

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 49/2, 81-98

1979

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNO-MORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. 1. O służbę życiu w miłości. — 2. Kościół i *mobilitas humana*. II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. A. Manaranche'a idea teologii moralnej. — 2. Wezwanie i odpowiedź. — 3. Uzasadnienie i proprium moralności chrześcijańskiej. — 4. Humor a chrześcijaństwo. — 5. Kształtowanie sumienia. — 6. Teoretyczne problemy etyki.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

1. O służbę życiu w miłości

(AAS 70, 1978, nr 2—6)

Istnieje głęboki, teologiczny i etyczny, związek między posłannictwem Maryi jako Matki Zbawiciela, a darem pokoju dla Kościoła i ludzkości. Refleksje na ten temat snuje Paweł VI w homilii na Dzień Pokoju, który zbiega się z liturgicznym świętem Macierzyństwa Maryi (1.I.78, *Raccolti dalla fede*, s. 89—94). W takim właśnie kontekście papież stawia pytanie o przyczynę takich zjawisk jak gwałt, terrorizm, agresja. Źródłem tych nieludzkich postaw jest właśnie umieszczenie człowieka w takim społeczeństwie i takim klimacie duchowym, gdzie zanikło poczucie wyższych wartości, szczególnie miłość rodzicielska i macierzyńska. Głęboko wryte w duszy ludzkiej poczucie sieroctwa, porzucenia, zanurzenia w anonimowym społeczeństwie, wywołuje spontaniczny bunt, agresję, chęć zemsty. Ta wroga postawa zwraca się nie tylko przeciwko bolesnej sytuacji, z której się zrodziła, lecz także przeciw całemu społeczeństwu, które wprowadzie oferuje dobrobyt i jakąś postać zadowolenia, ale zamyka drogę do wyższych ideałów, które nadają sens i wartość życiu.

Źródłem omawianych postaw jest więc „społeczeństwo zdesakralizowane, społeczeństwo bez duszy, społeczeństwo bez miłości” (s. 91). Ludzie zrodzeni w takim społeczeństwie, w takiej atmosferze duchowej, nie czują się kochani ani potrzebni. Stają się sami niezdolni do miłości, żądni raczej „mieć” niż „być”. Często są świadkami, a nierzadko ofiarami niesprawiedliwości popełnianych przez mocniejszych. „Czyż ci osieroceni, na dnie tego macoszego społeczeństwa, nie tęsknią być może do społeczności macierzyńskiej, a w końcu — do religijnego macierzyństwa Powszechnej Matki, — do macierzyństwa Maryi?” Maryja jest królową i matką pokoju (s. 92). „Cały Kościół powinien, jak Ona i za jej przykładem przeżywać zawsze, coraz intensywniej, swoje własne, powszechne macierzyństwo wobec całej rodziny ludzkiej, obecnie tak odczuwającej, bo zdesakralizowanej” (s. 93). „Maryi zamierzamy poświęcić sprawę pokoju na całym świecie” (s. 93).

Podobnie problemy rolnictwa i wyżywienia (przemówienie do kongresu FAO, 18 XI 1977, *Nous sommes particulièrement*, s. 95—97) uchodzące na ogół za kwestie techniczne, posiadają swój głęboki wymiar etyczny. Praca na tym froncie jest prawdziwą służbą dla ludzkości (s. 97).

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

Etyczny charakter służby życiu ludzkiemu ukazuje się jeszcze wyraźniej na terenie powołania rodzicielskiego. Niektóre fragmenty przemówienia do specjalistów położnictwa i ginekologii (19 XI 1977, *Nous remercions*, s. 97—100) zasługują na dosłowne przytoczenie. Przedmiotem kongresu wspomnianych specjalistów był związek zachodzący między stroną somatyczną i psychiczną, oraz wpływ życia psychicznego i uczuciowego rodziców na fizyczne i psychiczne życie dziecka. Ukazano szereg faktów naświetlających jedność psychosomatyczną osoby ludzkiej, na tle której wykrywa się fakt istnienia elementu duchowego: inteligencji i wolności (s. 98). Człowieka nie można podzielić, trzeba go przyjąć jako jedność, uformowaną przez najwyższy czynnik twórczy to jest ducha.

„Także wasza wiedza zawodowa — mówi papież — nie może abstrahować od przeżyć religijnych i moralnych, które w stopniu mniejszym lub większym zachodzą *de facto* w osobie ludzkiej. Należy wysoko oceniać znaczenie, jakie mogą posiadać kryteria moralne i przekonania religijne małżonków zarówno dla panowania nad uczuciem, jak i wzajemnego wyrażania uczuć; (to samo znaczenie ma) rozwój lub oziębienie miłości, istnienie lub zanik uczuć, troski i nadzieje, — wszystkie treści, które mogą być modyfikowane, pobudzone, lub powściągane przez wysiłek ducha. Podkreślenie z naciskiem konieczność panowania nad sobą i opanowania stanów uczuciowych, aby zagwarantować przekazywanie życia w spotkaniu miłości, w poszanowaniu godności każdego z małżonków i w harmonii ich woli, zapewniając w ten sposób warunki lepszego rozwoju psychologicznego i somatycznego dziecka” (s. 98—99).

„Należy przeto pochwalić waszą troskę o poinformowanie przyszłych rodziców na temat doniosłości, jaką posiada rozumne pokierowanie życiem płciowym, jak też na temat ryzyka, jakie wnosi wszelki gwałt zadany narządom rodzinnym (*faculté générative*) przez stosowanie medykamentów nie służących leczeniu niedomagań, lecz przeznaczonych do tamowania normalnych funkcji płciowych. Jest dla nas wielką satysfakcją stwierdzić, że genetyka psychosomatyczna podbudowuje i potwierdza normę etyczną, ujawniając z wzrastającym wciąż niepokojem niebezpieczeństwa tkwiące w stosowaniu środków przeciw poczęciowych. W przeciwieństwie (do antykoncepcji), pragnąc podnieść u rodziców świadomość obowiązku spełniania zadań rodzicielskich w sposób odpowiedzialny, Kościół popiera — jak to już mówiliśmy przy innych okazjach — wszelki postęp, jaki może się dokonać przez wasze badania, aby ułatwić także (odpowiedzialne) spełnianie rodzicielstwa; tak, że raduje się właśnie z waszych wysiłków w kierunku zagwarantowania poczęciu człowieka warunków bardziej sprzyjających rozwojowi somatycznemu i psychicznemu dziecka” (s. 99).

„Dążycie, jak to jest waszym obowiązkiem, do zwalczania wszelkiego anormalnego cierpienia związanego z ciążą i macierzyństwem, pod warunkiem oczywiście, by działało się to bez ryzyka i nie zmniejszając wagi uczuć miłości, które inspirują macierzyństwo przyjęte w duchu ofiary, zdolne do wyrażenia najgłębszego stosunku istniejącego pomiędzy matką a jej dzieckiem. Nie możecie przy tym nigdy zapomnieć, że wasz zawód jest służbą ludzkiemu życiu, każdemu życiu, od momentu jego poczęcia. Deformacje organiczne, jeśli to nieszczęście już ma miejsce, nie mogą pozbawić żadnej istoty ludzkiej jej godności ani niezbywalnego prawa do istnienia... Dlatego lekarz katolicki, świadomy tych wymagań, nie będzie skłonny do podejmowania eksperymentów z ludzkim zarodkiem czy płodem, choćby dla postępu nauki, nawet jeśli los tej istoty (ludzkiej) był — czy to z przyczyn naturalnych, czy z powodu przestępczego czynu człowieka — z góry przesądzony, zanim może być wydana na świat. Nadto nie może (lekarz), wydawszy ujemną diagnozę, ulegać naciskom, choćby pozornie bardzo zasługującym na szacunek, jak na przykład rodziców, którzy chcieliby uciec się do jego wiedzy, aby uniknąć tego (życiowego) doświadczenia — wydania na świat dziecka poważnie nienormalnego” (s. 99).

„Spoczywa na was wielka odpowiedzialność! Wbrew wszelkim pokusom, które usiłują narzucać się waszemu pięknemu powołaniu, którego jedynym celem jest ochranianie życia i wspomaganie jego rozwoju, podejmujcie wysiłki, aby okazywać co dzień wyraźniej, że ten cel może być osiągnięty jedynie wtedy, gdy się postawi na pierwszym planie znaczenie duchowych wartości” (s. 99—100).

Położenie akcentu na wartościach duchowych znamionuje także przemówienie do członków komisji „Iustitia et Pax” (9 XII 1977, *Nous sommes très heureux*, s. 119—121). Wskazując na liczne aktualne zmiany w stosunkach światowych, papież głosi: „Chrześcijanie nie powinni się zatrzymywać w dążeniach do ustanowienia bardziej sprawiedliwego porządku ekonomicznego, lecz wyczuwając potrzebę nowych relacji między jednostkami i narodami, powinni pokazać, że takie nowe stosunki mogą zostać zbudowane jedynie na nowej hierarchii wartości, a ostatecznie na prymacie tego, co duchowe (*la primauté du spirituel*)” (s. 120—121).

Do powyższej zasady nawiązuje także orędzie na dzień poświęcony środkiem społecznej informacji (23.IV.78, *Costituisce un appuntamento*, s. 341—345). Papież omawia tym razem rolę i zadania odbiorców programów nadawanych przez wspomniane środki informacji. Człowiek jako osoba i jako odbicie Boga jest powołany do dialogu. Nie może więc pozostać biernym i bezkrytycznym konsumentem podawanych treści; musi umieć odpowiadać, reagować, zabierać głos, wyrażać swoje zdanie. W tym celu musi spełnić trzy warunki, względnie, inaczej mówiąc, osiągnąć potrójną zdolność: rozumieć, wybierać, osądzać. Musi rozumieć przede wszystkim język dzisiejszych programów, aby dosięgnąć rzeczywistej prawdy podawanych treści. Musi następnie umieć wybierać, co będzie miało znaczenie także dla samych twórców programów. Wybór jest zarazem selekcją, poparciem programów wartościowych a skazaniem na niepowodzenie, nawet ekonomiczne, twórców programów niegodnych człowieka. Aby wybierać, trzeba umieć osądzać; aby zaś umieć osądzać, trzeba zdawać sobie sprawę z całej złożoności i wieloznaczności dzisiejszego świata kultury. Trzeba mieć oczy otwarte i dostrzegać czujnie wszystkie wartości, które wchodzą w grę, jako przedmiot lub podstawa osądu. Ta potrójna zdolność cechująca odbiorcę, stanowi o jego dojrzałości i odpowiedzialności. Wychowanie do tego rodzaju dojrzałości jest przede wszystkim zadaniem rodziny (s. 342—343).

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

2. Kościół i „mobilitas humana” (AAS 70, 1978, 357—378)

Pod datą 28 maja 1978 r. ukazał się dość ważny dokument Papieskiej Komisji Duszpasterstwa Wędrowców i Turystów. Jest to list okrężny skierowany do wszystkich konferencji episkopatów lokalnych, zatytułowany: *Kościół i zjawisko ruchu ludności*, a zaczynający się od słów *Nella sua sollecitudine*. Paweł VI zatwierdził dokument i zarządził jego opublikowanie dnia 4 maja 1978 r.

Wiele treści tego dokumentu interesuje także teologa moralistę. Pastoralny charakter listu okrężnego odpowiada profilowi *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*: oba teksty ujmują misję Kościoła zarówno w wymiarze dogmatyczno-eschatologicznym, jak historyczno-egzystencjalnym. Świadomość najgłębszych przesłanek teologii Kościoła oraz uwrażliwienie na tempo i kierunek zmian zachodzących na powierzchni rozpedzonego globu ziemskiego, współdziałają zgodnie w kierunku sformułowania aktualnych zadań pastoralnych ludu Bożego. Czytelnik znajduje tu coś znacznie więcej niż czysto praktyczną instrukcję: wnioski sięgają samej istoty zbawczej misji Kościoła, a konsekwentnie dotyczą sedna powołania chrześcijańskiego.

Dokument składa się z trzech części, w których znajdują kolejno omówienie: samo zjawisko ruchu ludności i kryjące się w nim implikacje pastoralne, zasady, w świetle których Kościół formuje swoją postawę wobec omawianego zjawiska, oraz konkretne postanowienia i postulaty. W niniejszym omówieniu zostaną przytoczone głównie te myśli, które rzutują na moralny profil chrześcijańskiego powołania.

Obowiązkiem chrześcijanina jest poznawać świat i zmiany w nim zachodzące, tym bardziej, że wszystkie ważniejsze procesy nabrały dziś wymiarów globalnych. „Nie jest już możliwe pozostać obojętnym wobec przenikania się ras, cywilizacji, kultur, ideologii. Świat stał się mały, granice upadają, przestrzeń zmierzono, odległości uległy skróceniu, reperkusje życiowych wydarzeń dają się odczuć w najdalszych rejonach: wszyscy żyjemy w jednej jedynej osadzie” (s. 360).

Zmiany nie mają charakteru wyłącznie ilościowego: zmienia się styl życia, myślenia, ocen. „Poczuć tymczasowości skłania do przedkładania tego, co nowe, odsuwając w cień trwałość hierarchii wartości”. Grozi więc relatywizm, wykorzenienie, izolacja, anonimowość (nr 6, s. 361). Jednak sama płynność świata nie może być uważana za przeciwniczkę wiary; owszem, Kościół może ją uczynić narzędziem ewangelizacji (nr 7, s. 361). Wiary nie można dziś pojmować jako czegoś, co się dziedziczy, przechowuje, ochrania; przeciwnie, jest ona czymś, co należy pogłębiać, rozwijać, rozpowszechniać. Chrześcijanin jest obowiązany do osobistego sprawdzenia wiary w tym kontekście, który jakże często jest już właściwie diasporą (nr 7, s. 361).

Rozwój jest wewnętrznym prawem życia Kościoła, który w ten sposób zawsze na nowo przeżywa misterium swego Założyciela: misterium życia i śmierci, stale umierając w swych ograniczonych kształtach, aby rodzić się na nowo, pełniej, bogaciej, bardziej uniwersalnie, czyli bardziej po katolicku. Oto kapitalny skrót tej historii Kościoła: „Kiedys, aby przyłączyć do siebie świat pogański, Kościół świadomie rzekł się fizjonomii żydowskiej; aby wyjść naprzeciw ludom barbarzyńskim, pozbył się piętna zaczerpniętego z mentalności rzymskiej; teraz zaś, aby być zdolnym do służby całej ludzkości, usiłuje przyswoić sobie wszystkie kultury” (nr 8, s. 362).

W każdym kontekście historycznym podstawowym zadaniem Kościoła jest głoszenie Dobrej Nowiny i spełnianie misji uświęcającej, zachowując zawsze duchowy wymiar swego posłannictwa (nr 9, s. 363). Najpilniejszym zadaniem wewnętrznym jest dziś zacieśnienie więzów między wiarą a życiem, kształtowanie życia w duchu Paschy, a więc jako przejście do Ojca (nr 10, s. 363), odczytywanie pełnej treści swego powołania, aby umieć stawić czoło każdej nowej sytuacji, oceniając zarazem ukryte w niej możliwości zbawcze (nr 11, s. 363). Technie profetyczne Kościoła prowadzi przede wszystkim ku wyzwoleniu człowieka z grzechu, ku nawróceniu: życie jest powrotem do Boga (nr 12, s. 363). Na tym tle szczególnego znaczenia nabiera ruch ekumeniczny, dialog z niechrześcijanami, pogłębianie braterstwa narodów, duchowe spotkanie z wszelkimi kulturami i autentycznymi wartościami wszystkich religii (nr 12—13, s. 363—364).

Kościół nie ma zamiaru dostosowywać się do zasad świata, ale jako solidarny z ludzkością chce służyć Bogu, służąc wszystkim ludziom, chce znaleźć język dostosowany do ich społeczno-duchowej sytuacji, nie tracąc niczego z istotnej zawartości wiary (nr 15, s. 365). Stwierdzenie solidarności z ludzkością prowadzi do bardzo dalekich konsekwencji. Kościół nie stoi z boku, lecz w centrum, aby ożywiać całe życie społeczne. Między innymi polega to na budowaniu pokoju według zasad wyjaśnionych przez Jana XXIII w *Pacem in terris* oraz na wychowywaniu ludzi, aby byli zdolni żyć w relacjach osobowych według tych zasad, które właśnie stanowią podwalnie pokoju (nr 16, s. 365).

Dzieło zbawienia prowadzi do wyzwolenia całego człowieka. W konsekwencji głoszenie Ewangelii jest tym samym proklamowaniem fundamental-

nych praw człowieka. W tym przedmiocie Kościół skupia się głównie na podkreśleniu godności osoby ludzkiej jako zasady wykluczającej wszelką dyskryminację. Z tej podstawowej zasady wynikają szczegółowe prawa człowieka, rozumiane jako prawa istotne, powszechne i niepozbywalne. Z punktu widzenia ruchu ludności dokument wylicza owe prawa w następującej kolejności: prawo do swobodnego pobytu w własnym kraju, do posiadania ojczyzny, do poruszania się w granicach czy poza granicami kraju, do osiedlenia się z uzasadnionych powodów, do współżycia z rodziną, do dysponowania środkami koniecznymi do życia, do zachowania i rozwijania własnego dziedzictwa narodowego, kulturalnego, językowego, do wyznawania publicznie własnej religii, do tego, aby być szanowanym i traktowanym odpowiednio do swej godności osoby — w każdej okoliczności (nr 17, s. 366—367). Sformułowane wyżej prawa przysługują nie tylko jednostkom, lecz także grupom, zbiorowościom, mniejszościom, oczywiście z uwzględnieniem nierozdzielności praw i obowiązków (nr 18, s. 367).

W liście określonym stawia się bardzo wysokie wymagania pod adresem całej aktywności pastoralnej Kościoła. Mocno zaakcentowano potrzebę całościowej wizji dobra wspólnego, rozwijania powszechnego braterstwa chrześcijan; postuluje się odejście od mentalności statycznej, stworzenie ponadterytorialnych i ponadgeograficznych form współpracy między Kościołami lokalnymi, rozwijanie szeroko pojętej gościnności i otwartości. Duszpasterstwo ma być jakby bez granic, gotowe objąć wszystkich ludzi (nr 19—27, s. 367—371).

W tym wszystkim Kościół nie przestaje być sobą, lecz właśnie potwierdza swoją tożsamość i spełnia właściwe sobie powołanie (nr 28, s. 371). Cały Lud Boży jako lud kapłański ma się stać świadomym fermentem w środku świata. Laicy mają tu szczególny teren do działania (nr 29—30, s. 372—373).

Pomijamy tu szereg postanowień i postulatów o charakterze prawno-organizacyjnym (nr 31—40, s. 374—378). Patrząc całościowo należy stwierdzić, że jest to dokument teologiczny i pastoralny zarazem, o wyraźnym profilu egzystencjalnym, zarówno w tym, co dotyczy sposobu widzenia świata, jak sposobu ujmowania misji Kościoła. W przeciwieństwie do niepokoju i hałaśliwości dzisiejszej cywilizacji, obecność Kościoła ma charakter służby cichej, jednoczącej, schylonej pokornie ku fundamentom wewnętrznego ładu ludzkości.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. A. Manaranche'a idea teologii moralnej

Manaranche nie wymaga rekomendacji. Był parokrotnie tłumaczony na język polski: *Chrystus naszych dni*, Warszawa 1971; *Droga wolności*, Warszawa 1973; *Bóg żywy i rzeczywisty*, Warszawa 1974; *Niektóre współczesne „teologie polityczne”*, Chrześcijanin w świecie 1(1972)15—22. Przed paru laty głośnie echo znalazła jego obszerna praca *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne*, Paris 1969. Niedawno ukazała się nowa publikacja tego płodnego autora, trzynasta już książka, *L'esprit de la Loi*, Paris 1977, s. 253, która raz jeszcze, po dociekaniach nad chrześcijańską etyką społeczną, prezentuje przemyslenia francuskiego jezuitę w zakresie teologii moralnej.

Manaranche nie jest jednak moralistą *stricto sensu* ani klasycznym teologiem akademickim. Polski wydawca jego książek, IW PAX, poprawnie informuje, że specjalnością Manaranche'a jest teologia i socjologia w ogóle. W obiegowym nazewnictwie zwrot taki oznacza popularyzatora wiedzy teologicznej. Zapewne sam autor poczytnych prac nie protestowałby przeciwko określeniu go podobnym mianem. Etykieta popularyzatora w niczym

nie obniża rangi piszącego, pod warunkiem wszakże, iż ten gatunek pisarstwa nakłada nie mniejsze rygory myślowe niż praca ściśle naukowa. Niemniej wydaje się, że *Manaranche* nie mieści się całkowicie we wspomnianej kategorii. Jest przede wszystkim autorem twórczym, który wypowiada się zarówno w formach ogólnie dostępnych, jak i wymagających znacznej kultury teologicznej. Sygnalizowany tom *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne* nie należy nawet do łatwych w odbiorze. Podobnie inna z jego książek *L'existence chrétienne* (Paris 1973, s. 320), z pogranicza teologii dogmatycznej i moralnej, oprócz przygotowania teologicznego żąda od czytelnika niezłej orientacji w dziedzinie współczesnej filozofii. Do tego szeregu wpisuje się również recenzowana tu praca *L'esprit de la Loi*.

Jej podtytuł *Morale fondamentale* w żadnym razie nie oznacza zapowiedzi pierwszego tomu podręcznika dla studentów seminariów duchownych. *Manaranche* nie podaje w niej kompletnego wykładu zagadnień wchodzących zwykłe w skład traktatu *de principiis*. Próbuje natomiast odczytać chrześcijańskie orędzie o życiu ludzkim z pozycji człowieka usytuowanego w zachodnim kręgu kulturowym i społecznym, zdominowanym przez właściwe sobie dziś wielorakie tendencje myślowe i praktyczne. Ten prosty w istocie zamysł znalazł w książce interesującą konkretyzację, głównie dzięki temu, że *Manaranche* socjolog zrezygnował z prezentowania faktografii i statystyki zdarzeń na rzecz interpretacji ich sensu, a jako teolog zdołał wydobyć niezbędne znaczenia historii biblijnej bez pośrednictwa krępujących w tym względzie późniejszych konstrukcji rozumowych, które niezbyt szczęśliwie inspirowały autorów dziewiętnastowiecznych sum teologii moralnej. Tą drogą, zbliżając do siebie dążenia współczesnego świata i zbawczą ekonomię Boga uwydatnił posłannictwo tej ostatniej w poszukiwaniu sensu dla życia ludzkiego w dniu dzisiejszym.

Książka składa się z czterech części. Część pierwsza spełnia funkcję informacji o przemianach, jakim współcześnie podlega fakt moralny. Jest zatem próbą nakreślenia głównych linii dzisiejszego obrazu moralności. Przy tym, zgodnie z zamysłem autorskim, istotne są tu wyróżniki zachowań, cechy świadomości moralnej, oryginalne skale wartości, bardziej niż statystyczne zestawienia faktów, które stanowią ledwie materiał do interpretacji filozofa czy teologa.

Część druga *Le fondement de la morale*, zasadnicza i jednocześnie najobszerniejsza, podejmuje dyskusowaną od kilku lat kwestię specyfiki propozycji chrześcijańskiej ideału życia ludzkiego. *Manaranche* omawia w niej zagadnienie związków wiary z działaniem oraz stosunku mądrości Bożej do mądrości człowieka w tym, co dotyczy wartości moralnych. Podstawowy trzon tych zastanowień skupia się wokół biblijnej idei Mądrości i prawa Przymierza.

Wyeksponowanie prawa w epoce, która odwraca się zarówno od zakazu jak i paternalistycznego miłosierdzia, wiedzie do zgłębienia w części trzeciej, *L'esprit des lois*, dwóch zapytań: w jaki sposób Bóży dar prawa współbrzmie z miłością? Czy przebaczenie w zbawczym rozumieniu tego terminu może rzeczywiście zrodzić więź przyjaźni między Bogiem a człowiekiem?

Część ostatnia, *La pratique de la morale*, poświęcona jest odniesieniom zasady etycznej do sytuacji, problemowi wolności w podejmowaniu decyzji, niebezpieczeństwu ideologizacji myśli moralnej.

Ten ogólnikowy przegląd treści nie ujawnia jeszcze, rzecz zrozumiała, zalet książki *Manaranche*'a. Wyjściowe zapytania autora nie wybiegają w zasadzie poza zainteresowania ogólnie znane i wielokrotnie powtarzane. Nie to jednak decyduje o znaczeniu dzieła, że stawia określone pytania, choć i ta sprawa nie jest obojętna, lecz przede wszystkim odpowiedzi, jakie wnosi się po postawieniu pytań. W tym względzie wydaje się, że *Manaranche* zasługuje na bliższe zainteresowanie.

Idąc tokiem jego rozumowania na pierwszym miejscu odnotowujemy,

jako wartą uwagi, myśl o charakterze przemian w sferze zachowań moralnych. Manaranche przywiązuje do niej spore znaczenie. Świadczy o tym nawet materialny fakt, że myśl tę rozwija na czterdziestu stronach książki (s. 11—51). W ogóle profil tomu w niemałej mierze uzależniony jest od stwierdzeń pierwszej części. Jej podstawowa obserwacja sprowadza się do uwydatnienia przesunięć wrażliwości moralnej z płaszczyzny życia prywatnego na publiczne, z indywidualnego na społeczne lub — według trudno przetłumaczalnego zwrotu Manaranche'a — *du conjugal au politique*. Manaranche słusznie unika globalnego oceniania współczesnej sytuacji moralnej w porównaniu z sytuacją epok wcześniejszych. Tym bardziej, że jednoznaczna ocena *in plus* lub *in minus* byłaby zbyt schematyczna, a zatem i odległa od stanu rzeczywistego. Zabiega natomiast o uchwycenie mocnych i słabych linii dzisiejszej moralności, nie pretendując bynajmniej do uogólnień w proponowanych wnioskach. To co stwierdza w badanym przedmiocie odnosi się do życia moralnego w krajach Zachodu, głównie we Francji. Godzi się dostrzec w tym oznakę roztropności i rzetelnego poszukiwania prawdy, a także inspirację do czynienia podobnych zastanowień na własnym, rodzimym terenie, być może pod wieloma względami podobnym, ale i niewątpliwie różnym od tamtego. W każdym razie uderza znamienna rozbieżność postaw moralnych zasygnalizowanych w tej partii książki: z jednej strony bezwzględny rygoryzm w żądaniach sprawiedliwości społecznej, z drugiej — krańcowy liberalizm w przedsięwzięciach indywidualnych, osobistych.

Dodatkową wartością tych refleksji jest ich podkład historyczny, który ukazuje powiązania przemian dokonujących się współcześnie z uwarunkowaniami kulturowymi i społecznymi europejskiej przeszłości, także ich wpływ na formowanie się myśli moralnej, dawniejszej i dzisiejszej.

W części drugiej, istotnej pod względem teologicznym (s. 53—156), dominuje wzorowa inspiracja biblijna, godna podkreślenia umiejętność całościowego spojrzenia na historię Przymierza i wyczuwania w niej zdarzeń zasadniczych dla poznania ideału życia ludzkiego. Nietrudno domyślić się, że dzięki temu zastanowienia Manaranche'a skupiają się wokół ludu Boga i jego miejsca w ekonomii zbawienia. Niemniej i w tym przypadku Manaranche zdołał wydobyć się spod presji obiegowych, uproszczonych schematów, które zwykle przesłaniają oryginalność faktów zbawczych. Tytułem przykładu zaznaczymy, że autor interesująco pokazuje egzystencjalny sens trzech typów ludzi należących do struktury ludu Bożego i nadających właściwy kierunek jego pielgrzymowaniu: mędrców, proroków i kapłanów. Funkcje spełniane przez nich, zbiegające się w Chrystusie jako w punkcie szczytowym powinny, zdaniem Manaranche'a, znaleźć się w ośrodku refleksji moralnej i wycisnąć na niej swe znamię. Każda z nich ma właściwe dla siebie odniesienie do prawa Bożego i niepodobna, by w zastanowieniach teologicznomoralnych miało zabraknąć takich odniesień. Wszelkie inne potraktowanie zagadnień etycznych z pozycji założeń chrześcijańskich wybiegałoby poza strukturę życia ludu zbawienia. W tym kontekście strony książki dotyczące prawa, zwłaszcza rozdziały *Jésus et la Loi* (s. 97—131) oraz *Paul et la Loi* (s. 131—143), wypadają uznać za bardzo cenne. Godzi się również zauważyć, że wspomniane biblijne tło rozumowań Manaranche'a ułatwia ciekawie i nade wszystko rzeczowe spojrzenie na poruszaną dziś często kwestię relacji chrześcijańskiego wymiaru istnienia człowieka do wymiaru ludzkiego (s. 147—156).

W części trzeciej *L'esprit de la morale* (s. 167—182), znacznie krótszej od poprzedniej, Manaranche próbuje przezwyciężyć oznaki manicheizmu widocznego w niefortunnych dualizmach lęku i miłości, prawa i łaski, kodeksu moralnego i wezwania, które silnie naznaczyły ongiś mentalność chrześcijańską i dziś jeszcze przenikają niejedne karty traktatów teologicznomoralnych. Ponownie autor zapewnia sobie sukces dzięki wprowadzeniu do obu rozdziałów tej części (*La crainte dans l'amour* i *L'amitié née du pardon*) niezawodnych kategorii biblijnych. Nie oferuje czytelnikowi treści złudnych, nie ukrywa,

że miłość jest postawą trudną, domagającą się poświęcenia i ofiary, ale zarazem nie szczędzi wysiłku, by ukazać jej autentyczne kształty wartości związanej z ekonomią zbawienia.

Przegląd rozdziałów czwartej, ostatniej części sprawia zrazu wrażenie traktatu najbliższej związanej z tradycyjnym wykładem podręcznikowym kwestii *de actibus humanis*. *De facto* przedmiot ich znacznie różni się od tamtego. Przede wszystkim *Manaranche* oferuje dobrą teologię czynu, następnie zajmuje uwagę w przeważającym stopniu problemami, jakie zgłasza realizacja norm moralnych. Program ten rozwija w trzech etapach: sens działania, jego możliwość i codzienne pokusy w działaniu. Czytelnik wiele skorzysta, jeśli przestudiuje odnośne strony (s. 183—242) bacząc na przewodni symbol czynu — spożywanie, zaczerpnięty ponownie z Biblii i zaprezentowany w całej swej głębi dialektycznej i rozwoju poprzez historię świętą z uwydatnieniem obu jego kontrastowych postaci: spożywania zakazanego owocu w Edenie i posiłku eucharystycznego. Treści jednego i drugiego wzbogacone o szczegóły z dziejów Izraela oraz Chrystusowe zapowiedzi Eucharystii znakomicie podbudowują dociekania nad teologiczną wymową działania chrześcijańskiego. W tych ramach *Manaranche* szuka rozwiązań dla znanych dylematów: prawa i sumienia, normy i sytuacji, intencji i działania zewnętrznego.

Dość trudno jest zdobyć się na precyzyjne określenie gatunku książki. Jest to z pewnością teologia moralna fundamentalna, ale nie — co zaznaczyliśmy wyżej — podręcznikowe, podstawowe ujęcie tego działu. Nie sposób nazwać ją metodologią teologii moralnej. Niemniej obie ewentualności do pewnego stopnia wchodzi w grę. Chyba będzie się najbliższym prawdy, jeśli dostrzeże się w niej próbę problemowego spojrzenia na ideę teologii moralnej z propozycją własnego pokazania tej idei oraz sprawdzenia jej na przykładzie niektórych kluczowych zagadnień wchodzących w skład teologii moralnej fundamentalnej. Ideą tą jest prawo Boże, a więc koncepcja wręcz zaskakująca w dobie, kiedy szereg innych koncepcji, nie negując prawa, usiłowało wcześniej jego siłę przestronić względnie złagodzić. *Manaranche* wybrał drogę mniej popularną, ale nie cofnął się na pozycję reprezentowane przez dawniejszych autorów. Zgodnie z posłannictwem teologa „zaryzykował” napisanie teologii moralnej, w której słowo teologia uzyskało pełne prawo obywatelstwa. Nie należy zapewne zbyt wiele podkreślać, że nie jest to dzieło idealne. Jednak wobec wspomnianej wartości wypada na nią właśnie skierować myśl czytelnika bardziej niż na punkty dyskusyjne, które w niczym nie rzutują na ogólny, bardzo pozytywny wydźwięk książki.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź

2. Wezwanie i odpowiedź

Rozwój i nowe zdobycze teologii moralnej jako dyscypliny nie znalazły niestety dotychczas swego odbicia w syntezach podręcznikowych. Nie można twierdzić, że minęła już era podręczników teologicznomoralnych, że stały się one niemożliwe, albo, że ich napisanie jest niemożliwe. Redakcja podręcznika nie jest z pewnością łatwa, ale nie oznacza to tym samym, że jest niemożliwa. Era podręczników teologicznych również nie minęła. Wystarczy zajrzeć do dyscyplin pozateologicznych, by przekonać się, że chlubią się one niejednokrotnie dobrymi podręcznikami.

Jakkolwiek by było, faktem jest, że teologia moralna nie posiada zadowalającej syntezy podręcznikowej. Podręczniki, które zostały napisane przed soborem straciły już na swojej aktualności. To samo można powiedzieć o podręcznikach wydanych po soborze, ale napisanych w duchu przedsoborowym np. *Theologia moralis* A. van Kola (Herder, Barcinone 1968). Wiele syntez podręcznikowych zostało rozpoczętych i jeszcze nie sfinalizowanych

np. *Powołanie chrześcijańskie*, t. I, Opole 1976; M. Vidal, *L'atteggiamento morale*, t. I: *Morale fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1976; E. Chiavacci, *Teologia morale*, t. I: *Morale generale*, Cittadella Editrice, Assisi 1977.

Zupełnie odrębny przypadek stanowi włoska synteza teologicznomoralna nosząca ogólny tytuł *Corso di teologia morale* (Edizioni Dehoniane, Bologna 1971—1976), która nie ma jednak charakteru organicznego i nie rości sobie pretensji do miana podręcznika.

W tej sytuacji warto odnotować ukazanie się podręcznika Anzelmą Günthöra OSB, zatytułowanego *Chiamata e risposta* t. 1—3, (Edizioni Paoline, Roma 1974—76). Autor, długoletni i cieszący się uznaniem studentów, profesor Papieskiego Ateneum św. Anzelmą w Rzymie zawarł w nim swoje bogate doświadczenie dydaktyczne i pastoralne. Książkę, napisaną na wyraźne życzenie wydawnictwa, przeznaczył przede wszystkim dla studentów teologii i duszpasterzy.

Günthör w swojej pracy badawczej i wydawniczej zajmował się głównie problematyką prawa i sumienia oraz etyką protestancką. Te zagadnienia znalazły też najlepsze opracowanie w jego podręczniku. Znana jest jego książka *Legge e decisione personale* (Ed. Paoline, Roma 1970) omawiająca problematykę etyki sytuacyjnej.

Ideą centralną omawianego podręcznika jest soborowa idea powołania chrześcijańskiego. Moralność chrześcijańska ujęta jest w kategoriach dialogu z Bogiem: Bóg wzywa, człowiek odpowiada.

Całość zagadnień teologicznomoralnych dzieli autor tradycyjnie na teologię moralną ogólną i szczegółową. W problematyce szczegółowej z kolei wyróżnia dwa działy: relacja chrześcijanina do Boga i relacja do bliźniego. Ten podział, którego podstawę stanowi miłość Boga i bliźniego, nie jest nowy i podobnie jak inne podziały nie jest pozbawiony braków; podstawowym jest przede wszystkim za mało ukazany charakter sakramentalny moralności chrześcijańskiej. Brak ten jednak zostaje złagodzony przez akcent położony na charakter religijny moralności chrześcijańskiej przez podkreślenie w niej szczególnej roli cnót teologalnych i cnoty religijności. Autor czyni to celowo przeciw przesadnemu horyzontalizmowi i antropocentryzmowi, zaznaczając, że ukierunkowanie na Boga jest rzeczą fundamentalną w życiu chrześcijańskim.

W teologii moralnej ogólnej po zagadnieniach wprowadzających, dotyczących natury, zadań i historii teologii moralnej, Günthör przechodzi do pierwszej części, którą określa: *Bóg, który wzywa*. W tej części omawia najpierw na bazie Pisma św. istotę powołania chrześcijańskiego, a następnie specyfikuje to powołanie przez wezwanie zawarte w prawie i sumieniu. Godne podkreślenia jest omówienie podstaw biblijnych i ujęcia protestanckiego obu zagadnień. W problematyce sumienia dużo miejsca poświęca autor etyce sytuacyjnej dając dobry i jasny przegląd kierunków i problemów związanych z zagadnieniem stosunku prawa moralnego do sumienia w działaniu moralnym.

W części drugiej zatytułowanej *Człowiek wezwany* Günthör omawia tradycyjne zagadnienia związane z rolą poznania i wolności woli w akcie moralnym. Uwarunkowania fizyczne i psychiczne życia moralnego stanowią uzupełnienie poprzedniego zagadnienia. W tej części znajduje się również miejsce na omówienie cnoty i grzechu w charakterystycznym dla autora profilu biblijno-ekumenicznym. W zagadnieniu grzechu Günthör dobrze ukazuje złość grzechu na różnych płaszczyznach życia ludzkiego: religijnej, zbawczej, indywidualnej, eklezjalnej, społecznej. W podziale teologicznym grzechów, zgodnie z nowymi tendencjami personalistycznymi, ukazuje rolę podmiotu działającego w określeniu ciężkości grzechów. Przedstawia również i ocenia nowe tendencje podziałów grzechu.

Problematyka stosunku chrześcijanina do Boga zawarta w drugim tomie złożona jest z następujących zagadnień: cnoty teologalne, cnota religijności

wraz z jej podstawowymi formami i cnota nawrócenia. Wstęp do tych zagadnień stanowi prezentacja problematyki ateizmu, sekularyzacji i teorii śmierci Boga. Ta problematyka aktualna, nie spotykana w podręcznikach, włączona zostaje do zagadnień tradycyjnemu omawianych w syntezach teologicznomoralnych. Autor wnosi jednak i do tych ostatnich nowe elementy. Jego wykład jest pozytywny, pozbawiony kazuistyki i ubogacony o treści teologii protestanckiej. Bardzo szeroko i trafnie przedstawiona jest problematyka nawrócenia chrześcijańskiego.

Trzeci tom znajduje się całkowicie na linii żądania, jakie sobór stawia pod adresem teologii moralnej, by była bardziej niż dotychczas społeczna (KDK 30). Łączy się to z faktem coraz większej roli wspólnoty w życiu chrześcijańskim, która nie tylko stanowi jego element, ale obejmuje całe działanie jednostki.

Na początku autor w dobrym studium biblijno-teologicznym przedstawia dwie podstawowe zasady, które powinny ożywiać nasz stosunek do bliźniego, miłość i sprawiedliwość. W oparciu o nie przechodzi do refleksji nad podstawowymi strukturami życia społecznego, tj. solidarnością i pomocniczością. Zasady te znajdują zastosowanie w omówieniu podstawowych wspólnot, jakimi są rodzina, państwo i Kościół, które zamyka część bardziej syntetyczną tomu.

W części analitycznej omawia kolejno obowiązki chrześcijanina wobec dóbr nadprzyrodzonych, duchowych, fizycznych bliźniego oraz na odcinku życia seksualnego i ekonomiczno-społecznego. Wśród obowiązków dotyczących zbawienia bliźniego na uwagę zasługuje problematyka apostołstwa i misji w świetle najnowszych dokumentów Kościoła.

Tradycyjna problematyka piątego przykazania dotycząca ochrony zdrowia i życia zostaje ubogaconą o głębokie rozważania biblijne oraz o niektóre problemy współczesne np. zanieczyszczenie środowiska, narkotyki, przeszczepy.

Z zagadnień życia seksualnego wyróżnić trzeba szerokie omówienie problematyki zawartej w *Humanae vitae*, łącznie z przedstawieniem dyskusji, która rozwinęła się wokół encykliki. Uwagi praktyczne autora dotyczące życia małżeńskiego nacechowane są wolą zachowania nauki Kościoła, wielką miłością człowieka i roztropnością duszpasterską.

Wśród zagadnień ekonomiczno-społecznych na czoło wysuwają się problemy rozwoju gospodarczego, pracy i przeznaczenia dóbr materialnych dla wszystkich ludzi.

Podręcznik Günthöra nie stanowi z pewnością wydarzenia rewelacyjnego w dziedzinie teologii moralnej, jakim swego czasu był np. podręcznik B. Häringa. Jego wartość polega przede wszystkim na tym, że upowszechnia idee i wytyczne już znane, a które nie znalazły dotychczas pełnej realizacji. Nie znalazły jej również w sposób zadowalający w podręczniku Günthöra, choć niewątpliwie zostały czytelnikowi przybliżone.

Podręcznik w swoim kształcie potwierdza tezę, że trudno jest napisać syntezę organiczną opartą na jednej centralnej idei. Günthörowi to zadanie udało się spełnić jedynie w teologii moralnej ogólnej. W tomie drugim idea ta coraz bardziej zanika, choć stosunkowo łatwo było ją podtrzymać ze względu na problematykę dotyczącą relacji człowieka do Boga. W trzecim natomiast tomie jest niemalże niedostrzegalna.

Chiamata e risposta potwierdza również obawę, że dzisiaj ze względu na bogactwo i złożoność problemów teologicznomoralnych niezwykle trudno jest napisać podręcznik jednemu autorowi. Obok dobrze opracowanych zagadnień w podręczniku Günthöra istnieją inne, których treść i sposób przedstawienia nie budzą zadowolenia np. cnoty teologiczne, sprawiedliwość, kultura, struktury społeczne.

Günthör pisząc podręcznik postawił sobie trzy zadania, które sobór stawia zresztą naukom teologicznym: dać podstawy biblijne, przejąć i rozwinąć myśl soborową, omówić zagadnienia w perspektywie ekumenicznej. Wszy-

stkie te zadania udało się autorowi w dużej mierze zrealizować. Każde zagadnienie poprzedzone jest bogatą treścią biblijną, która w porównaniu z innymi podręcznikami stanowi cechę charakterystyczną podręcznika Günthöra.

Każdy dział zawiera też najnowszą problematykę moralną, którą autor stara się rozważać nie tylko w oparciu o cytaty soboru, ale przede wszystkim w jego duchu.

Aspekt ekumeniczny stanowi drugą — po aspekcie biblijnym — cechę charakterystyczną *Chiamata e risposta*. Autor nie tylko w części wstępnej daje krótki przegląd etyki prawosławnej i protestanckiej, ale gdy idzie o tę ostatnią czyni to zawsze w ważniejszych zagadnieniach szczegółowych. Ten aspekt ekumeniczny jest niewątpliwie nowością w porównaniu do dotychczasowych podręczników.

Günthör wykazuje w swoim podręczniku niezwykle zdolność łączenia tego co nowe z tym co stare, tego co czasowe z tym co trwałe, nieprzemijające w teologii moralnej. Z zasady otwarty na nowości pozostaje jednak stale wobec nich krytyczny. Między wierszami wyczuwa się teologa, który kieruje się roztropnością duszpasterską, a nie gonitwą za poklaskiem i uznaniem. Z tego względu jego dzieło ma szczególną wartość dla studentów teologii i duszpasterzy.

ks. Jerzy Troska, Poznań

3. Uzasadnienie i *proprium* moralności chrześcijańskiej

Obecne dyskusje i poszukiwania właściwego modelu teologii moralnej zmuszają do ponownego podjęcia szeregu problemów oraz do stawiania niektórych z nich w wyostrojonej formie. Niewątpliwie do takich, a może przede wszystkim, należy zagadnienie specyfiki etyki chrześcijańskiej. Znaczenie tego zagadnienia polega na tym, że od jego rozwiązania w dużej mierze zależy i sama koncepcja teologii moralnej. Kwestię *proprium* i uzasadnienia chrześcijańskiego działania moralnego wzięł jako temat swoich rozważań teolog moralista z Innsbrucka, profesor Hans Rotter w dziełku *Christliches Handeln. Begründung und Eigenart* (Graz-Wien-Köln 1977, Styria Verlag, s. 180).

Problem specyfiki chrześcijańskiej moralności był, zdaniem autora, zawsze podstawowym w dziejach chrześcijaństwa. Zawsze bowiem istnieje konieczność weryfikowania odniesienia wiary chrześcijańskiej i życia chrześcijańskiego i nie można bezmyślnie przejmować tradycji, gdyż grozi to niebezpieczeństwem absolutyzacji historycznie przypadkowych rzeczy i zagubienia istotnych. W dobie współczesnej problem ten nabrał szczególnej wagi i to z rozmaitych powodów m.in. takich, jak pluralizm i wszechstronna konfrontacja, zakwestionowanie wielu dotąd przyjętych ustaleń w teologii moralnej, dialog ekumeniczny itp.

Pierwszy z czterech rozdziałów tomiku zawiera szkic historyczny problemu. Autor wychodzi od charakterystyki etosu biblijnego, zwłaszcza nowotestamentalnego, którego specyfikę widzi przede wszystkim w rysem chrystocentrycznym i eschatologicznym. Stosunek wiary i etyki, czy też stopień teologizacji nauki moralności, to aspekt głównie naświetlany w tym zarysie. Kończą go uwagi o celniejszych dzisiejszych opiniach z zakresu omawianej problematyki.

W następnym rozdziale autor stawia i rozwija swoją zasadniczą tezę. Podstawę moralności chrześcijańskiej i zarazem czynnik decydujący o jej *proprium* widzi on w wierze. Tylko prawdy objawione mogą zapewnić odpowiedź na zasadnicze pytanie o cel i sens życia ludzkiego. Jedynie bowiem ustalenie celu najwyższego, a jest nim obcowanie z Bogiem, może stanowić fundament dla właściwego imperatywu moralnego, który byłby zdolny kierować życiem ludzkim, dla określenia szczegółowych powinności i wartościowania postępowania ludzkiego. Postępowanie to winno znaleźć swój wyraz ostatecznie w od-

powiedzi ludzkiego „ja” wobec absolutnego „Ty” Boga, co ma prowadzić do urzeczywistnienia zbawienia. Warunkiem tego jest konsekwentne ustawienie siebie ku Chrystusowi, a zatem i naśladowanie Jego, które przyniesie rozwiązanie problemu własnego krzyża. Oczywiście, ustawienie w ten sposób zagadnienia nie jest możliwe bez odwołania się do dogmatyki; jest to konieczne, by wyzwolić teologię moralną spod niewłaściwych wpływów, zwłaszcza tych, jakie w czasach nowożytnych wywierała na nią etyka filozoficzna i prawo.

W dalszym ciągu rozważań ukazuje Rotter konsekwencje przyjętych założeń dla ujmowania podstawowych kategorii (*Grundbegriffe*) z teologii moralnej, jak miłość, nastawienie eschatyczne, stosunek do świata i porządku natury, wola Boża, intencja i sumienie, sprawiedliwość, wina i przebaczenie.

Wreszcie ostatni rozdział stanowi próbę zastosowania określonego proprium etyki chrześcijańskiej moralności na przykładzie kilku zagadnień z zakresu teologii moralnej szczegółowej, a mianowicie: życia i śmierci (samobójstwo, eutanazja, spędzenie płodu), seksualności i własności.

W swoim dziełku profesor austriacki podjął podstawowy problem dzisiejszej teologii moralnej, ukazał też jego wagę i zasadnicze linie właściwego ustawienia. Jego propozycja, zwłaszcza jako biblijna i teologiczna, jest w zasadzie przedstawiona w sposób przekonujący. Wychodzi on od najprostszych, żeby nie powiedzieć elementarnych stwierdzeń, ale wydaje się, że jest to rzecz konieczna, zwłaszcza gdy uprzytomnimy sobie, jak w przeszłości daleko od nich się odeszło. Stąd w poszukiwaniach właściwej drogi dobrze jest wskazać na należyty kierunek, by móc je dalej owocnie pogłębiać i doskonalić. Wydaje się, że wywody Rottera spełniają swoją rolę, mimo pewnej szkiecowości ujęcia oraz pewnych może zbyt pospiesznych uogólnień czy twierdzeń w uproszczonej formie.

Książka moralisty z Innsbrucka orientuje też do pewnego stopnia o aktualnych tendencjach i stanie dyskusji w poruszanej problematyce, zaznając również z przyjętymi ustaleniami. Bogaty aparat naukowy w przypisach, umieszczony na końcowych stronach książki nie działa przytłaczająco, dając równocześnie możliwość pogłębienia tematyki. Temu celowi też służy, jako cenne uzupełnienie, bibliograficzny zestaw najnowszych ważniejszych pozycji literatury przedmiotu w językach zachodnich, głównie jednak w niemieckim. Przystępny styl, jasność wykładu czynią dziełko przydatne nie tylko dla specjalistów, lecz, i może przede wszystkim, dla szerszego kręgu zainteresowanych problematyką teologii moralnej oraz jej odnowy i — oczywiście — dla studentów.

ks. Jan Prysztmont, Warszawa

4. Humor a chrześcijaństwo

Nawet tak, wydawałoby się, niepoważny temat jak humor staje się od czasu do czasu przedmiotem opracowań naukowych. Z niedawno temu opublikowanych wypada wymienić rozprawę habilitacyjną W. Lauera, *Humor als Ethos. Eine moralpsychologische Untersuchung* (Bern 1974, s. 387), którą zrecenzował ks. H. Weryński w „Homo Dei” 44(1975) 317—319. Inną jest książka Cz. Matusewicza pt. *Humor, dowcip, wychowanie. Analiza psychospołeczna* (Warszawa 1976, s. 222). Z jej pięciu rozdziałów można się dość dokładnie dowiedzieć, czym humor różni się od śmiechu, komizmu i dowcipu; jak się przejawia w agresywności i lekkości człowieka; jakie są jego funkcje społeczne i jak się go wykorzystuje w wychowaniu i nauczaniu. Wywody autora są na ogół przekonujące. Wykazuje on w nich dobrą znajomość literatury przedmiotu i powołuje się na ciekawe wyniki własnych i cudzych doświadczeń.

W książce tej jednak znalazła się wtrącona na ss. 15 i 16 „ciekawostka”, która u chrześcijanina budzi zdziwienie i w znacznym stopniu podkopuje zaufanie do autora. Ciekawostką tą ma być najpierw to, że „teologowie traktowali śmiech jako zjawisko grzeszne lub prowadzące do grzechu”. Jako dowód na to autor przytoczył w nawiasie imię „Jana Chryzostoma Złotoustego”, nie zdając sobie widocznie sprawy z tego, że „Chryzostom” jest tym samym co „Złotousty”. Następnie powołał się na stwierdzenie R. E. Ingersolla, że „śmiech był zawsze traktowany przez teologów jako zbrodnia”, i dodał za A. M. Ludovici, iż „w Nowym Testamencie nie spotykamy żartów, a śmiech jest traktowany jako wyraz pogardy, a nie radości”. Wreszcie za francuskim pisarzem Lammenais (prawdopodobnie chodziło o F. R. Lamennais) zauważył, że wprost nie można sobie wyobrazić kiedykolwiek śmiejącego się Chrystusa.

Wprawdzie Cz. Matusewicz ograniczył się w zasadzie do przytoczenia cudzych poglądów, ale z kontekstu wydaje się wynikać, że z nimi się solidaryzuje. Szkoda więc, że sprawy nie potraktował krytycznie i nie zapoznał się choćby z niektórymi publikacjami, ukazującymi właściwy stosunek chrześcijaństwa do humoru i takich jego przejawów, jak śmiech czy dowcip.

Wystarczyłoby np. przeczytać artykuł P. Mroczkowskiego G.K. Chesterton a zagadnienie humoru w kulturze katolickiej (Zeszyty Naukowe KUL 2, 1959, nr 1, 49—63), by się przekonać, że humor znajduje miejsce w katolicyzmie. Łączy się z nim także szczerzy śmiech, który nie sprzeciwia się pietyzmowi względem świętości, lecz dziwnie się z nim godzi, a nawet oczyszcza go z niewłaściwych przejawów. Śmiech wspomaga też znacznie pokorę, gdyż według wymagań etyki chrześcijańskiej jego przedmiotem powinny być przede wszystkim osobiste niedoskonałości poszczególnego człowieka. Bardzo ciekawe również jest spostrzeżenie autora, że z kultury katolickiej przebija zawsze pewien element humoru. Można się o tym przekonać oglądając niektóre obrazy i rzeźby religijne, a także zapoznając się z wybitniejszymi osobistościami katolicyzmu. Do tych ostatnich zaliczył autor zwłaszcza Chesterton a, zaznaczając, że jest skłonny nazwać go katolickim Voltairem, który umiejętnie wykorzystał humor w walce z wadami ludzkimi.

Podobnym „humorystą” w wydaniu katolickim był także holenderski biskup W. Bekkers. Jak bowiem wynika z artykułu J. Bluyssena *Christlicher Humor* („Theologisch-praktische Quartalschrift” 118, 1970, 218—222), biskup ten był zawsze pełen humoru. Często wybuchał serdecznym śmiechem, rozładowując w ten sposób napięte sytuacje i umilając swojemu otoczeniu pracę wymagającą dużego wysiłku. Jeszcze w większym stopniu człowiekiem z poczuciem humoru był dobry papież Jan XXIII. Specjalny artykuł na ten temat napisał N. Schiffers (*L'humour de Jean XXIII*, Concilium, nr 95, 1974, 113—119).

Co do samego Chrystusa, to już anonimowy wschodni mnich z pierwszych wieków zauważył, że Ewangelie nie przypisują Mu tylko śmiechu nie licującego z Jego godnością Zbawiciela świata. Jest natomiast wprost niemożliwe, aby nie uśmiechał się On do dzieci, które polecił dopuścić do siebie (*Plac i śmiech*, tłum. Z. Cierniakowa, Gość Niedzielny 55, 1978, nr 8, 8). Takich okoliczności było z pewnością o wiele więcej. I tak np. na weselu w Kanie Galilejskiej Chrystus na pewno nie siedział sztywno za stołem, ale rozmawiał wesoło z innymi, żartował i śmiał się.

W związku z powyższym znamienne jest, że niewiele lat później św. Paweł przebywając w celi więziennej za niestosowne uznał tylko niedorzeczne gadanie i nieprzyzwoite żarty (Ef 5,4), a nie wszelką wesołość czy humor. Dlatego zachęcał chrześcijan, aby się zawsze radowali w Panu (Flp 4,4).

Z satysfakcją można powiedzieć, że chrześcijanie po dziś dzień są świadomi tego obowiązku. Przekonać się o tym można czytając m.in. dobrze napisaną książeczkę ks. A. Deekena, *Gdy przychodzi starość* (tłum. M. Figarski, Kraków 1977, s. 159). Pisząc bowiem o starości będącej rzeczywistością

cią, która nastraja raczej do powagi lub nawet pewnego smutku, autor z naciskiem podkreśla: „Chrystus chce, żebyśmy byli Jego radosnymi wyznawcami, nie ponurakami jakimiś, którzy obnoszą się ze swoimi problemami i kłopotami” (s. 71). A nieco dalej: „Bóg chce mieć z nas radosnych chrześcijan. Jest to jedno z zasadniczych wrażeń, jakie odnosimy z częstego czytania Nowego Testamentu” (s. 83).

Podobny postulat wysunął J. Leclercq, zaznaczając w artykule *Poczucie humoru* (Gość Niedzielny 42, 1973, nr 22, 8 i nr 23, 3), że powinno się to poczucie pielęgnować i rozwijać zwłaszcza w odniesieniu do tego wszystkiego, co jest mało ważne i niezgodne z pokorą chrześcijańską. Usposobienie takie może też oddać znaczne usługi w głoszeniu Dobrej Nowiny Chrystusowej. Chodzi po prostu o to, że praca apostołska staje się skuteczniejsza, gdy jest radosna i nacechowana humorem.

Można tu jeszcze sięgnąć do artykułu B. Świtalskiego CSSR *Doskonałość a żarty w świetle poglądów Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu* (Homo Dei 7, 1938, 492—497), który ukazuje jak najściślej zgodność poczucia humoru z tak wzniosłą sprawą jak doskonałość nadprzyrodzona. Za ks. J. Dajczakiem zaś trzeba zaznaczyć, że humor jako radosny nastrój wywiera pozytywny wpływ na wszelkie wychowanie człowieka (*Humor w wychowaniu*, Homo Dei 19, 1950, 558—561). Idąc jeszcze dalej wypada za św. Tomaszem z Akwinu zapewnić, że śmiech będzie towarzyszył nawet zbawionym w niebie (*Quodlibet* 11, q. 6, a. un., ad 1).

To wszystko jest jak najbardziej zrozumiałe. Chrześcijaństwo bowiem wyznaje starą prawdę, którą m. in. przypomniał K. Libelt (1807—1875), znany przedstawiciel polskiej filozofii narodowej, że społeczna natura człowieka wymaga, aby łączył się on z innymi i doznawał z tego powodu szczególnej radości i przyjemności, a także zaznawał odpowiedniego odprężenia. Mieścić się w tym oczywiście muszą zarówno humor, jak i śmiech, dowcip i zabawa (*Towarzystwa i towarzyskość*, w: *Pisma o oświacie i wychowaniu*, Warszawa 1971, 137—159).

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia sprawa św. Jana Chryzostoma. Powołując się na niego jako przedstawiciela teologów uważających śmiech za grzech Matusewicz nie wskazał niestety na jakiś konkretny jego tekst czy dzieło. Być może, że m. in. wchodzi tu w grę homilia na Nowy Rok (w: *Homilie i kazania wybrane*, tłum. ks. W. Kania, Warszawa 1971, 182—194), w której Chryzostom surowo potępił „nocne uroczystości szatańskie”, nieprzyzwoite mowy, tańce i komedie. Byłoby jednak błędem dopatrywać się w tym uznania za grzech wszelkiej wesołości i śmiechu. W tej samej bowiem homilii Chryzostom stwierdził, że „weselić się i radować można na chwałę Bożą”, a także dzięki okazywaniu prawdziwej radości zasługiwać sobie na wieczną nagrodę w niebie.

Przy tej okazji warto również zwrócić uwagę na znamieny fakt, że jakby w nawiązaniu do starożytnego adagium *ridere est hominis* teologia wyodrębniła nawet specjalną cnotę eutrapelii, której zadaniem jest właśnie kierowanie zabawą i wesołością człowieka. Nieumiarkowane zaś śmianie się uznana ona tylko za grzech lekki. Za grzech ciężki skłonna jest ona je uznać wyłącznie wtedy, gdy się narusza w nim poważnie miłość lub sprawiedliwość (por. *S. th.* 2—2, q. 168, a. 3 św. Tomasza z Akwinu).

Jeśli się to wszystko weźmie pod uwagę, łatwo jest dojść do wniosku, że przytoczona przez Cz. Matusewicza „ciekawostka” jest niepoważnym podejściem do sprawy. Przypisany bowiem przez niego teologom wrogi stosunek do humoru i śmiechu nie ma podstaw w tekstach.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków

5. Kształtowanie sumienia „Concilium” 13(1977) nr 12

Mniej więcej w połowie XIX wieku zaszły daleko idące zmiany w umysłowości narodów Europy, Ameryki Północnej oraz w pewnym stopniu także Ameryki Łacińskiej. Chrześcijaństwo, które poprzednio wywierało decydujący wpływ na świadomość moralną mieszkańców tych rejonów świata, a nadto niektórych krajów Afryki i Azji, najczęściej w ścisłym zespoleniu z instytucją państwa i rodziny, spotkało się z nowymi systemami wartości. Powstałe na ich gruncie instytucje wychowawcze nie podjęły już tradycyjnych zasad wychowawczych, a niekiedy ustosunkowywały się nawet do nich krytycznie, jeśli nie wręcz nieprzyjaźnie. W wyniku nowej sytuacji wyłoniły się napięcia ideowe w łonie samego chrześcijaństwa.

Napięcia pogłębiają się w naszych czasach. Jesteśmy świadkami i sprawcami przemian kulturowych i cywilizacyjnych gwałtowniejszych niż przed stu laty. Ostrzej niż dawniej daje o sobie znać konflikt między przemianą świadomości moralnej, spowodowaną żywiolową industrializacją i jej wpływem na życie społeczne, a trudnością dostosowania się jednostek i społeczeństw do nowej sytuacji. Zdawać by się mogło, że konflikt ten dotyka przede wszystkim ludność krajów rozwijających się, zwanych do niedawna Trzecim Światem. Okazuje się jednak, że w krajach o dużych tradycjach przemysłowych i cywilizacyjnych, ukształtowanych w klimacie kultury chrześcijańskiej, napięcia nie tylko nie słabną, ale występują ze szczególną dotkliwością.

Omawiany zeszyt „Concilium” poświęcony jest właśnie problemom wychowania moralnego w nowej sytuacji. Redaktorzy zeszytu F. Böckle i J. Pohier, a zarazem autorzy artykułu wstępnego *Hat die christliche Wissensbildung etwas unterscheidend Christliches?* (s. 615—617) podnoszą kilka ważnych problemów. Czy istnieje jakieś znanie, które by wyróżniało chrześcijańskie wychowanie moralne spośród innych profili wychowawczych? Czy przemiany w sposobach wartościowania i brak uznania dla tradycyjnych wartości stojących u podstaw chrześcijańskiej pedagogiki moralnej oznaczają upadek chrześcijańskiej koncepcji wychowania w ogóle? Czy w obliczu nowej sytuacji Kościół może przyjąć nowe systemy wartości, powstałe poza jego zasięgiem i zaakceptować oparte na nich instytucje wychowawcze? Jakie byłyby teologiczne konsekwencje tej akceptacji?

Pytania te mają fundamentalne znaczenie dla moralności chrześcijańskiej. Jeśli system moralny jest zbudowany na pewnej hierarchii wartości, to zmiana aksjologii oznacza zmianę systemu. Wadliwe rozwiązanie problemu wartości chrześcijańskich niosłoby ze sobą daleko idące skutki. Chrześcijańska moralność opiera się na ewangelicznej hierarchii wartości. Aprobata obcych systemów wartości, nie odpowiadających tradycyjnym wyobrażeniom moralnym, mogłaby pozbawić chrześcijaństwo tej ewangelicznej bezkompromisowości, która w przeszłości uchroniła je od wszelkiego koniunkturalizmu. Popadnięcie zaś w drugą skrajność, polegającą na przesadnym podkreśleniu autonomii chrześcijańskiego ideału moralnego w stosunku do innych wzorców etycznych, mogłoby się przyczynić do izolacji chrześcijaństwa i utraty kontaktu ze współczesnością. Nie jest to zatem problem wyłącznie kościelny, teologiczny czy duszpasterski, ale dotyczy także socjologii, psychologii, filozofii, a nade wszystko etyki. W omawianym zeszycie „Concilium” poruszono zaledwie niektóre zagadnienia z tak szeroko zakrojonej problematyki, koncentrując uwagę przede wszystkim na sprawach metodologicznych.

Trzy artykuły: Antoona Vergote'a *Gott unser Vater* (s. 618—623), Norberta Rigali'ego *Christus und die sittlichen Normen* (s. 624—629), oraz Pierre-Thomasa Camelota *Gott: Ein Geist, der Leben macht* (s. 629—633) poświęcono problematyce psychologiczno-wychowawczej. Jednym z problemów tych artykułów jest określenie stosunku ideału wychowawczego do przyjemności jako celu głównego ludzkiego dążenia. Zastanawiano się w nich,

co znaczy, że Bóg „sprawia przyjemność” poprzez objawienie się w Jezusie Chrystusie i ożywienie wierzących w Duchu św. Chrześcijańskie wychowanie moralne winno wychodzić z tajemnicy Trójcy św. i czerpać z niej inspirację jak również opierać na niej motywy działania. Charakter trynitarny jest zatem — jak podkreślono — jednym ze znamion istotnych wychowania chrześcijańskiego.

Helmut J u r o s, polski moralista z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, w artykule *Gewissensbildung und Ethik. Methodologische Anmerkungen* (s. 638—643) zwraca uwagę na pilną konieczność budowania chrześcijańskiej etyki w oparciu o właściwą koncepcję sumienia i o właściwe usytuowanie tej koncepcji w strukturze etyki. Starożytność chrześcijańska upatrywała istotę chrześcijańskiej etyki w schemacie trzech cnót boskich. Ujęcie to nie wytrzymało jednak próby czasu, okazało się bowiem, że chrześcijanie nie mają monopolu na wiarę, nadzieję i miłość. Swoistym znamię etyki chrześcijańskiej w myśl propozycji H. J u r o s a jest sposób wychowania sumienia. Przeżycie bowiem i przyswojenie wartości moralnych dokonuje się jak wiadomo w sumieniu. Przez pośrednictwo sumienia stają się one motywem działania. Przy analizie zjawiska sumienia nie zawsze przykłada się jednakże należyta uwagę do czynników obiektywnych, zewnętrznych, do faktów i zjawisk kształtujących sumienie, bezpośrednio nie związanych z intencjami osoby działającej. Koncepcja etyki, którą podejmuje i metodologicznie wyjaśnia H. J u r o s, pragnie wyciągnąć pełniejsze niż dotychczas konsekwencje z wpływu wartości i faktów obiektywnych na wewnętrzny, podmiotowy świat wartości. Ukazuje on także konsekwencje pedagogiczne takiego ujęcia. H. J u r o s należy do grona polskich etyków pracujących nad koncepcją „etyki uniwersalnej”, która mogłaby się rozwijać niezależnie od orientacji ideologicznej. Ich propozycje, wyrażone w fachowych wydawnictwach w Polsce i za granicą przyjmowane są z uwagą przez szerokie kręgi opinii teologicznej.

Dalsze artykuły traktują o trudnościach realizacji chrześcijańskiej koncepcji wychowania moralnego. Rozważania te mają szersze znaczenie, gdyż trudności i niepowodzenia wychowawcze w podobny sposób dotyczą różne systemy wychowawcze. Wychowywać do wolności czy też do posłuszeństwa — to problem artykułu Alfonsa A u e r a *Das Christentum vor dem Dilemma: Freiheit zur Autonomie oder Freiheit zum Gehorsam?* (s. 643—647); konflikt praw jednostkowych i społecznych omawia Henri de Lavalette w artykule *Persönliche Entfaltung und Aufbau der Welt* (s. 648—651). Jacques P o h i e r w artykule *Auf dem Berg predigen oder mit den Huren speisen?* (s. 652—656), posługując się antynomią wziętą z Ewangelii (wzniosłość zasad moralnych wyrażonych w Kazaniu na Górze czy zasiadanie do wspólnego stołu z nierządnicami) pragnie ukazać bezkompromisowość chrześcijańskich wymagań moralnych.

Charakter uzupełniający mają artykuły Rolanda M u r p h y ' e g o *Die Bildung des sittlichen Gewissens nach Alten Testament* (s. 634—638), Johanesa N e u m a n n a *Rechte und Pflichten der kirchlichen Gesellschaft* (s. 657—664), Miguela B e n z o *Die sittliche Bildung in Spanien zwischen 1939—1975* (s. 664—669) oraz omówienie zeszytu „The Journal of Philosophy” z 25 października 1973 r., poświęconego amerykańskiemu systemowi wychowania moralnego. Omówienia dokonał Kevin R y a n w artykule *Sittliche Bildung: die amerikanische Szene* (s. 660—676).

W omawianym zeszycie „Concilium” poruszono niektóre zagadnienia z dziedziny konfrontacji chrześcijańskich zasad wychowawczych z pozachrześcijańskimi wzorcami pedagogicznymi na tle problemu sumienia. Wskazano na potrzebę nieustannego odkrywania znaczenia Ewangelii dla kształtowania postaw moralnych w świecie podlegającym żywiołowym przemianom. Na pewnym wycinku jest to komentarz do dokumentów ostatnich papieży, nawołujących do kształtowania życia społecznego według zasad chrześcijańskich.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

6. Teoretyczne problemy etyki „Etyka” nr 15

W numerze pisma, zgodnie z wieloletnią tradycją, znajdują się materiały — artykuły, polemiki, recenzje oraz sprawozdania — dotyczące teoretycznych i praktycznych problemów etyki. Są to materiały dość różnorodne, na ogół ujmowane z pozycji marksistowskich tradycji naukowych. W niniejszej recenzji — ze względu na niemożność poruszenia wszystkich spraw — wypadnie zwrócić uwagę tylko na niektóre problemy o charakterze bardziej teoretycznym, choć nie pozbawione ważnych reperkusji praktycznych.

Zeszyt składa się z następujących artykułów: P. Buczkowski, *Marksovska kategoria uczonego burżuazyjnego* (s. 7—30), I. Curyło, *Teodycea — naturodycea — historiodycea* (s. 31—54), A. Delorme, A. Podgórecki, *Socjotechnika a wartości. Uwagi metodologiczne* (s. 55—61), J. Hołowka, *O pojęciu i wartości zdrowia* (s. 63—75), R. Tokarczyk, *Relacje moralności i prawa w doktrynie Lona L. Fullera* (s. 77—112), W. Tyburski, *Pozytywiści polscy o przedmiocie etyki* (s. 113—125), Z. Ziemiński, *Założenia faktyczne wypowiedzi normatywnych* (s. 127—141), R. M. Hare, *Sprawiedliwość i równość* (s. 143—161), K. Szwarzman, *Problemy wartości w socjologii Talcotta Parsonsa* (s. 163—177), A. I. Titarenko, *Analiza struktury feudalnej i burżuazyjnej świadomości moralnej* (s. 179—197). Dział polemik przynosi ożywioną dyskusję między Z. Ziembą i L. Nowakiem na temat marksistowskiej aksjologii. Oto niektóre zagadnienia poruszone w omawianym numerze.

I. Curyło uważa, że teodyceę niesłusznie kojarzy się tylko z tradycją religijną. W nawiązaniu do dawniejszych nurtów filozoficznych, poczynając od Platona, autorka pragnie ukazać i wyodrębnić nie związane z *sacrum*, wręcz laickie, treści teodycei, nie biorąc pod uwagę faktu, iż sam termin „teodycea”, jakkolwiek pochodzi z późniejszego (Leibniz), zakłada problematykę religijną. Między innymi wśród problemów teodycei umieszcza rozważania na temat zła, jego genezy i znaczenia na tle — jak to określa — całościowej wizji świata.

Artykuł J. Hołowki jest wkładem do coraz bardziej aktualnych dyskusji etyczno-medycznych, zapoczątkowanych u nas jeszcze w XIX wieku przez Władysława Biegańskiego. Nowe techniki medyczne, osiągnięcia naukowo-badawcze w dziedzinie ochrony zdrowia otwierają przed ludzkością nowe perspektywy; w związku z ich stosowaniem występuje jednak wiele trudności natury etycznej. Nie ustalono podstawowych pojęć jak np. istota życia ludzkiego, pierwiastek duchowy i materialny w życiu ludzkim i cały szereg innych. Do tych pojęć należy też zdrowie. Autor przeprowadza aksjologiczną analizę pojęcia zdrowia w korelacji do innych wartości. Są to niezwykle doniosłe zagadnienia; ich rozwiązanie może wpłynąć nie tylko na kierunki badań naukowych, ale i na decyzje praktyczne. Znany jest fakt słabości medycyny, która przejawia się nie tylko w bezradności lekarzy wobec wielu współczesnych chorób, lecz także w niemożności zapewnienia szerokim kręgom społecznym właściwych czy choćby wystarczających warunków zdrowotnych. Nawet najbogatsze społeczeństwa nie mogą zapewnić dostatecznych środków finansowych dla wszystkich dziedzin mających związek ze zdrowotnością. Na tym tle autor omawia niektóre definicje zdrowia ludzkiego, poszukując podstaw metodologicznych dla definicji optymalnej. Wychodzi przy tym z tzw. koncepcji zdrowia idealnego ustalonej przez Światową Organizację Zdrowia.

Z. Ziemiński daje w swym artykule wyraz przekonaniu, że wypowiedzi pytajne są szczególnym rodzajem wypowiedzi normatywnych. Ich analiza ma — jak sądzi — ułatwić wyodrębnienie założeń faktycznych norm ustanowionych przez „racjonalnego normodawcę”.

Wiadomo, że od koncepcji sprawiedliwości w danym systemie ideowym zależy rozwiązanie najistotniejszych kwestii społecznych, ekonomicznych, poli-

tycznych. R. M. Hare sądzi, że wiele trudności w dzisiejszym świecie ma m.in. swoje źródło w braku pełnego opracowania teoretycznego samej zasady sprawiedliwości. Propozycja jego jest na tle dzisiejszej panoramy ideowej dość niezwykła. Nie nawiązuje do żadnego współczesnego nurtu ideowego, lecz do zasad utilitarystycznych, tak ostro krytykowanych jeszcze w XIX wieku. Zastrzeżenia dotyczą jednak — jego zdaniem — tylko utilitaryzmu „klasycznego”, w dawnej wersji (J. S. Mill, J. Bentham, u nas — A. Świętochowski). W metodologicznie oczyszczonej i pogłębionej wersji może się on przyczynić do poprawnego formułowania problemów zasadniczych, jakim jest chociażby problem sprawiedliwości oraz do racjonalnego ułożenia współzycia społecznego.

Etyka burżuazyjna na tle historycznego rozwoju świadomości moralnej jest przedmiotem krytyki P. Buczkowskiego i A. I. Titarenki. Esencjalistyczna koncepcja etyki burżuazyjnej, która powstała jako konieczność historyczna dla zastąpienia ekonomii klasycznej kapitalizmu, jest — zdaniem B. Buczkowskiego — niewystarczająca. Między ekonomią klasyczną a etyką esencjalistyczną znajdował się jeszcze człon pośredni — ekonomia „wulgarna”. Jej nazwa pochodzi stąd, że tłumaczyła tylko powierzchownie zjawiska kapitalizmu i służyła obronie interesów klasy kapitalistycznej w wyższych stadiach rozwoju systemu. A. I. Titarenko natomiast zestawia ze sobą dwa historyczne typy świadomości — feudalną i burżuazyjną. Odpowiednio do typów świadomości wyodrębnia też dwie „struktury świadomości moralnej”. Zestawia następnie treść tych struktur historycznych z założeniami formalnymi (logiczno-pojęciowymi). Opowiada się za historycznym pojmowaniem świadomości moralnej, a przeciwko istnieniu „moralności jako takiej”, oderwanej od kontekstu społecznego, obiektywnej. Swoje badania pojmuje jako przyczynek do dyskusji na temat moralności socjalistycznej.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań