzeba odważnych Pawłów, aby nie zaliczał do istoty moralności chrześcijańskiej tego, co jedynie jest czasowo konieczną i pożyteczną konkretyzacją, lecz później staje się martwą arterią, którą życie przestało płynąć. Oczywiście niełatwo powiedzieć, kiedy ten moment nadszedł, i jeszcze trudniej znaleźć konkretyzacje nowe.

Jak Kościół w podobnych wypadkach postępował? Zawsze gdy zetknął się z nowym kręgiem kulturowym, stawał też wobec pytania: co z zastanych konkretyzacji jest do pogodzenia z Ewangelią, a co nie? Wtedy jedne zwyczajnie „chrzcił”, inne odrzucał. Innymi słowy: Kościół brał bardzo poważnie zastane konkretyzacje, nigdy nie odrzucał ich *en bloc*, ale też nie przyjmował bezkrytycznie, lecz selektywnie. Jaką zasadę tu stosował?

Pytając tak zdani jesteśmy na rekonstruowanie i na uogólnianie. Z tymi zastrzeżeniami można jednak powiedzieć, że Kościół przyjmował te konkretyzacje (zwyczajnie), które były do pogodzenia z zasadą miłości, a to znaczy; z afirmacją godności osoby (*pro persona*); tolerował, co już nie całkiem zgodne było z miłością, ale w danych warunkach jednak było mniejszym złem (*praeter personam*); stanowczo odrzucał, co sprzeciwiało się miłości, a tym samym i godności ludzkiej (*contra personam*). Największym problemem było zawsze to, co stanowić może przedmiot tolerancji, a więc co jest *praeter personam*. Zdaje się, że to też były przypadki najczęstsze, najżywotniejsze.

Przykładem może posłużyć problem nierozzerwalności małżeństwa w młodym Kościele: Chrystus jasno powiedział: „Co Bóg złączył, niech człowiek nie rozłącza” (Mt 19, 6). Tekst w ewangelii św. Mateusza zawiera klauzulę: „Z wyjątkiem *porneia*” (Mt 19, 9). O r y g e n e s komentował: „Dla uniknięcia gorszego zła” (PG 13, 1245). Podobnie, bo „dla życia w pokoju”, św. Paweł pozwolił, by „strona niewierząca” odeszła (por. 1 Kor 7, 15). Wiedzano, że te przypadki nie odpowiadają zasadzie miłości, ale dla „uniknięcia gorszego zła” tolerowano je, by ratować człowieka. Można w takich sytuacjach odwołać się

do przykładu Chrystusa, który do cudzołożnicy powiada: „Nie potępiam cię”, jasno dodając: „nie grzesz więcej” (J 8, 11). Grzech został więc nazwany po imieniu. Nie usprawiedliwia się go ani nie upiększa. Ale ratuje się człowieka na tyle, ile w danej sytuacji to jest możliwe.

Słusznie powiada K. R a h n e r, że chrześcijaństwo odznacza się swoją szerokością. Ze wszystkich religii najmniej konkretyzacji, najmniej nakazuje czy zakazuje, i już wcale nie utożsamia się tylko z jedną kulturą. Zakazuje właściwie tylko niewiarę i egoizm, tj. powiada „nie” wobec zamknięcia się w sobie oraz wobec niewiary w to, że człowiek, byt skończony, zdolny jest do poznania Nieskończoności, że *finitum capax infiniti est*.

B. Pobył ks. prof. dr L. Roosa

Następnym moralistą z uniwersytetu w Moguncji, który na zaproszenie ATK bawił w Polsce, był prof. dr Lothar R o o s — kierownik Katedry Etyki Społecznej, który wygłosił w dniu 15 listopada 1977 r. w ATK odczyt pt. *Aktualność katolickiej nauki społecznej*.

Zdaniem prelegenta pewne fakty z 1974 r. (obrady Dnia Katolików w Mönchengladbach, ankieta dziennika „Rheinischer Merkur”) były okazją ujawnienia zwiększonego zainteresowania w RFN katolicką nauką społeczną. U podstaw tego zjawiska prof. R o o s upatruje, po okresie niezwykle dynamicznego rozwoju, pojawienie się pytań i wątpliwości co do sensu i celowości nieograniczonego rozwoju, a także wyraźnych oznak kryzysu kultury przemysłowej. Wśród szerszego ogółu zaczęto sobie uświadamiać fakt (również dzięki komunikatom „Klubu Rzymskiego”), że rozwój ma swoje granice, ogólną zależność wszystkich od wszystkich oraz ogromną złożoność systemu gospodarczo-społecznego we współczesnym świecie, a tym samym jego podatność na awarie.

W trakcie poszukiwania sposobów zaradzenia powstałej sytuacji, wobec braku innych doktryn, na rozgłosie zyskała szkoła frankfurcka (H. M a r c u s e) i teologia polityczna (J. B. M e t z). Ale i ta ostatnia nie wniosła propozycji zadowalających, gdyż — przynajmniej w pierwotnych sformułowaniach — ograniczała się raczej do negatywnej oceny istniejących warunków.

Do „odkrycia” w tym kontekście katolickiej nauki społecznej przyczyniła się szeroka popularyzacja idei tej nauki i wydanie w dużych nakładach społecznych encyklik papieskich. Było ono też wynikiem narastającego przeświadczenia, że sam pragmatyzm polityczny rezygnujący z zagadnień aksjologicznych nie potrafi rozwiązać istniejących problemów.

Aby sprostać nadziejom pokładanym w katolickiej nauce społecznej, winna ona wyjaśnić nie tylko drogę, jaką dochodzi do swoich stwierdzeń, lecz także podać sposoby uzasadnienia. Winna zwłaszcza zbadać, jak w jej wypowiedziach wzajemnie są przyporządkowane elementy teologiczne, filozoficzne i empiryczne. Wprawdzie zainteresowania katolicką nauką społeczną mają u swoich podstaw raczej jej przydatność praktyczno-społeczną, aniżeli oryginalność, tym niemniej winna ona ujawnić szczególnie wyraźnie swoje fundamenty teologiczne, co — zdaniem prof. R o o s a — posiada szczególne znaczenie dla działalności o charakterze praktycznym, gdyż uwydatnia jej motywy płynące z wiary. Należyte ustawienie celów i sposobów, właściwych tej gałęzi wiedzy, zapobiegnie jej ideologizacji.

Przy określaniu specyfiki katolickiej nauki społecznej należy przede wszystkim mieć na uwadze istotne zadanie, jakie Kościół ma do spełnienia, tzn. prowadzenie ludzi ku zbawieniu. Ono przynosi chwałę Bogu, a dokonuje się przez naśladowanie Chrystusa w służbie potrzebującym — „najmniejszym”. Nie może natomiast Kościół rościć sobie pretensji do całościowego kształtowania i planowania świeckich stosunków politycznych i społecznych, co najwyżej może je oceniać krytycznie *ratione peccati*.

Do zadań Kościoła należy również podawanie zasad i wskazań dotyczą-

cych nie tylko jednostki i jej odniesienia do Boga, lecz również sprawiedliwych stosunków społecznych. Powinien je formułować w oparciu o przesłanki biblijne i odwołując się do niezbywalnych wartości ludzkich. Zasady te winny mieć charakter raczej ogólny, pozostawiając ich stosowanie w praktyce wolnej decyzji ludzkiej płynącej z sumienia. Tendencja do zbyt dokładnego określania tych wskazań może prowadzić, używając słów O. Neill-Breuninga, do tworzenia tzw. „teologii z dopełniaczem” (np. teologia rewolucji, wyzwolenia itp.). W określaniu tych zasad Kościół powinien korzystać z doświadczeń egzystencjalnych i instytucjonalnych, które pozwolą mu stwierdzić, co jest istotne w procesach społecznych, i odkryć, co jest wiążące.

W próbie przedstawienia tej samej prawdy jaśniej, prelegent rzucił myśl o krzyżowaniu się dwu dróg poznania: tej, która ma za podstawę teologiczną antropologię, a więc objawienie, zwłaszcza zaś prawdy o zbawczym dziele Chrystusa, z drugą opartą na doświadczeniu historycznym. Ta ostatnia obejmuje ludzkie wysiłki odnośnie organizacji życia społecznego. Doświadczenie bowiem siebie jako istoty moralnej implikuje także wymiar społeczny, a więc dotyczy również instytucji społecznych — znajduje tutaj zastosowanie „prawo natury”, które ze względu na nieporozumienie lepiej, według prelegenta, byłoby nazywać „prawem kultury”.

Wreszcie w ostatnim punkcie swojego wykładu profesor moguncki zajął się wymiarami społecznej działalności Kościoła, który realizując swoje religijne posłannictwo, winien starać się uczynić świat lepszym poprzez konkretne formy działalności. Prelegent wskazał na taką możliwość w trzech zakresach.

Przede wszystkim Kościół, według słów soboru, będąc „znakiem i ochroną transcendencji ludzkiej osoby”, ma obowiązek krytyki w wypadku, gdy zachodzi przekreślenie czy redukcja tej transcendencji przez doktryny czy ideologie świeckie o wyzwoleniu. Ma on ukazywać, że konwergencja świeckiej i zbawczej historii jest eschatologicznym czynem Boga, darem synostwa (por. Rz 8, 14—17), a nie wyłącznie wytworem ludzkiego wysiłku. W zakresie działalności Kościoła wchodzi też służba społeczno-charytatywna, inspirowana przez wskazania Chrystusa, a zawsze konieczna ze względu na potrzebujących. Kościół wreszcie ma podawać odpowiednie wartości i normy, które powinien określać zarówno w oparciu o przesłanki teologiczne jak i o analizę rzeczywistości społecznej. To ostatnie nastęrcza zawsze największe trudności i jest przyczyną niedoskonałości nauki społecznej oraz jej błędów.

Tak określone zadanie Kościoła jest obecnie w dobie kryzysu kultury przemysłowej nadzwyczaj poważne. Ludzkość bowiem znalazła się znowu wobec problemu szukania Boga, którego porzuciła w zaraniu dziejów nowożytnych. Obecnie u schyłku tej epoki katolicka nauka społeczna powinna pilnie śledzić, w jaki sposób człowiek dzisiejszy może najłatwiej odkryć chrześcijańskiego Boga Objawienia oraz co może z tego Objawienia zaoferować ludzkości w jej obecnych trudnościach. Stąd właściwie rozwijanie katolickiej nauki społecznej jest zadaniem stojącym przed Kościołem, który, zgodnie ze słowami Jana XXIII, winien ludzkości „dar nauki społecznej i dar czynu społecznego”.

Dłuższa dyskusja po referacie toczyła się wokół niektórych zagadnień poruszonych w referacie i przyczyniła się do ich dokładniejszego wyjaśnienia i pogłębienia. Miało też miejsce spotkanie profesora z pracownikami i studentami kierunku moralnego.

Prof. L. Roos odbył również dłuższą podróż po Polsce, wygłaszając odczyty dla studentów Zakładu Socjologii KUL w Lublinie oraz w wyższych seminariach duchownych: w Krakowie, Wrocławiu i Nysie oraz w Ołtarzewie. Gość zwiedził też obóz koncentracyjny w Majdanku i przebywał na Jasnej Górze w Częstochowie.

ks. Jan Pryszmont, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. W kręgu dyskusji o normach moralnych

Żywiołowe zmiany w życiu i myśleniu współczesnego człowieka wymagają rewizji tradycyjnej koncepcji norm moralnych. Podkreśla się konieczność nowego opracowania chrześcijańskich zasad moralnych, z uwzględnieniem dążeń współczesnego społeczeństwa.

Jedną z najnowszych pozycji poświęconych tej tematyce jest praca zbiorowa pod redakcją Josepha Sauera pt. *Normen im Konflikt*, Freiburg im Breisgau 1977, Verlag Herder, s. 144.

Redaktor książki zauważa w artykule wstępnym, iż dyskusja nad normami moralnymi, która dawno już wyszła poza gabinety uczonych i objęła szerokie warstwy społeczeństwa, ujawniła niepokój i zagrożenie współczesnego człowieka. Słychać nawet głosy, jakoby chrześcijaństwo wyczerpało już całą swoją możliwość wpływania na los człowieka i stało się bezużyteczne (tak twierdzi m. in. Wilhelm Weischedel). Na tle tych niepokojów zorganizowano w dniach 25—27 czerwca 1976 roku w Akademii Katolickiej we Fryburgu konferencję pod hasłem *Rozum — wiara — moralność — apologia norm moralnych*. Znani katolicycy moraliści biorący udział w obradach wyrazili gotowość udziału w bardzo dziś ożywionej dyskusji.

W krótkiej recenzji trudno wymienić wszystkie niezwykle ważne tematy poruszone na konferencji. Pozostaje tylko zwrócić uwagę na niektóre tematy, interesujące szczególnie polskich moralistów.

Tendencji współczesnej kultury do odrzucenia wartości absolutnych w ogóle, a nawet do likwidacji moralności opartej na zasadzie transcendencji, poświęca swój artykuł Bernhard Stoeckle. Podstawą moralności jest w tym przypadku *humanum*, a kategorię transcendencji ogranicza się do „pragmatyki językowej” czy — co najwyżej — do jakiejś „uniwersalnej pragmatyki” opartej na strukturze języka. We współczesnej kulturze zauważa się jednak i tendencję przeciwną, pozytywną, zmierzającą ku określeniu nowych, wiążących zasad moralnych. Wychodzi ona z podwójnej krytyki, zarówno tradycyjnego pojęcia transcendencji (w znaczeniu *transhumanum*), jak i współczesnej dążności do zacieśnienia zakresu transcendencji.

Alfons Auer kończy swe rozważania o przydatności zasad chrześcijańskich do budowania etyki normatywnej dramatycznym pytaniem: czyżby wyprzedzą chrześcijaństwa? Chrześcijańskie zasady moralne w odczuciu społecznym konkurują dziś z dążeniami do moralności autonomicznej. Na tym tle chrześcijanin — jako człowiek i członek rodziny ludzkiej — nie powinien kierować się swoistym „alfabetem moralnym”, z którego składałby jakąś własną moralność, lecz na szerszej, bo opartej na wierze, wizji świata winien opierać całe swe życie i działalność.

Johannes Gründel nawiązuje w swym referacie do problematyki doświadczenia moralnego jako konstytutywnego elementu moralności normatywnej. Autor wysoko ocenia dorobek etyków polskich w tej kwestii, wśród których wymienia z nazwiska i omawia poglądy T. Kotarbińskiego, T. Czeżowskiego, T. Stycznia i H. Jurosa (por. rec. w Biuletynie 1974, Coll. Theol., nr I, 122—124) oraz M. Fritzhanda. Autor wyraża nadto przekonanie, że dążenie polskich etyków katolickich do zbudowania uniwersalnego systemu etycznego opartego na pierwotnych doświadczeniach moralnych wiąże się znakomicie z chrześcijańską wizją życia.

Pochodzenie norm moralnych zawsze zaprzętało umysły etyków. Ambrosius K. Ruf wykazuje, że na określonym etapie rozwoju myśli moralnej w Kościele zagubiono właściwe perspektywy wyjaśniania źródła norm moralnych i przyjęto obce dla myśli chrześcijańskiej zasady pozytywno-prawne,

rozbudowując „teorię prawa naturalnego” jako wyjaśnienie pochodzenia moralności. W tym właśnie momencie — zdaniem autora — rozeszły się drogi teologii i humanistyki. Moralność ma swe źródło w „rozumie wiary” (*Glaubensvernunft* — *ratio fide illuminata*) i odpowiada rozumnej naturze ludzkiej. Jej podstawą jest zatem „konstrukcja rozumu praktycznego”.

Szczególnej otwartości wymaga dziś dyskusja na temat pojęcia moralności. Rudolf Hofmann wyjaśnia fakt zależności tego pojęcia od sytuacji historyczno-kulturowej i sądzi, że nie nadszedł jeszcze czas definitywnego ustalania jego zakresu. Pojęcie moralności ma dla nas znaczenie funkcjonalne i pomaga wyjaśnić rzeczywistość człowieka i jego zdolność do podejmowania decyzji poprzez ukazanie faktów moralnych, elementów strukturalnych oraz perspektyw moralności.

Czy przesłanki religijne i humanistyczne upoważniają nas do rozwijania prognoz moralnych? Czy rozważania o moralności przyszłych pokoleń są możliwe i potrzebne? Tej problematyce poświęca swój artykuł Bernhard Stoeckle, wieńcząc dyskusję we Fryburgu akcentem futurystycznym.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

2. Drugi tom poglądowego podręcznika

Pierwszy tomik podręcznika przeznaczony przede wszystkim dla studium zaocznego napisany przez A. K. Rufa (por. rec. w biuletynie: *Coll. Theol.* 46, 1976, nr 3, 110—112) spotkał się na ogół z dobrym, a nawet u wielu bardzo ciepłym, przyjęciem. Drugi tom (*Grundkurs Moraltheologie II. Gewissen und Entscheidung*, Freiburg i. B., Verlag Herder, s. 168) zamyka całość teologii moralnej fundamentalnej.

Tom ten ma udzielić w zasadzie odpowiedzi na pytanie: *Co ja mam czynić, aby postępować dobrze?* i zajmuje się podmiotem działania. Przy tym uwaga autora skupia się na trzech podstawowych zagadnieniach. *Wolności jako źródła ludzkiego działania, sumienia i decyzji — czynu.*

W sposobie wykładu autor trzyma się przyjętego w pierwszym tomie schematu, zarówno gdy chodzi o formę ośmiu modeli myślowych, jak i ich układu w trakcie opracowania. Schemat problematyki jest w zamierzeniu autora jasny i zwarty. Dwa modele mają traktować o podmiocie postępowania moralnego jako tym, który podąża do celu i może działać w sposób wolny. Dalsze dwa mówią o tym, na czym polega moralne działanie, rozpatrywanie zarówno od strony wewnętrznej (zamiar), jak i zewnętrznej (wykonanie czynu). Następne dwa modele omawiają podstawę moralnego działania, tj. decyzję zasadniczą, której korzenie sięgają praszumienia (sumienie habitualne), oraz decyzję podejmowaną w konkretnej sytuacji w oparciu o sumienie aktualne orzekające o sytuacji konkretnej. Ostatnia para zajmuje się kierunkiem moralnego działania: grzechem, który jest odstępstwem od urzeczywistnienia siebie, oraz działaniem odpowiedzialnym, płynącym z miłości, w którym człowiek realizuje siebie.

Tak jasno zapowiedziany układ w przeprowadzeniu nasuwa pewną wątpliwość. Przyjęty schemat nie zawsze pozwala jednoznacznie rozmieścić problematykę, nie zapobiega też temu, że poszczególne zagadnienia na siebie zachodzą, co występuje chyba jeszcze wyraźniej niż w tomie pierwszym. Zresztą przyznać należy, że problematyka tego tomiku jest bardziej zróżnicowana i mniej podatna do rozmieszczenia jej w ramach, które zakładają całkiem nowe przeorganizowanie zagadnień.

Ambitna jednak próba opracowania podręcznika w sposób nowy i odpowiadający dzisiejszemu człowiekowi jest godna uznania. Stanowi ona wyjątkowo poważnego wysiłku oraz daje dobry początek i inspirację do dalszych udo-
skonań cały szereg szkiców graficznych — jeden z elementów poglądowo

ści — świadczy o pomysłowości autora w przedstawieniu poszczególnych zagadnień i rzeczywiście stanowi cenną pomoc dla studiujących i interesujących się problematyką teologicznomoralną. Należy przy tym podkreślić, że treści zaprezentowane w dziełku są przedstawione ze szczególną jasnością i w sposób bardzo zrozumiały. To wszystko znakomicie ułatwia uchwycenie istoty rzeczy. Wypowiedzi autora na ogół są przedstawione na poziomie najnowszych tendencji i badań w teologii moralnej.

Dobry zestaw literatury pomocniczej podaje wykaz najcenniejszych dzieł w języku niemieckim z zakresu teologii moralnej fundamentalnej, przy czym autor zaznaczył, które z nich są dostępne dla czytelnika nie posiadającego teologicznego przygotowania.

ks. Jan Pryszmont, Warszawa