

**Jerzy Bajda, Alojzy Marcol, Edward  
Kaczyński, Tadeusz Sikorski,  
Zbigniew Teinert, Jan Pryszmont**

---

**Biuletyn teologicznomoralny**

---

Collectanea Theologica 51/2, 95-111

---

1981

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Spotkanie Jana Pawła II z Polską. II. SPRAWOZDANIA. 1. Teoria sądów etycznych. Kongres Societas Ethica. — 2. Trwałe elementy teologii moralnej św. Tomasza. Symposium w setną rocznicę encykliki *Aeterni Patris*. III. Z NOWYCH PUBLIKACJI. 1. Teologia małżeństwa i rodziny. — 2. W obronie dyskryminowanych. „Concilium” 15(1979) nr. 12 \*.

### I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

#### Spotkanie Jana Pawła II z Polską

(AAS 71, 1979, nr 10)

Przemówienia i homilie Jana Pawła II wygłoszone z okazji polskiej pielgrzymki trwającej od 2 do 10.VI.1979 r., wypełniają niemal 200 stron AAS. Trudno byłoby — nawet nie ma potrzeby — streszczać lub omawiać szczegółowo ten bogaty materiał, znany już szerokim rzeszom rodaków. Na tym miejscu wystarczy zwrócić uwagę na kilka charakterystycznych cech tych historycznych — w swym znaczeniu — wypowiedzi papieża-Polaka.

Na pierwsze miejsce wybija się aspekt spotkania. Była to istotna cecha całego tego wydarzenia: było to spotkanie papieża z Polską, jak się dokonuje spotkanie człowieka z człowiekiem. Było to także spotkanie człowieka z narodem i narodu z Chrystusem — za pośrednictwem tego żywego, osobowego znaku, którym jest papież. A także spotkanie narodu z samym sobą: naród spojrział sobie niejako w twarz — odbitą w zwierciadle Kościoła. Każde z tych spotkań było tak głęboko osobowe i osobiste, jak to spotkanie Syna z Matką: „Przyszedłem do Ciebie, Pani Jasnogórska” (Jasna Góra, 6.VI., *Zanim stąd odejdę*, s. 832).

Ów charakter spotkania przebija z każdego przemówienia i homilii. Wszystkie te wystąpienia zamieniały się w dialog: papież mówił kazania wraz z ludem. Było to autentyczne i wzruszające przeżycie wspólnoty Kościoła jako Ludu Bożego. Powtarzało się to od pierwszego wystąpienia w Warszawie aż do ostatnich słów pożegnalnych w Krakowie. Już w pierwszych zdaniach wypowiedzianych na Placu Zwycięstwa zawiera się zwrot: „Razem z Wami pragnę...” (2.VI, *Umitowani Rodacy*, s. 735).

Ten wyjątkowy klimat nie tylko trwał, ale wzrastał ustawicznie w swej temperaturze. Ostatnie słowa homilii na Błoniach Krakowskich są słowami ojca i zarazem brata, który rezygnuje z autorytetu, aby przyjąć postawę kogoś, kto prosi: „Proszę Was o to...” (10.VI. *My wszyscy...*, s. 879).

Ten szczególny klimat — głęboko ludzki i osobowy — wyrastał właśnie ze swoich teologiczno-eklezyjalnych korzeni. Było to bowiem spotkanie świa-

---

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

domie osadzone w kontekście zbawczym i sakramentalnym. Wszystkie ludzkie komponenty zdarzenia były znakami obecności Boga, bliskości łaski, przyjscia Ducha Świętego, którego papież po wielokroć przywoływał, aby „odnowił oblicze tej ziemi” (2.VI. *Umiłowani Rodacy*, s. 740). Całe to wydarzenie tak było interpretowane przez papieża i tak było przeżywane przez lud wierny.

Można tu także mówić o religijnej interpretacji historii Polski, a także o jakimś egzystencjalno-sakramentalnym przeżyciu tej historii, o formalnym ujawnieniu jej teologicznego sensu. Było to widoczne w każdym słowie i geście papieża, a przede wszystkim w całej jego obecności — zwłaszcza na Jasnej Górze, gdzie symboliczna jej wymowa uzyskała swoją pełnię. Historia narodu polskiego nie jest tylko historią ludzi i ziemi, ale historią Chrystusa, który wszedł w dzieje ludzkości, a w szczególny sposób w dzieje Polski. Jest to historia chrztu i bierzmowania, historia łaski i świętości, historia budująca chrześcijańską tradycję i przenosząca ją świadomie i w sposób twórczy ku przyszłości. Historia, która jest pielgrzymowaniem poprzez etapy wyznaczone śladami świętych — Stanisława czy Wojciecha, poprzez miejsca uświęcone modlitwą pokoleń. „Czyż moja pielgrzymka do ojczyzny — woła papież — w roku, w którym Kościół w Polsce obchodzi 900-rocnicę śmierci św. Stanisława, nie jest zarazem jakimś szczególnym znakiem naszego polskiego pielgrzymowania poprzez dzieje Kościoła, nie tylko po szlakach naszej Ojczyzny, ale zarazem Europy i świata?” (Warszawa, 2.VI *Umiłowani Rodacy*, s. 736). W rezultacie „Polska stała się w naszych czasach ziemią szczególnie odpowiedzialnego świadectwa” (*tamże*). Dziejów człowieka, czy dziejów narodu nie da się oderwać ani zrozumieć bez Chrystusa (s. 738).

Można tu mówić o swoistym wcieleniu Chrystusa w dzieje narodu i ludzkości; ten klimat wcielenia przenika całą refleksję papieża nad wszystkim, co składa się na historię ludzkości. Owo wcielenie dokonuje się przez Kościół i sam papież ma świadomość tego faktu oraz tego, jaka w tym wszystkim jest rola jego osoby. „Papież Jan Paweł II — mówi sam o sobie — Słowianin, syn narodu polskiego, czuje jak głęboko wrastają w glebę historii korzenie, z których on sam wyrasta. Ile wieków liczy ta mowa Ducha Świętego, którą on dzisiaj sam przemawia i z watykańskiego wzgórza św. Piotra i tutaj w Gnieźnie ze wzgórza Lecha i w Krakowie z wzniesienia Wawelu” (3.VI. *Pozdrawiam Was*, s. 751). Ta sama świadomość dochodzi do głosu w gnieźnieńskim przemówieniu do młodzieży (3.VI. *Przyjmuję zamówienie*, s. 753—757).

Właściwym tematem historii jest przede wszystkim Ewangelia i świętość (Jasna Góra, 4.VI. *Panno Święta*, s. 757—764). Europa w celu odnalezienia swej jedności „musi zwrócić się do chrześcijaństwa” (Jasna Góra, 5.VI. *Bardzo jestem wdzięczny*, s. 797). Kościół ma za zadanie utwierdzać w narodach także to, co ludzkie (s. 797).

Ludzkość, narody, ich historia, ich aktualne dzieje, są terenem łaski i przedmiotem modlitwy; zostają one w szczególny sposób powierzone Bogarodzicy i Matce Kościoła (6.VI. *Zanim stąd odejdę*, s. 833). Chrystus i Jego Matka są obecni w aktualnych dziejach świata w sposób bezpośredni i czynny: w dziejach tych są obecne tajemnice Chrystusowe i ich aktualna moc zbawcza, ujawniająca się *hic et nunc*. Można tu mówić o aktualizacji Ewangelii, która w jakiś sposób dzieje się teraz.

Polska wraca — mocą Ducha — do swego początku do tajemnicy swego chrztu i bierzmowania (3.VI. *Pozdrawiam Was*, s. 748—749). Pomiedzy wieczernikiem jerozolimskim a wieczernikiem Polski znika dystans czasu i odległości: „Oto znowu nadszedł dzień Pięćdziesiątnicy, a my znajdujemy się równocześnie duchem w jerozolimskim wieczerniku — i równocześnie jesteśmy obecni tutaj: w tym wieczerniku naszego polskiego Millennium, gdzie przemawia do nas z jednaką zawsze mocą tajemnicza data tego początku,

od której liczymy historię Ojczyzny i Kościoła zarazem w dziejach Ojczyzny" (s. 748). Nie jest to tylko wspomnienie tamtego wydarzenia, jest to doświadczenie tajemnicy pulsującej w głębi nurtu historii: „Ilekróć znajdujemy się tutaj, na tym miejscu, musimy widzieć na nowo otwarty wieczernik Zielonych Świąt...” (s. 749). Polska znów, właśnie teraz, znajduje się w wieczerniku dziejów (Warszawa, 3.VI, *Nie tylko dla Was*, s. 742—3), gdzie dokonuje się jej dojrzałość, nowe zesłanie Ducha Świętego (Kraków-Błonie, 10.VI, *My wszyscy*, s. 874—5). W tej samej perspektywie teologiczno-historycznej należy odczytać słowa mówiące o „Golgocie naszych czasów” (Oświęcim, 2.VI, *To jest zwycięstwo*, s. 846); o tym, że historia rodzi się z Krzyża, że Krzyż stanowi znak, początek i próg dziejowy historii ludzkości i ostateczne ocalenie człowieka (Nowa Huta, 9.VI, *Dziękuję Chrystusowi*, s. 864—869).

Papież nie waha się mówić o „tajemnicy dziejów ludzkości” (Kraków-Błonie, s. 871) wyrastającej z Ewangelii i ewangelizacji. Chrzest to „zanurzenie w żywym Bogu” (s. 872), który odtąd nie przestaje kształtować dziejów tego narodu i każdego człowieka. Kryje się tu idea konsekracji narodu i jego historii, z której wypływa nowa misja (Jasna Góra, 6.VI, *Parę słów*, s. 823), nowe zadania wobec Kościoła i ludzkości. Czuje się żywy puls historii, gdy papież mówi: „Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten papież-Polak, papież-Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy...” (*Pozdrawiam Was*, s. 750; por. także s. 751); papież ten także świadomie zwraca tę historię ku przyszłości: naród i każdy człowiek idzie przed siebie z świadomością celu, idzie w kierunku pełni, do której dorasta w Duchu Świętym (*My wszyscy*, s. 871).

Papież więc widzi naród i historię poprzez jej teologiczne źródła. Ludzkość widzi nie w kategoriach socjopolitycznych, lecz antropologiczno-etycznych i religijnych. Podstawową kategorią w tej optyce jest rodzina, wyrażająca bezpośrednią relację człowieka do człowieka i człowieka do tajemnicy życia. W szeregu przemówień powtarza się ten charakterystyczny akcent wysuwający rodzinę na pierwsze miejsce w zakresie społecznych relacji i wartości. Jest tak w Częstochowie (4.VI, *Na ręce*, s. 772), to samo w przemówieniu do episkopatu Polski, na konferencji plenarnej (5.VI, *Bardzo jestem wdzięczny*, s. 795—6), podobnie w przemówieniu do pielgrzymów Dolnego Śląska (5.VI, *Wielką radość*, s. 806), dalej w Apelu Jasnogórskim (5.VI, *Maryjo, Królowo*, s. 810), w przemówieniu do pielgrzymów z Górnego Śląska (6.VI, *Witam zgromadzonych*, s. 829), czy wreszcie w homilii w Nowym Targu (8.VI, *Od Bałtyku*, s. 851).

Przedmiotem uwagi papieża nie są abstrakcje, lecz konkretny człowiek i jego życie, osoba ludzka ze swoim jedynym i niepowtarzalnym powołaniem. Stąd i praca nie może być postawiona ponad człowieka, lecz musi być podporządkowana jego powołaniu, które z istoty swej jest religijne (*Witam Zgromadzonych*, s. 828; *Dziękuję Chrystusowi*, 866 n.). Harmonizuje z tym postulat podporządkowania wszystkich działań społecznych kryterium etycznym, co jest widoczne w wielu tekstach (np. *Bardzo jestem wdzięczny*, s. 794—6, *Wielką radość*, s. 806 n., w przemówieniu oświęcimskim: *To jest zwycięstwo*, s. 844—848; a także na Skalce — 8. VI, *Pozwólcie że zacznę*, s. 855—858; jak i na Błoniach, s. 875).

Owo etyczne widzenie życia społecznego odpowiada ściśle teologicznemu spojrzeniu na człowieka i historię; wszędzie tu — w sposób dyskretny, lecz jednoznaczny — daje znać o sobie synteza ukazana na krótko przedtem w pierwszej papieskiej encyklice — *Redemptor hominis*. Dokumenty polskiej pielgrzymki papieża, a także innych pielgrzymek, są żywym komentarzem, a zarazem rozwinięciem prawdy zawartej we wspomnianej encyklice.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## II. SPRAWOZDANIA

## 1. Teoria sądów etycznych

Kongres Societas Ethica w r. 1979

Szesnaście lat minęło od chwili, kiedy prof. van Oyen zaprosił na spotkanie ludzi profesjonalnie zajmujących się etyką. Obradowano najpierw w Szwajcarii, potem w Holandii, Szwecji, Austrii. Poszerzano kontakty, najpierw z krajami północnymi, potem ze Wschodem. Istniejące już związki z Francją pogłębiono. Z tych to spotkań z biegiem lat rozwinęło się międzynarodowe stowarzyszenie etyków pod nazwą Societas Ethica. Prezydent stowarzyszenia, prof. H. J. Heering, szukając formuły na określenie działalności Societas Ethica mówił, iż są to spotkania na granicy: graniczą tu ze sobą teoria i praktyka, korzystanie z wakacji w miejscach szczególnie upatrzonych w połączeniu z intensywną pracą naukową, są to spotkania graniczne także z tego względu, iż odbywają się na styku katolicyzmu, protestantyzmu, etyki niezależnej i myśli marksistowskiej.

Sesja Societas Ethica w 1979 odbyła się w dniach 3—7 września we Francji w Liebfrauenberg w pobliżu Strasburga. Zamykała ona jednocześnie kadencję czwartego z rzędu prezydenta. Każdy z tych prezydentów nadał stowarzyszeniu swoiste znamię. Założyciel świadomy jasno wytkniętych celów ostrożnie towarzyszył pierwszym poczynaniom Societas Ethica. Następny z nich, Prof. Wingren wiódł Societas do pełniejszego rozwoju, jakkolwiek liczba uczestników dorocznych spotkań nie przekraczała 40 osób. Do znacznej stabilizacji przyczynił się potem prof. Rich, między innymi dzięki niezwykle osobistej solidności. Wszystko bywało w każdym szczególe zaplanowane. Za jego kadencji Societas Ethica wychodzi na szersze wody. W kolejnym okresie prowadzi zgromadzenie łagodną, lekką ręką prof. Heering. *L'esprit de géométrie* ustępuje za jego czasów miejsca spontaniczności. Częściej trafiały się momenty nie zagospodarowane. Jest to jednak okres intensywnego rozwoju jakościowego i ilościowego stowarzyszenia. Ilość członków przekroczyła już liczbę dwustu pięćdziesięciu. Kolejnym prezydentem Societas Ethica wybrano na walnym zebraniu członków w dniu 6 września 1979 roku prof. R. Weilera z Wiednia, który według przewidywań powinien się okazać syntezą swoich poprzedników. Talent organizatorski w połączeniu z urokiem wiedeńczyka przybliżył chwilę, w której Societas Ethica będzie ożywiał *esprit de finesse*.

Obecny zjazd miał w zasadzie za temat *Ethische Urteilsfindung*. Nosił on charakter tzw. kongresu, po wprowadzającym więc referacie i dwu koreferatach starano się dopuścić do głosu możliwie wielu mówców. Drugiego i trzeciego dnia głoszono przed południem i po południu po kilka referatów równoległe. W sumie przedłożono na kongresie olbrzymi materiał naukowy, który z powodu równoległości wykładów można było jedynie w części prześledzić i przyswoić. W ostatnim dniu kongresu ustępujący prezydent, prof. H. J. Heering, przedłożył referat komplementarny w stosunku do referatu, jaki wygłoszono w dniu otwarcia kongresu.

W referacie wprowadzającym prof. H. E. Tödt z Heidelbergu mówił o trudnym problemie znajdowania w konkretnej ludzkiej sytuacji właściwych sądów etycznych i co za tym idzie, odpowiednich sposobów postępowania. Referat swój zatytułował *Zweiter Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung*<sup>1</sup>. Zdaniem referenta, teoria sądów etycznych jest częścią ogólnej teorii etyki. Jej zadaniem jest wyjaśnienie struktury etycznych sądów, ukazanie, jakie to momenty rzeczowe należą do integralności sądu

<sup>1</sup> Pierwszą próbę opublikował H. E. Tödt w *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 21 (1977) 80—93.

etycznego, w jaki sposób łączą się ze sobą i jaka jest funkcja etycznych sądów w całokształcie etyki. Teoria sądów etycznych ukazuje ewolucję sądu etycznego od momentu wyjściowego, kiedy to poznano coś jako problem, do momentu końcowego, w którym formułujemy sąd etyczny.

Szkoda, że w materiałach pokongresowych autor opublikował tekst zmieniony w stosunku do wygłoszonego na kongresie. Przedłożenie nosi datę 16 września, a nie 4 września 1979, kiedy to referat miał miejsce. Ogłoszony tekst, który można nazwać już trzecią próbą teorii sądów etycznych Tödta, uwzględnia uwagi krytyczne podniesione przez obu koreferentów i przez dyskutantów, co sprawia, że dwa koreferaty przedstawione przez prof. Br. Schüllera i E. Hermsa jakby zawisły w próżni i straciły swój pełny sens. Br. Schüller tymczasem słusznie zwrócił uwagę na konieczność przypatrzenia się wypowiedzi Tödta od strony semantycznej. Z tego punktu widzenia wypowiedź Tödta wymaga odrębnego studium językowego dla uściślenia pojęć. Meritum wypowiedzi Schüllera stanowiła próba krytycznego odczytania małego, przykładowo wybranego fragmentu wykładu Tödta. E. Herms natomiast w ogólności afirmował przedłużony przez Tödta program powstawania sądów etycznych, zgłosił jednak metodyczne i merytoryczne zastrzeżenia co do jego szczegółowego wypracowania.

O ile Tödt i koreferenci poszukiwali drogi od sytuacji egzystencjalnej do ustalenia powinności etycznej, o tyle profesor H. J. Heering z Leiden w Holandii zatytułował swój referat *Der Rückweg vom Sollen zum Sein*. Zdaniem autora, znamioną jest rzeczą, że etyka jako nauka za mało troszczy się o drogę wiodącą od zasady etycznej do płaszczyzny egzystencjalnej, na ogół pozostawiając realizację społecznych zasad etycznych polityce i innym instytucjom życia wspólnotowego. Autor bada tę „drogę powrotną” w trzech etapach: poznawczym, ontycznym i moralnym. Rozważania nad tego rodzaju drogą w etyce wiodą prelegenta do konkretnych zagadnień współczesnego życia, jak przemoc, zniszczenia, wojna, zbrojenia. Nie należą one do pierwotnych zjawisk ontycznych, lecz są dziełem człowieka i człowiek może je zmienić. Chrześcijańska moralność stawia nas na płaszczyźnie naśladowania Chrystusa. Zdaniem Heeringa, istnieją w tym naśladowaniu Chrystusa dwa sposoby: jeden pragmatyczny, który usiłuje zmieniwać i poprawiać świat drogą kompromisów i drugi — „mesjański”, który eksperymentując i antycypując usiłuje urzeczywistnić Królestwo Boże. Wśród głębokich przemian współczesności ten drugi model, zdaniem autora, zasługuje na szczególniejsze polecenie i poparcie.

Obok referatów wiodących i stanowiących centralny przedmiot zainteresowań i dyskusji kongresu, wygłoszono szereg wykładów o charakterze przyczynków do rozważanej problematyki. W sprawozdaniu ograniczymy się do zasygnalizowania tytułów z podaniem nazwiska autora i nazwy ośrodka, który reprezentuje:

1. Chr. Frey, Erlangen: *Glaube und Wissenschaft. Anmerkungen zur Grundlegung der Ethik.*
2. E. Quarello, Rzym: *Kultur und christliche Ethik.*
3. H. Hofmeister, Wiedeń: *Das Gewissen als Ort ethischer Urteilsfindung.*
4. H. Reiner, Freiburg Br.: *Beiträge zum Thema „Ethische Urteilsfindung“.*
5. R. Holte, Uppsala: *Equal Rights for Women and Men. An Ethical Study.*
6. R. Mehl, Strasburg: *Le role de l'espérance dans la vie éthique.*
7. R. Weiler, Wiedeń: *Die Wahrheit sittlicher Urteile als synthetische Sätze.*
8. L. Rumpf, Lozanna: *La justice dans quelques documents oecuméniques récents.*

9. A. Dumas, Paryż: *Glaube, Wissenschaft und Zukunft*.
10. J. Michalko, Bratysława: *Christliche Existenz in sozialistischer Gesellschaft*.
11. A. M. van Peski, Leusden: *Sozialethische Urteilsfindung an einem geschichtsträchtigen Scheidewege: Die Heppenheimer Debatte 1928..*
12. E. Amelung, Icking: *Einige Marginalien zum Verhältnis von individualethik und Sozialethik*.
13. W. Moliński, Wuppertal: *Strafe und Deeskalation der Gewalt*.
14. L. Fretz, Amersfoort: *Die Abortus- und Euthanasieproblematik. Eine pmilosophisch-ethische Analyse des letzten niederländischen Gesetzentwurfes*.
15. L. Boda, Budapeszt: *Drei Stufen des ethischen Bewusstseinshorizontes*.
16. D. Dimitrijevic, Belgrad: *Begründung der gegenseitigen Abhängigkeit rechten Glaubens und echten Handelns*.
17. S. H. Pfürtner, Marburg: *Moralfreie Moraltheologie in der wertpluralen Gesellschaft?*
18. R. Simon, Paryż: *Structure du jugement éthique*.
19. A. Loades, Durham: *Divine judgement: an expression of moral vision*.
20. H. J. Türk, Norymbergia: *Ethisches Wissen und moralisches Verhalten in moralpädagogischer Sicht*.
21. T. Pawłowski, Łódź: *The Persuasive Use of Language to shape Moral Attitudes*.

Na końcowym zebraniu członków Societas Ethica przyjęto jednogłośnie propozycję odbycia następnej sesji w Warszawie. Ks. doc. dr H. Juros, który uprzednio badał możliwości, konkretyzując propozycję zarządu wymienił seminarium duchowne pallotynów w Ołtarzewie pod Warszawą jako na miejsce, które mogłoby być realnie wzięte pod uwagę. Sesję tę, której tematem ma być *Teoria ekonomiczna i ekonomiczna decyzja* zaplanowano na 1—5 września 1980 r.

ks. Alojzy Marcol, Nysa

## 2. Trwale elementy teologii moralnej św. Tomasza

Symposium w setną rocznicę encykliki *Aeterni Patris*

4 sierpnia 1979 r. minęła setna rocznica wydania przez Leona XIII encykliki *Aeterni Patris*, poświęconej odnowie studiów filozoficzno-teologicznych w Kościele katolickim. W obliczu zagrożeń mających źródło w ówczesnych stosunkach społeczno-politycznych opartych na liberalizmie, wobec szerzącego się racjonalizmu, zarówno materialistycznego jak i idealistycznego, Leon XIII dąży do stworzenia aktywnych ośrodków studiów kościelnych. Miały one rozwijać filozofię klasyczną, nie tylko jako podstawę dla teologii, lecz także zapewnić możliwość dialogu z naukami szczegółowymi (w XIX w. wykorzystywanymi szczególnie przeciw wierze) oraz wypracować skuteczne środki zaradcze dla uleczenia stosunków życia rodzinnego i społeczno-politycznego. Za filozofię zdolną podjąć tak ambitnym zadaniom uznał papież filozofię św. Tomasa.

W setną rocznicę wydania encykliki Uniwersytet św. Tomasza w Rzymie i Międzynarodowe Towarzystwo Przyjaciół św. Tomasza zorganizowały kilkudniowe sympozjum, które zakończyło się 17 listopada 1979 r. wizytą Jana Pawła II.

Pragnę pokrótce zaprezentować najpierw referaty o treści ogólnej, następnie omówić dokładniej problematykę moralną i na końcu zwięźle przedstawić przemówienie Jana Pawła II wygłoszone w Angelicum na zakończenie sympozjum.

1. Prof. R. Aubert z Louvain omówił kontekst historyczny powstania encykliki Leona XIII i motywacje doktrynalne poruszanych przez papieża problemów. Prof. J. De Finance z Gregorianum ukazał linie rozwoju tomizmu po *Aeterni Patris* wyróżniając w nim trzy okresy, a mianowicie: okres ukazywania czystej nauki św. Tomasza w oparciu o jego dzieła i o najlepszych komentatorów, okres tworzenia systemu na podstawie elementów fundamentalnych w odróżnieniu od innych systemów filozoficzno-teologicznych, i wreszcie okres trzeci postulowany przez o. Sertillanges'a przemyslenia nowych problemów — nieznanych św. Tomaszowi, a stających dzisiaj przed filozofią i teologią, które traktowałyby podstawowe założenia tomizmu jako punkt wyjścia podobnie, jak to czynił sam Tomasz obrając do tego celu filozofię Arystotelesa. Dzięki takiemu uprawianiu tomizm może wejść skutecznie w dialog z innymi filozofami, a także z naukami szczególnieymi. Prof. F. Van Steemberghen z Louvain zajął się omówieniem dwóch podstawowych kierunków tomizmu powstałych po encyklice *Aeterni Patris*. Pierwszy to według autora, tomizm rzymski, zachowawczy, konserwatywny, przeciwny myśli współczesnej i dialogowi z nią. Drugi, to tomizm innych ośrodków, zwłaszcza Louvain, Paryża i Mediolanu — postępowy i otwarty na dialog. Dzisiaj zarówno w Rzymie, jak i w innych ośrodkach, zdaniem autora, tomizm pragnie dialogu i wchodzi w dialog z innymi kierunkami filozoficznymi. Aby wejść w dialog skuteczny, trzeba „unowocześnić język tomizmu” i z sympatią studiować filozofie współczesne.

Prof. A. McNicholl z Angelicum omówił przyczyny kryzysu w nauczaniu i rozwoju tomizmu w XX wieku. Wyróżnił on tu przyczyny zewnętrzne i wewnętrzne. Do pierwszych zaliczył zmianę mentalności i typ wykształcenia przyrodniczo-matematyczno-technicznego, w przeciwieństwie do humanistycznego z przeszłości. Z przyczyn wewnętrznych wymienił ogrom systemu wymagający całego życia, aby go opanować, stąd uzasadniona tendencja do zaniebdywania innych kierunków i szkół filozoficznych. Do tomizmu wkradły się dwa zasadnicze błędy utrudniające jego rozwój i zrozumienie przez człowieka współczesnego, tj. esencjalizm i formalizm, zaniebdujące przede wszystkim podstawową intuicję Tomasza *esse ut actus*, a kładące akcent na esencję rzeczy. W poznaniu zaś nie została zauważona ważność sądu i podmiotowość poznającego wobec podkreślenia zasadniczej roli *simplex apprehensio* i pojęć. Czy w tak zmienionych warunkach kulturowych Kościół może jeszcze polecać naukę św. Tomasza? Odpowiedź McNicholla jest pozytywna: św. Tomasz, który był dzieckiem swoich czasów, także potrafił w swej nauce przekroczyć panujący krąg kulturowy i wyrazić intuicje fundamentalne, na których opiera się myśl i działanie człowieka wraz z implikacjami w życiu społeczno-kulturowym.

2. Prof. C.-J. Pinto de Oliveira, moralista z Fryburga Szwajcarskiego, zajął się omówieniem teologii Tomasza w czasie i po Soborze Watykańskim II. Jeśli do soboru, zdaniem autora, tomizm formował się w sobie i był uważany przez Kościół jako system zamknięty, to po soborze, a nawet już w czasie jego trwania, prezentuje się jako wyzwanie, pełne obietnic wraz z możliwością dialogu teologicznego z ekumenicznym włącznie. Nawet bowiem protestanci uznają Tomasza jako wspólnego ojca dla Kościoła tak katolickiego, jak i protestanckiego (por. U. Kühn). U Tomasza mamy do czynienia z syntezą dziedzictwa Greków i Rzymian z jednej strony, a Pisma Świętego i Ojców Kościoła z drugiej. Teologia w jego ujęciu, to nie wiedza absolutna, ale partycypacja — dzięki wierze — w wiedzę samego Boga, o ile to jest możliwe dla człowieka w tym życiu. Analogia wiary poszerza horyzont analogii bytu. Specyficzność zaś etyki chrześcijańskiej opiera się na specyficzności samego życia moralnego chrześcijanina. Chrześcijanin, dzięki łatwości wiary, to człowiek wezwany do uczestnictwa w naturze Bożej; życie cnotliwe to uczestnictwo pogłębia, a grzechy je utrudniają. Choć ostatni so-



bór używa języka opisowego, to — zdaniem autora — teologia Tomasza jest obecna w teologii soboru, przede wszystkim w podstawowych problemach takich, jak stosunek stworzenia do Boga Stwórcy i Zbawcy, działania Ducha Świętego w historii zbawienia, historia skierowana ku dopełnieniu eschatologicznemu, łaska Ducha Świętego jako źródło życia i wolności, poszukiwanie jedności poprzez prawdę i osobiste przekonanie, a nie przymus i wreszcie poszukiwanie pokoju w życiu ludzkim jako dzieło miłości i sprawiedliwości. Zdaniem o. Pinto wyzwania pochodzące od form teologii współczesnych takich, jak teologia wyzwolenia, teologia istnienia czy teologia polityczna, mogłyby uzyskać swe podstawy nie gdzie indziej, ale właśnie w teologii Tomasza pojmowanej integralnie. Teologia Tomasza dała syntezę tradycyjnej formule *fides quaerens intellectum*, podczas gdy teologia wyzwolenia ogranicza się do rozwinięcia formuły *praxis quaerens intellectum*, a teologia nadziei — *spes quaerens intellectum*. Teologie te mają bezsprzecznie pewne zasługi w tym, że zwróciły uwagę na punkty niezauważane lub pomijane w teologii tradycyjnej, ale obecne w załączku w teologii Tomasza. Podstawowym ich błędem jest jednak absolutyzacja aspektów indywidualnych i subiektywnych oraz traktowanie ich jako teologii *ut sic!* Racją aktualności teologii Tomaszowej w Kościele jest jej integralna wizja rzeczywistości, w której centralne miejsce zajmuje Stwórca i Zbawca objawiający się w historii, który przewyższa byt, egzystencję, historię i działanie stworzeń, a którego poznanie pozwala na ujęcie rzeczywistości stworzonej osobistej, społecznej, historycznej, kulturalnej i społeczno-politycznej człowieka we właściwej perspektywie. Tylko takie adekwatne i integralne pojęcie teologii może być podstawą dla teologii „częściowych”.

Prof. W. Kluxen z Bonn zajął się oryginalnością św. Tomasza, zwłaszcza na przykładzie jego etyki i teologii moralnej, które uważa za najbardziej dojrzałe w syntezie Akwinaty. Św. Tomasz dał, zdaniem autora, najdoskonalszą próbę ujęcia treści chrześcijaństwa i doskonałość tego rozwiązania mierzy się według następujących kryteriów: ortodoksji, koherencji rozumowanej, zróżnicowania poziomów poznawczych, otwartości systemu i zdolności integrującej. Podstawowym kryterium dla systemu, który chce pozostać chrześcijańskim, musi być jego wierność Objawieniu i Tradycji, choć drugie kryterium — koherencja rozumowa — nie może być pojmowane w sensie systemów Kartezjusza czy Hegla, to należy uznać, że św. Tomasz wypracował dla swego systemu odpowiedni język, aparatę pojęciową oraz opartą na stałych zasadach sobie właściwą metodę. Stałość zasad i konceptualizacja w tomizmie nie jest rygorystyczna, wręcz przeciwnie, dzięki analogii pojęć transcendentálnych jest w stanie uwzględnić różnice zachodzące w samej rzeczywistości i w jej poznaniu. To właśnie pozwala systemowi tomistycznemu na otwartość — z jednej strony — na myśl świecką, pogańską, bez szkody dla zawartości systemu, z drugiej — na całą tradycję chrześcijańską. Tomasz zintegrował dziedzictwo starożytności z chrześcijaństwem w taki sposób, że nie zmienił ich treści istotnych, a nadał im nowy charakter w swej własnej syntezie. To pozwala również tomizmowi, według W. Kluxena, integrować nowe zdobycze myśli ludzkiej, które niesie z sobą rozwój kultury ludzkiej. Autor postuluje powrót do źródeł i oryginalnych dzieł Tomasza, uważając, że zarówno nieudolność tomizmu jak i jego krytyka grzeszą nieznaną sobie samego Tomasza, albo znajomością Tomasza tylko poprzez podręczniki (*manuali*) z ostatnich dziesiątków lat.

Jak już wspominałem, według prof. W. Kluxena, kryteria te znajdują swoją weryfikację przede wszystkim w etyce i w teologii moralnej. Tomasz realizuje program wiedzy praktycznej która nie pochodzi ani od autorytetu boskiego prawodawcy, ani od metafizycznej celowości świata, lecz z autonomii — względnej wprawdzie, ale realnej — podmiotu działającego i jego rozumu praktycznego. U Tomasza mamy do czynienia z powstawaniem

pierwszej syntezy teologii moralnej, ale również i nowej formy etyki filozoficznej, której charakterystyczny zarys można odkryć w syntezie teologicznej, gdzie jest zintegrowana. Etyka u Tomasa jest „autonomiczna” w tym sensie, że jej wypowiedzi nie pochodzą ze zdań metafizycznych. Tu autor zwraca uwagę na błąd, jaki popełniają niektórzy tomiści współcześni, usiłując wyprowadzić wypowiedzi etyczne z metafizycznych. Potrzeba było pracy historyków, pogłębionych analiz tekstów, aby dojść do odczytania oryginalnego znaczenia pojęcia „praktyki” i „autonomii etyki” w systemie Tomasa. Tomizm szkolny zapominał o tych ideach pod wpływem racjonalizmu, narażając się na zarzut „błędu naturalistycznego”, podczas gdy Tomasz tezy etyki uzasadnia (*fonder*) tezami metafizycznymi; są to dwie różne rzeczy.

To podkreślenie oryginalności syntezy Tomasa nie oznacza, według autora, że synteza ta odnosi się tylko do momentu historycznego XIII w. Wręcz przeciwnie, powrót tomizmu współczesnego do autentycznej myśli Tomasa pozwala na ocenę innych filozofii pokrewnych, na obiektywne spojrzenie na swą własną wielkość i ograniczenia. Trzeba jednak czytać Tomasa ze świadomością historyczną. Tomasz nie daje nam odpowiedzi na nasze współczesne pytania, daje odpowiedź na pytania swego czasu. Rola jego syntezy jest dla nas ograniczona. Tomasz jest „świadkiem” wiary i problemów swojej epoki, zwłaszcza w teologii dogmatycznej. Natomiast w teologii moralnej jest całkowicie inaczej; Tomasz porównywany z moralistami X i XVI wieku zasługuje na nadzwyczajną uwagę, a jego synteza staje się dla nas bardzo aktualna. Odnosi się to zarówno do całej syntezy, jak i do poszczególnych jej analiz. Prof. Kluxen jest przekonany, że teologia moralna Tomasa wzbogacona nowymi zdobyczami nauk biblijnych i antropologicznych, które nieznane były w XIII wieku, pozostaje nadal taką samą w swej podstawowej strukturze, jaką jej nadał sam Tomasz. W zagadnieniach moralnych autorytet Tomasa jest bezpośredni, jego sposób myślenia i dziś aktualny do aplikacji, a niektóre rozwiązania posiadają wyższe wartości niż jego następców. W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że tak pochyłą ocenę syntezy moralnej Tomasa wydaje nie teolog moralista, ale historyk etyki, zwłaszcza Tomaszowej.

Inna jest ocena przez W. Kluxena syntezy filozoficznej Tomasa. Tutaj przyjmuje on, że obecnie istnieją różne typy racjonalności, stąd i wielość ujęć filozoficznych, wielość wizji świata. Tomizm jest rezultatem świadomego wyboru, może pozostać „modelem” syntezy, ale musi wejść w dialog z innymi kierunkami, jeśli chce coś wartościowego im przekazać. Im głębiej dotrzemy do czystej myśli Tomasa, tym więcej będzie ona miała do powiedzenia dzisiejszej filozofii.

Trzecim moralistą, raczej teologiem moralistą, który mówił na temat, czy jeszcze dzisiaj można powoływać się w teologii moralnej na Tomasa, był prof. D. Mongillo z Angelicum. Jeśli zadaniem teologa moralisty jest budzić i rozwijać sens moralny ludzkości w ciągłym nawracaniu się do Boga w Jezusie Chrystusie, w realizacji zbawienia poprzez ukazywanie wielkości powołania do wspólnoty synów Bożych i jego wymagań w życiu osobistym i społecznym, to — zdaniem autora — Tomasz nie tylko może, ale powinien być tu mistrzem. Teolog moralista musi być świadomy, w czym imieniu i do kogo mówi, jakie chce przekazać posłannictwo, jak je opracować i jak je przedstawić w różnych kontekstach życia ludzkiego. Tu rola syntezy Tomasa nie wynika z nostalgii za przeszłością czy z bezkrytycznego przyjęcia jego nauki, lecz z troski o teraźniejszość i przyszłość. Tomasz nie tylko daje nam projekt życia chrześcijańskiego, ale może nam, zwłaszcza dzisiaj, pomóc w szukaniu wyjaśnień i uzasadnień tej nauki moralnej Chrystusa, jak nikt inny w historii, zarówno dzięki swym intuicjom fundamentalnym, opartym na Objawieniu, jak i refleksji filozoficznej o człowieku i jego działaniu. W swej syntezie moralnej nie chce on nas zamknąć, twier-

dzi autor, w ciasnych ramach wykonywania czy realizowania pewnych praw czy reguł, ale pragnie, aby nasz stosunek do Wzoru-Boga uczynić żywym i osobowym, dzięki dojrzałej decyzji osobistej chcenia i pragnienia, abyśmy potrafili odróżnić w konkretnych warunkach to, co do Niego prowadzi od tego, co od Niego oddala. To prawda, że Tomasz jest dzieckiem swego czasu, jak my naszego, ale jeśli chodzi o nasze życie chrześcijańskie, to tak jego czas jak i nasz jest czasem Bożym (*kairos*), czasem Jezusa Chrystusa, godziną zbawienia (J 2, 18). Zarówno w jego czasie jak i w naszym czasie przemawia Bóg w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego, zbawia swój lud poprzez słowa i dzieła Chrystusa (*acta et passa Christi*), domaga się od nas wiary, nadziei i miłości do siebie, a w życiu społecznym sprawiedliwości, pokoju i zachowania — poszanowania praw każdego człowieka. Zyjemy w innym kontekście społeczno-kulturowym, mamy inną niż Tomasz mentalność, znamy może lepiej wiele danych Pisma Świętego czy psychiki ludzkiej, ale on rozpatrywał wszystkie problemy ludzkie *sub luce Evangelii et humane experientiae*, podobnie jak nam zaleca to czynić *Gaudium et spes* (nr 46).

Program Tomasza jest na wskroś współczesny, o czym żaden moralista zapomnieć nie może, jeśli nie chce sprzeniewierzyć się misji powierzonyj mu przez Kościół i ograniczyć się tylko do uzasadnień czysto racjonalnych podstawowych wymogów życia chrześcijańskiego. Teologia moralna św. Tomasza pozwala na wykorzystanie, więcej, domaga się uwzględnienia osiągnięć nauk biblijnych, filozofii i nauk szczegółowych, zwłaszcza dotyczących życia i działania człowieka w rozpatrywaniu problemów moralnych. Synteza moralna Tomasza nie jest tylko dziełem jego wytężonego studium, ale również owocem życia wiernego Ewangelii w zakonie dominikańskim.

Następnie D. Mongillo nakreślił zarys syntezy moralnej Tomasza w oparciu przede wszystkim o *Sumę teologiczną*, w perspektywie idei „obrazu i jego stosunku do wzoru”, podkreślając teologiczny charakter refleksji moralnej u Tomasza, o czym często się zapomina. Teologia Tomasza to refleksja mądrościowa o Bogu, jego dziele i stosunku do stworzeń, stąd rozważanie o stworzeniu rozumnym i jego działaniu w łączności z Bogiem staje się rozważaniem o charakterze teologicznym. Teologia moralna, która nie bierze pod uwagę tej organicznej łączności z Bogiem i jego działaniem, nawet gdyby cytowała Pismo Święte, byłaby tylko jakimś rodzajem etyki.

Na koniec autor podkreśla zasługi Leona XIII dla rozwoju studiów tomistycznych, choć zauważa, że po stu latach jesteśmy obecnie bardziej świadomi ogromu prac i zadań stojących przed nami w teologii moralnej, jeśli chcemy pomóc człowiekowi współczesnemu w jego drodze do Boga w historii i w życiu społeczno-politycznym.

3. Przemówienie Jana Pawła II. Na wstępie papież wyraził radość z „powrotu” do Angelicum, już nie w charakterze studenta, ale dzięki niezbadanym wyrokom Bożym, jako biskupa rzymskiego i głowy Kościoła katolickiego oraz podkreślił znaczenie encykliki Leona XIII dla rozwoju teologii i przeciwdziałania przepaści, jaka powstała w XIX w. między nauką a wiarą. Następnie w magistralnym wykładzie ukazał przymioty Tomasza, które zapewniły mu miano doktora Kościoła i patrona nauk. Do nich papież zalicza z jednej strony całkowitą wierność Tomasza wobec Objawienia Bożego i magisterium Kościoła, z drugiej strony wielki szacunek, jakim darzył Tomasz świat widzialny oraz zaufanie do zdolności poznawczej rozumu ludzkiego, który tak jak Objawienie jest dziełem tego samego Boga.

Papież przypomniał zalecenia Soboru Watykańskiego II odnośnie autoritetu Tomasza w studiach kościelnych i wyraził życzenie, aby były one wiernie realizowane. Godne podkreślenia jest to, że filozofię Tomasza Ojciec św. zaleca młodzieży naszych czasów i to przede wszystkim z tego względu, że filozofia ta ma charakter uniwersalny i jest otwarta na wszystkie istot-

ne problemy, tzn. posiada cechy, które raczej trudno czasem znaleźć we współczesnych kierunkach filozoficznych. Filozofia Tomasza jest otwarta na całą rzeczywistość i we wszystkich jej wymiarach, bez sprowadzania jej do jakiegos jednego aspektu czy absolutyzowania któregoś z nich, przeciwnie, zajmuje się całą integralną rzeczywistością, tak jak tego wymaga prawda obiektywna. Ta otwartość jest też cechą charakterystyczną wiary chrześcijańskiej. U Tomasza ma ona swoje źródło i swój fundament w fakcie, że jest to filozofia bytu, czyli aktu istnienia (*actus essendi*), dzięki czemu filozofia ta może być nazwana filozofią proklamacji bytu lub pieśnią na cześć bytu — istnienia. Z tej proklamacji bytu pochodzi w filozofii Tomasza zdolność przyjęcia i afirmacji tego wszystkiego, co ukazuje się umysłowi ludzkiemu, zwłaszcza jako byt, który jest zdolny poznać i podziwiać siebie, a przede wszystkim decydować o sobie kując swoją niepowtarzalną historię. O tym bycie i jego godności myślał Tomasz, kiedy pisał, że człowiek jest stworzeniem *perfectissimum in tota natura* (*Sth I, 21,3*). Jan Paweł II podkreślił, że Tomasz rzucił wiele światła, zarówno tego, które pochodzi z rozumu naturalnego, jak i oświeconego przez wiarę, na problemy dotyczące człowieka, jego naturę stworzoną na obraz i podobieństwo Boga, jego osobowość godną szacunku od pierwszego momentu poczęcia i przeznaczenie nadprzyrodzone w wizji uszczęśliwiającej. Tomaszowi, mówił papież, zawdzięczamy dokładną i aktualną definicję człowieka jako tego, który *ipse est sibi providens* (*Contra Gentes III, 81*). Na bazie tego twierdzenia Jan Paweł II nakreślił swoją wizję człowieka jako istoty, która jest panem samego siebie, może kierować swoim życiem i działaniem oraz wytyczać program tego życia. To jednak jeszcze nie zapewnia człowiekowi i nie gwarantuje pełni jego autorealizacji osobowej. Zapewniają ją i gwarantuje dopiero prawda, której człowiek nie determinuje, ani której sam nie stwarza, lecz ją odkrywa w swej naturze, jaką otrzymał od Boga razem z całą swą bytowością. Ta samoopatrność człowieka w jego autorealizacji musi więc odbywać się *sub ratione veri*. Tu mamy fundamentalny punkt oparcia dla rozważań nad moralnym działaniem człowieka, opartym na godności osoby ludzkiej.

Z afirmacji bytu w filozofii św. Tomasza wynika jej autonomia w stosunku do innych nauk, a także możliwości przekraczania wszystkiego, co oferuje rzeczywistość aż do *ipsum esse subsistens*, czyli miłości stwórczej, w której swe uzasadnienie znajduje fakt, że lepiej być niż nie być. Przyjmując jako przedmiot właściwy metafizyki rzeczywistość *sub ratione entis*, św. Tomasz wskazał na analogię transcendentálną bytu jako na kryterium metodologiczne formułowania zdań dotyczących całej rzeczywistości włącznie z Absolutem. Ponieważ teologia jest określna jako *fides quaerens intellectum*, Jan Paweł II zaznacza, że nie może się ona obyć bez filozofii św. Tomasza.

Ojciec św. rozprasza obawy, jakoby filozofia św. Tomasza mogła zagrozić pluralizmowi kultur i postępowi myśli ludzkiej. Filozofia bytu, której treścią jest cała rzeczywistość, posiada zdolność integracyjną każdej prawdy, niezależnie od swego źródła pochodzenia. Inne filozofie należy traktować jako „sprzymierzone”, jako godne uwagi i szacunku w dialogu, który zawsze odbywać się powinien w imię prawdy i w poczuciu rzeczywistości.

Wartość filozofii św. Tomasza polega, według Jana Pawła II, na jej trosce poszukiwania prawdy, zgodnie z tym, co mówi sam Akwinata: „studium philosophiae non est ad hoc, quod sciat quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas” (*De Coelo et mundo I, lec. 22*). W tej to postawie upatruje papież w filozofii Tomasza cechy realizmu i obiektywizmu. Jest to filozofia rzeczywistości, a nie jej pozorów (*de l'être et non du paraître*). Taka filozofia może stać się odpowiednią *ancilla fidei*, bez uniestwienia siebie i bez ograniczania swych poszukiwań. Tomasz zdołał oświetlić i wyjaśnić swoim „rozumem oświeconym wiarą” problemy dotyczące Słowa Wcielonego. W tym miejscu Jan Paweł II powołuje się na

Sobór Watykański II i na swoją encyklikę *Redemptor hominis*, według których chrystologia jest podstawą dla opracowania antropologii. Chrystus bowiem może tylko „objawić człowieka człowiekowi”.

W ostatniej części swego przemówienia Ojciec św. podkreślił, że nauka Tomasza była poparta świadectwem jego życia; zanim stała się metodologią naukową profesora, była metodologią świętego, który żył Ewangelią, dla której miłość jest początkiem i celem, a miłość Boga i bliźniego — źródłem wszelkiej prawdy. Tomasz bowiem w komentarzu do Ewangelii Jana powiedział: „a caritate omnia procedunt, sicut a principio et in caritate omnia ordinantur sicut in finem” (cap. XV, lec. 2). Musiał być głęboko przekonany, że poznanie prawdy pochodzi z miłości, kiedy w tym samym komentarzu napisał: „per ardorem caritatis datur cognitio veritatis” (cap. V, lec. 6). Papież zakończył swe przemówienie wezwaniem skierowanym do profesorów i studentów, aby Tomasz stał się dla nich wzorem nauki i świętości.

Przemówienie Jana Pawła II zalecając naukę św. Tomasza nie tyle odwołuje się do innych dokumentów Kościoła czy papieża, co wskazuje na jej wartości wewnętrzne takie, jak otwartość, uniwersalizm i możliwości dialogu z innymi kierunkami filozoficznymi i z naukami szczegółowymi oraz na jej charakter służebny wobec teologii i wiary. Jeśli się nie mylę, jest to pierwsza wypowiedź papieska na temat filozofii bytu św. Tomasza i jej znaczenia dla poznania ludzkiego w ogóle, a dla poznania istnienia Boga w szczególności. O jej wartości dla rozważań antropologiczno-moralnych wspominałem już wcześniej.

Przemówienie papieża zostało przyjęte z wielkim entuzjazmem i wysłuchane w skupieniu tak przez profesorów, jak i studentów jako wykład magistralny profesora uniwersytetu, który nie tylko odwołuje się do autorytetu innych, ale sam z autorytetem i właściwą sobie głębią i znajomością przedmiotu przemawia na temat filozofii bytu św. Tomasza. Dla tych, którzy znali naukową przeszłość obecnego papieża, nie było to zaskoczeniem. U tych, którzy jej nie znali, Jan Paweł II zyskał sobie nowy tytuł uznania, a mianowicie papieża-filozofa.

o. Edward Kaczyński OP, Rzym

### III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

#### 1. Teologia małżeństwa i rodziny

W przeddzień rzymskiego Synodu Biskupów, z r. 1980, lecz już z myślą o dniach posynodalnych prezentujemy kilka obcych i rodzimych tytułów, które oddać mogą przysługę poszukującym wartościowych treści z zakresu teologii małżeństwa i rodziny. Przewodnikiem doktrynalnym i duszpasterskim będzie w tym czasie na pierwszym miejscu przyszły dokument synodalny. Wiadomo jednak, że prace synodu skupią się wokół pewnych newralgicznych problemów życia rodzinnego i dlatego nie należy oczekiwać od biskupów tekstu zbliżonego do podręcznikowych wykładów traktatu *de matrimonio*. Niemniej, jak widać z przygotowań do obrad w Rzymie, wszelkie sprawy podejmuje się tam na podłożu pogłębionej w ostatnich latach teologii małżeństwa, wobec czego każda interesująca w tym względzie publikacja przysporzy materiału niezbędnego do interpretacji wskazań synodu.

W niniejszym przeglądzie uwzględnimy trzy najświeższe polskie pozycje książkowe o małżeństwie i rodzinie oraz dwie niemieckie. Polskie oficyny wydały kolejno następujące prace: F. Adamski (red.), *Miłość, małżeństwo, rodzina*, Kraków 1978; bp K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości*, Poznań-Warszawa 1979; S. de Lestapis, *Małżeństwo*, Warszawa

1979. Spośród publikacji zagranicznych uwagę zwracamy na książkę W. Kaspera, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1977 i J. Gründela, *Die Zukunft der christlichen Ehe*, München<sup>2</sup> 1980.

Doborem tego zestawu kierowała intencja ukazania na kilku przykładach dobrej popularyzacji doktryny przez autorów kwalifikowanych, niekiedy profesorów uniwersyteckich, którzy poszerzając krąg swych czytelników przydają propagowanymi treściami formę popularyzacji naukowej, a nie tylko najprostszej, katechizmowej.

*Miłość, małżeństwo, rodzina* jest obszerną pracą zbiorową (548 ss.), która gromadzi studia i eseje siedemnastu znanych na ogół autorów (wykładowców i publicystów), reprezentujących wielorakie dziedziny wiedzy i działalności praktycznej (socjologia, medycyna, teologia, pedagogika, dziennikarstwo). Słowo wstępne napisał kard. K. Wojtyła. Ciekawy i pożyteczny jest zamysł redaktorski książki przedstawienia drogi życia małżeńskiego od zawiązania się miłości między dwojgiem ludzi poprzez zawarcie sakramentalnego przymierza, utworzenie rodziny aż do dni starości. Zależnie od specjalności piszących na czoło wybijają się bądź treści religijne, bądź medyczne, psychologiczne czy obyczajowe. Głównemu redaktorowi publikacji, F. Adamskiemu, udało się jednak zachować pożądane propozycje między tekstami o wymowie wprost religijnej a pozostałymi, które do niedawna przeważały zwykle z niekorzyścią dla treści religijnych. Z tego względu te ostatnie budzą szczególne zainteresowanie, co nie powinno w żadnym razie pomniejszyć znaczenia partii o innym charakterze. Tym bardziej, że reklamują się nazwiskami bardzo dobrych znawców przedmiotu, np. K. Wiśniewskiej-Roszkowskiej, W. Fijałkowskiego, E. Sujak, T. Kukołowicz, W. Półtawskiej.

Z teologicznego punktu widzenia warto skorzystać z tekstu ks. C. Drażka, *Małżeństwo we wspólnocie Kościoła* (s. 72—120), nie tylko z powodu jego eklezyjalnego profilu, ale również dlatego, że autor informuje o rozwoju liturgii ślubnej, o sensie przysięgi małżeńskiej, związku małżeństwa z wiarą czyli o sprawach mniej znanych ogółowi, a przecież nader istotnych dla zrozumienia sensu sakramentu miłości.

Podobnie z przekonaniem przyjmuje się refleksje o. J. Salija wokół wierności, płodności i sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego w artykule *Zanim staniemy przed ołtarzem* (s. 120—138). Autor jest znany jako teolog łączący dwie cenne zalety: głębokie myślenie z umiejętnością wyjaśniania w sposób prosty kwestii uważanych za zawiłe. Wykładowcy traktatu *de matrimonio* w seminariach duchownych z rozważań o. Salija wyniosą niejedną wartościową ideę dla siebie i swoich słuchaczy.

Na specjalne podkreślenie zasługuje studium J. Kłysa, *Małżeństwo drogą do świętości* (s. 139—182). Podjęte przez niego zagadnienie nie jest z pewnością łatwe i nie ma dobrej tradycji w literaturze przedmiotu. Kłys szczęśliwie uniknął czyhających niebezpieczeństw i trafnie poprowadził temat do celu między Scyllą taniego moralizatorstwa a Charybdą pseudouczonej mistyki, które spowodowały już klęskę wielu piszących o tych jasnych z pozoru sprawach. Jego artykuł jest przejrzysty i ma dobrą podbudowę teologiczną. Jest zarazem tekstem, który wciąga czytelnika spokojnym, pozytywnym wykładem treści prawdziwie chrześcijańskich. Odnotowujemy tę zaletę z naciskiem, gdyż czytelnicy publikacji Kłysa znają rozbieżne efekty jego błyskotliwego zazwyczaj piarstwa, zwłaszcza tendencję do wypowiadania się w sposób nazbyt apodyktyczny i — w płaszczyźnie teologicznej, — nieco amatorski. Z zakresu zagadnień tu omawianych pozostaje w pamięci wyjątkowo niezręczna dyskusja sprzed kilku lat na temat problemu powtórných związków małżeństw rozwiedzionych, jaką wiodł z ks. J. Pałygą na łamach „Przewodnika Katolickiego” przy ewidentnych racjach tego ostatniego. Z tym większą satysfakcją wypada polecić teologiczne wartości obecnego artykułu, w którym dominują treści dobrej współ-

czesnej teologii życia wewnętrznego sprzęgnięte z konkretem pary małżeńskiej.

Wypada nadto wspomnieć o artykule A. Wielowieyskiego, *Drogi rozwoju duchowego w życiu rodzinnym* (s. 200—220), który na tle analizy istoty miłości odsłania przestrzenie życia pary małżeńskiej: ze sobą, w rodzinie i w świecie. Dwustronicowy punkt *Małżeństwo chrześcijańskie przekształca świat* (s. 211—213) zasługuje na bliższą uwagę i wyprowadzenie praktycznych wniosków.

Książka ks. bpa Majdańskiego, *Wspólnota życia i miłości*, ma pod tytuł *Zarys teologii małżeństwa i rodziny*. Autor nie wychodzi poza ścisłe ramy narzuconego sobie zamysłu przekazania czytelnikowi jedynie zarysu, a nie pełnego wykładu zagadnień objętych hasłami *małżeństwo i rodzina*. Ale słowo *zarys* nie oznacza tu, bynajmniej, przyjęcia na siebie skromniejszych zobowiązań rzeczowych. Jest to bardzo rzetelny, skrótowy i dlatego praktyczny przewodnik po podstawowych kwestiach dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. Przy tym uwagi doktrynalne przeplatane są wciąż refleksjami pastoralnymi. Teoria jest tu wyraźnie otwarta na życie, a życie zostało pewnie osadzone w zbawczym orędziu Chrystusa. Książki ks. bpa Majdańskiego nie można jednak czytać jednym tchem, trzeba ją przyswajając sobie fragmentami i poszczególne fragmenty rozważać jako oddzielne jednostki tematyczne, by rozwinąć to wszystko, co autor podał w zapisie telegraficznym. Taka właśnie jest specyfika tego dzieła, jego profil redakcyjny i, rzec można, uroda. Nie jest tajemnicą, że biskup myśli o wydaniu kilkutomowego opracowania tychże zagadnień, które ma powstać na fundamencie obecnej książki i przy udziale jego współpracowników w Instytucie Studiów nad Rodziną przy Wydziale Teologicznym ATK. Były to jeden z najlepszych dowodów harmonijnie zespolonego wysiłku ekipy zatroskanej o dobro rodziny chrześcijańskiej. Tymczasem odnosząc czytelnika do *Wspólnoty życia i miłości* sugerujemy wglądzenie się w te główne partie książki, w których uwidocznia się celne wiązania dwóch idei: *communio personarum* i *Ecclesia*, faktu ludzkiego z faktem Bożym, ludzkiej miłości z miłością zbawiającego Boga. Na tym gruncie wyrasta autentyczna teologia małżeństwa i rodziny.

*Małżeństwo* de Lestapisa jest tłumaczeniem pozycji francuskiej, która w oryginale ukazała się już w r. 1969. Wydawca, IW Pax, nie sięgnął jednak po pracę przewodnią. Pierwsza część książki, *Podstawy doktrynalne* (s. 11—112) jest w tym szczególnie wartościowa, że zapoznaje z rozwojem nauki Kościoła na temat małżeństwa. Po krótkiej prezentacji poglądów wczesnego chrześcijaństwa na małżeństwo, autor znacznie obszerniej wiedzie poprzez idee uwypuklane w związku z małżeństwem w głównych dokumentach kościelnych począwszy od Leona XIII aż do encykliki Pawła VI *Humanae vitae*. Dzięki temu mógł wyrazić przełom, jaki nastąpił w treściowych akcentach tekstów w latach Soboru Watykańskiego II. Jest pewne, że niepodobna zrozumieć dzisiejszej teologii małżeństwa bez uwzględnienia tego, co się w niej wydarzyło we wspomnianym okresie. Tym więcej, że dokumenty dawniejsze, np. encyklika *Casti connubii* dopominają się o nową interpretację zdań, które w swoim czasie nie uzyskały należytego komentarza. Właśnie encyklika Piusa XI jest tego dobitnym przykładem. Dzisiejsza lektura pięćdziesięcioletniego dokumentu pozwala odkryć w nim treści zadziwiająco współczesne i nade wszystko teologiczne.

Druga część, *Wychowanie i metody postępowania* (s. 115—183), wnosi prawdziwie bogate refleksje ułatwiające przejście z płaszczyzny zdominowanej przez kategorie prawne i biologiczne na płaszczyznę miłości i teologii krzyża. Należałoby zatem skwapliwie wchłonąć te przede wszystkim strony, na których drogę myśli wyznaczają idee zmartwychwstania, Eucharystii, posługi zbawienia, z którymi teologia małżeństwa jest ściśle związana.

Przy okazji wspomnijmy, że w porównaniu z oryginałem francuskim, polskie tłumaczenie książki jest uboższe o kilkanaście stron, które redakcja zdecydowała się usunąć w przeświadczeniu, że wzbudzić mogą zbędne nieporozumienia doktrynalne w delikatnej materii regulacji płci. De Les-tapis nie zasłużył sobie jednak na tak surową decyzję. Wprawdzie zgodził się, choć z trudem, na dokonanie wycięć, ale wydaje się, że należałoby w przyszłości wnikliwiej zastosować się, jak dalece wypada ustępować presji niedojrzałych do dyskusji umysłów, gdzie leżą granice między słuszną obawą o dezinformację a nadwrażliwością doktrynera. Podkreślamy, że de Les-tapis nie jest autorem kontrowersyjnym, lecz pobudzającym do myślenia. Trudno potępiać odpowiedzialność wydawnictwa, lecz nie sposób akceptować konieczności liczenia się z nastrojami niepodatnymi na krytyczną refleksję myśli wieloaspektowej. Szkoda więc, że książka musiała ukazać się w postaci niepełnej. Pozostanie więcej spraw nie dotkniętych i dopominających się o pomocne wskazania. Przemilczenie ich nie przyspiesza pożądanych rozwiązań.

Prof. Kasper, dogmatyk z Tybingi, nie jest obcy na polskim terenie, choć jego twórczość teologiczna w niewielkiej jeszcze mierze została udostępniona w naszych tłumaczeniach. Był w Polsce i dał się poznać jako myśliciel dużej klasy i wytrawny teolog średniego pokolenia. Jego książka *Zur Theologie der christlichen Ehe* jest ledwie stustronicową pracą, ale tym bardziej zwraca na siebie uwagę, że na niewielu kartach Kasper zamknął wiele treści. W tej chwili potrzeba nam zdrowych treści dogmatycznych na temat małżeństwa i wyprowadzania z nich właśnie wszelkiej innej refleksji: moralnej, ascetycznej i duszpasterskiej. Sygnalizowana książka spełnia tę potrzebę w stopniu całkowicie wystarczającym. Omawia w czterech częściach ludzki wymiar małżeństwa, jego charakter sakramentalny, przymioty jedności i nierozzerwalności oraz miejsce małżeństwa chrześcijan we współczesnym życiu społecznym. Z największym pożytkiem czyta się krótki, może nawet zbyt krótki (s. 44—54) rozdział *Wesen der Sakramentalität der Ehe* z trzema znamienymi akcentami: małżeństwo jak znak Chrystusa, jako sakrament Kościoła i znak czasu eschatologicznego. W rozdziale *Einheit und Unanflösllichkeit der Ehe* (s. 55—83) po precyzyjnym wykładzie nauki Kościoła w przedmiocie jedności i nierozzerwalności małżeństwa Kasper omawia bieżące pastoralne problemy związane z tymi przymiotami. Wreszcie w ostatniej części podejmuje zagadnienie należące obecnie do najistotniejszych: związek małżeństwa z wiarą. Z doktrynalnego i duszpasterskiego punktu widzenia wywołuje ono najwięcej refleksji i dlatego wypadaloby się tym kilku stronom przyrzeć ze zwiększoną bacnością.

Z prezentowanych tu książek najciekawsza wydaje się praca monachijskiego moralisty i wypróbowanego sympatyka Polski J. Gründela. Najciekawsza przede wszystkim dlatego, że Gründel próbuje wejść w istotę problemów współczesnego małżeństwa chrześcijańskiego. Wyraża oczekiwania osób żyjących w małżeństwie, ich wątpliwości i konflikty i odpowiada na nie. Stąd trójczęściowa budowa książki: *Erwartungen, Konflikte, Orientierungshilfen*. Nie ogranicza się wyłącznie do spraw związanych z życiem seksualnym, co bywa głównym grzechem wielu piszących o problemach życia małżeńskiego, ale dostrzega parę ludzką na tle przemian społecznych i ich wpływu na psychikę i światopogląd tej pary. Gründel usiłuje zrozumieć małżeństwo zanim do niego skieruje słowo chrześcijańskiego myśliciela. Nie zapomina o atrakcyjności przesłania rozwijających się w naszych dniach filozofii i ich programów przebudowy rodziny, omawia nadto problemy prawne i projekty reformy cywilnego prawa małżeńskiego w swoim kraju. Na tym dopiero gruncie osadza chrześcijańskie orędzie o małżeństwie i rodzinie ze wszystkimi szczegółami doktrynalnymi i historycznymi, które bywają wykładane także przez innych autorów, ale na ogół w oderwaniu od konkretnych zawikłych sytuacji, wobec czego brzmią często jako słowo zawieszane ponad



życiem. Dość obszernie zajmuje się prawie nie dotykana u nas kwestią chrześcijan żyjących w powtórnych związkach małżeńskich i zapytaniem jak obwieszczać im zbawienie.

Jakkolwiek książka Gründela nie jest pozycją naukową, obfituje w dobrą dokumentację, zwłaszcza skrupulatnie informuje o pracach konferencji episkopatu RFN w dziedzinie problemów życia małżeńskiego i rodzinnego, ma cenne odniesienia do historii i dyrektyw Kościoła. Głównie jednak jest pracą, która wzbudza zaufanie jako próba autentycznej teologii czyli chrześcijańskiej refleksji nad życiem dokonanej w bliskości tego życia, wręcz w jego środku, by przekazać mu w chwili powikłań i zagubienia kierunków propozycje dróg wiodących do celu. Tym zapewne się też tłumaczy, że w krótkim czasie, w ledwie rocznych odstępach książka ukazała się w trzech wydaniach.

Jest interesujące i ważne, że literatura teologiczna na temat małżeństwa jest wciąż obfita, a piszący na ten temat nie słabną w pogłębianiu dwóch wymiarów swoich dociekań: specyfiki małżeństwa chrześcijańskiego i jego bieżących problemów.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź

## 2. W obronie dyskryminowanych

„Concilium” 15 (1979) nr 12

Temat zeszytu „Concilium” z grudnia 1979 roku, który w niemieckiej wersji językowej brzmi *Die Würde der Nichtgewürdigten*, jest trudny do odnania w dosłownym tłumaczeniu. Najstosowniej — na tle treści zeszytu — wydaje się sformułowanie o godność dyskryminowanych i wywłaszczo-

nych. Jest to próba teologicznej refleksji na temat trudnych problemów społecznych, narastających w różnych formach w dzisiejszym świecie. Chodzi jednakże nie tyle o zwróceniu uwagi na rodzaj i charakter trudności, ile — co redaktorzy zeszytu wyraźnie podkreślają — o realną pomoc, jaką Kościół współczesny może i powinien nieść najbardziej potrzebującym.

Wszystkie rozważania koncentrują się wokół pojęcia godności ludzkiej oraz naruszania jej lub pozbawienia. Ważne miejsce zajmują tutaj, obok pojęć podstawowych, takie sprawy jak godność człowieka na tle godności Boga, analiza źródeł objawionych w interesującej kwestii, stosunek Kościoła do wydziedziczonych oraz przywileje, których brak decyduje o wydziedziczeniu.

Wydaje się, że godność człowieka, jako norma docelowa, oznacza dla redaktorów (są nimi Jacques Pohier i Dietmar Mieth, który zastąpił na tym stanowisku Franza Böcklega) i autorów z tego zeszytu udział w dobrodziejstwach współczesnej cywilizacji, wywłaszczenie zaś oznacza pozbawienie przywilejów cywilizacyjnych, spowodowane przyczynami ekonomicznymi, społecznymi, kulturowymi, etnicznymi, rasowymi i religijnymi. Zwraca się także uwagę, że istnieją również Kościoły lokalne, które można nazwać dyskryminowanymi, a dzieje się to ze względu bynajmniej niebiblijnych. Są to Kościoły, które — pomimo oficjalnie głoszonej uniwersalności — ustępują swym znaczeniem Kościołom tradycyjnym, gdyż nie dysponują wystarczającą ilością kapłanów ani środkami finansowymi, a najczęściej powstały dość późno. Autor artykułu na ten temat widzi przyczynę dyskryminacji w dopuszczaniu różnic między Kościołami i misjami. W samej strukturze Kościoła dostrzega on także dyskryminację — nie zezwala się kobietom nie tylko na funkcje sakralne, ale nawet na funkcje w służbie dyplomatycznej Kościoła.

Dane biblijne wskazują wyraźnie, kto zajmuje ważne miejsce w Królestwie Bożym. Chrystus otaczał szczególną opieką tych wszystkich, których

odrzucała społeczność świecka i religijna, także grzesznych, przyjmując właśnie za nich śmierć krzyżową. Zatem stosunek Kościoła do wydziedziczonych z godności, jest decydującym momentem wiarygodności chrześcijaństwa w ogóle, choć, niestety, przypisywano mu niejednokrotnie dalekorzędne znaczenie.

Dla spełnienia swej kluczowej misji Kościół musi poddać rewizji także tradycyjną strukturę i metodę teologii moralnej. Enda McDonagh wykazuje potrzebę przebudowania stosunku człowieka do Boga, odrzucenia indywidualizmu cechującego często ten stosunek. Teologia moralna, zdolna do głoszenia zasad moralnych ludziom zarówno wydziedziczonym, jak i uprzywilejowanym, winna nieustannie „odsłaniać” obecność Bożą w świecie.

Oto wykaz artykułów zamieszczonych w omawianym zeszycie: Enzo Bianchi, *Das Alte Testament und die Nichtgewürdigten der Gesellschaft*, s. 624—629; Jon Sobrino, *Das Verhältnis Jesu zu den Armen und Deklassierten. Bedeutung für die Fundamentalmoral*, s. 629—634; Jost Eckert, *Die Verwirklichung von Brüderlichkeit in den ersten christlichen Gemeinden*, s. 634—638; Charles Pietri, *Die Christen und die Sklaven in der ersten Zeit der Kirche (2—3. Jahrhundert)*, s. 638—643; Bernhard Blumenkranz, *Die Verschlechterung des Rechtsstandes der Juden im christlichen Abendland des 11. Jahrhunderts*, s. 644—648; Enrique Dussel, *Die moderne Christenheit vor dem „anderen“*. Vom „rüden Indio“ bis zum „guten Wilden“, s. 649—656; Leonidas E. Proano, *Die Kirche und die Armen im heutigen Lateinamerika*, s. 656—661; Donna Singles, *Die Kirche und die Frau: Zum Fortbestehen einer Diskriminierung*, s. 661—666; Francisco F. Claver, *Die Haltung christlicher Gemeinden zu ethnischen oder Stammesminderheiten. Dargestellt am Beispiel der Philippinen*, s. 666—670; Mariasusai Dhavamony, *Das Christentum und die auf einen Kastensystem aufgebauten Gesellschaften. Dargestellt am Beispiel Indiens*, s. 671—675; Gianfausto Rosoli — Lydio F. Tomasi, *Die Haltung der christlichen Wohlstandsgesellschaften des Westens gegenüber den Immigranten*, s. 676—681; Meinrad P. Hebda, *Würdige und unwürdige Kirchen*, s. 682—686; Enda McDonagh, *Die Würde Gottes und die Würde der Nichtgewürdigten*, s. 686—692.

Redaktorzy starali się zagwarantować udział autorów kompetentnych w każdej omawianej kwestii. W sprawach więc ludzi pozbawionych godności mówią przedstawiciele mniejszości etnicznych, biednych Kościołów, wspólnot rozdartych społecznie i politycznie. Był to nieprzypadkowy dobór współpracowników: u jego podstawy leżało przeświadczenie redaktorów, iż dzięki wypowiedziom samych dyskryminowanych będzie można łatwiej spełnić postulat teologiczny przezwyciężenia i usunięcia z otoczenia i całej społeczności tego wszystkiego, co sprzeciwia się godności człowieka lub jej realizacji. Wychodzi się przy tym z założenia, że godność jest niezbywalnym darem Bożym danym całej społeczności i jednostce ludzkiej. Nikt więc nie może tej godności udzielać, ani też odbierać.

Za osiągnięcie tego zeszytu można uznać fakt, że właśnie wydziedziczeni otrzymali prawo głosu w swoich własnych sprawach oraz to, że podjęto próbę nadania temu głosowi znaczenia teologicznego.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań