

**Jerzy Bajda, Stanisław Olejnik,
Tadeusz Sikorski, Ludwik A.
Nowicki, Jan Pryszmont**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 51/4, 85-99

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Encyklika o Bożym miłosierdziu. II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. O świętości i mistyce. — 2. Chrześcijaństwo a prawa człowieka. — 3. Teologia moralna czy etyka teologiczna? — 4. Sumienie w świetle psychologii głębi i teologii*.

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Encyklika o Bożym miłosierdziu

Encyklika Ojca świętego Jana Pawła II o Bożym Miłosierdziu (*Dives in misericordia*, 30 XI 1980, Typis Polyglottis Vaticanis 1980, s. 86) zasługuje na wszechstronną refleksję teologiczną. Szczególnie owocna może się tu okazać refleksja z punktu widzenia teologii moralnej. W toku lektury łatwo zauważyć ciągłość myślową zachodzącą pomiędzy tym dokumentem a podstawowymi liniami antropologii Soboru Watykańskiego II. Od początku także widoczny jest zamiar papieża kontynuacji i pogłębienia tematyki zawartej już w *Redemptor hominis*, co autor zresztą wyraźnie podkreśla w nr 1 dokumentu.

Widzenie człowieka w Chrystusie nie może być zacieśnione do wizji antropocentrycznej. Człowieka trzeba zobaczyć w samym centrum Boskiej tajemnicy miłości. W nauczaniu ostatniego soboru antropocentryzm i teocentryzm nie wykluczają się, lecz uzupełniają (nr 1). Takiemu pełnemu spojrzeniu na człowieka służy ukazanie tajemnicy Ojca w Chrystusie: „Człowiek i jego najwyższe powołanie odsłania się w Chrystusie poprzez objawienie tajemnicy Ojca i Jego miłości” (nr 1).

Temat miłosierdzia Bożego pojawia się tu w kontekście nie abstrakcyjno-pojęciowym, lecz „doświadczenia Kościoła i człowieka współczesnego”; papieżowi nie chodzi o „odniesienie czysto pojęciowe”, lecz o „rzeczywistość ludzkiej egzystencji” (nr 1). Duchowi ostatniego soboru odpowiada to, że zasadnicza intencja encykliki wynika z świadomości pastoralnej odpowiedzialności Głowy Kościoła za świat. Ludzkości grozi zagłada i papież pragnie teje ludzkości podać jedyny i ostateczny sposób ocalenia: jest nim tajemnica Bożego miłosierdzia. Wprawdzie idea miłosierdzia jest obca współczesnej umysłowości, jednakże doświadczenie wielorakich zagrożeń prowadzi niektórych ludzi do poszukiwań, które pod natchnieniem wiary kierują się w stronę tajemnicy miłosierdzia. Jest to zarazem wezwanie skierowane do Kościoła, pochodzące od samego Ducha Świętego. Dokument papieski jest poniekąd odpowiedzią na to wezwanie (nr 2). Pożądane światło wynika i tu z tajemnicy Chrystusa: „Ta sama tajemnica Chrystusa, która odsłaniając przed nami wielkie powołanie człowieka, kazała proklamować w encyklice *Redemptor hominis* jego niezwykłą godność, każe równocześnie głosić miłosierdzie jako miłosierną miłość Boga objawioną w tajemnicy Chrystusa. I każe też od tego miłosierdzia odwoływać się, wzywać go na naszym trudnym i przełomowym etapie dziejów Kościoła i świata, kiedy zbliżamy się do końca drugiego tysiąclecia” (nr 15).

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

Chcąc zrozumieć istotę Bożego miłosierdzia należy je widzieć w głębi i niepowtarzalności tajemnicy Chrystusa. Jezus Chrystus jest czynnym uobecnieniem miłosiernej miłości wylanej przez Boga Ojca na ludzkość (nr 3). Ten biblijny sposób widzenia prawdy zbawczej nie pozwala na ogólnofilozoficzne zredukowanie tej rzeczywistości, jaką jest Boska miłość objawiona w Chrystusie. Stoimy tu w obliczu rzeczywistości religijnej, przerastającej swoim wymiarem pojemność kategorii etycznych. Miłość, która objawia się jako miłosierdzie, jest czynem żywego Boga i tym samym jest osobowym samoobjawieniem Boga Ojca.

Encyklika odsłania przed czytelnikiem prawdziwie mistyczną głębię miłosierdzia, w którym objawia się Bóg prawdziwy, wierny sobie, wierny Swej miłości, przez którą od początku, to jest od stworzenia, postanowił przyczynić człowieka; Bóg wierny swemu przymierz, które dopełnia czynem, w tajemnicy paschalnej. To miłosierdzie jest najwyższym i ostatecznym spełnieniem jego sprawiedliwości (nr 4—5).

Sposób, w jaki miłosierdzie i sprawiedliwość tworzą sakramentalną syntezę w czynie samego Boga, stanowi zarazem ostateczne rozwiązanie dylematu, który stwarzał poważne trudności teologii moralnej opartej na kategoriach czerpanych z etyki filozoficznej. Otóż miłosierdzie jest źródłem sprawiedliwości, ponieważ jest jej szczytowym wypełnieniem. Miłosierdzie jest wcieleniem sprawiedliwości, a zarazem jej udoskonaleniem i właściwą korekturą, zapewniając uniwersalne i jedynie możliwe zrównanie między ludźmi (nr 14).

To Boskie miłosierdzie, będące żywą tajemnicą uobecnioną w Chrystusie, stanowi źródło i treść wezwania skierowanego do człowieka (nr 3; 6—8), stanowi istotę etosu ewangelicznego. Jest to tajemnica wcielona w konkretny kształt życia Człowieka, to jest Boga-Człowieka i stąd wymagająca kontynuacji na podobieństwo wcielenia w życiu tych ludzi, do których skierowane jest wezwanie ewangeliczne. Chrystus, objawiając miłość-miłosierdzie Boga, równocześnie stawiał ludziom wymaganie, aby w życiu swoim kierowali się miłością i miłosierdziem. Wymaganie to stanowi sam rdzeń orędzia mesjańskiego, sam rdzeń etosu Ewangelii (nr 3). Jesteśmy tu bardzo wyraźnie na gruncie teologicznomoralnym. Jednakże Chrystusowi chodzi „nie tylko o wymaganie natury etycznej”, lecz o to, żeby przez czyn człowieka mógł się objawić sam Bóg jako źródło miłosierdzia (nr 3).

Szczególną ilustracją etosu Ewangelii jest spotkanie syna marnotrawnego z Ojcem, spotkanie sprawiedliwości z miłością i to miłością, która ze względu na istotne okoliczności, jest obowiązana przekroczyć samą sprawiedliwość czyli jej ścisłą miarę (nr 5). To szczególne spotkanie staje się możliwe na gruncie „wspólnego przeżycia tego dobra, którym jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa” (nr 6). Doświadczenie ludzkiej godności stanowi *medium* tego spotkania pod warunkiem, że u człowieka w oparciu o doświadczenie utraconej godności zachodzi wewnętrzny ruch nawrócenia, powrotu do źródła, z którego ta godność została zaczerpnięta: powrotu do miłości Ojca. Dopiero wtedy owa miłość może skutecznie wydobyć człowieka spod nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku (nr 6).

Objawienie Bożego miłosierdzia, dokonane w sposób szczytowy i ostateczny na Krzyżu, zawiera równocześnie wezwanie skierowane do człowieka, „aby — oddając Bogu siebie, a w sobie cały widzialny świat — uczestniczył w Bożym życiu, aby stawał się jako Jego syn przybrany uczestnikiem tej prawdy i miłości, która jest w Bogu i która jest z Boga” (nr 7). I dalej: „Właśnie jako Ukrzyżowany Chrystus jest Słowem, które nie przemija, jest Tym, który stoi i kołaczy do drzwi serca każdego człowieka, nie naruszając jego wolności, ale starając się z tej ludzkiej wolności wyzwolić miłość, która nie tylko jest aktem solidarności z cierpiącym Synem Człowieczym, ale także jest jakimś 'miłosierdziem' okazanym przez każdego z nas Synowi Ojca

Przedwiecznego" (nr 8). Etos Ewangelii nie może ominąć realizmu Krzyża, gdyż „tajemnica paschalna — to Chrystus u szczytu objawienia niezgłębionej tajemnicy Boga" (nr 8).

W tej ewangelicznej i paschalnej perspektywie temat Bożego miłosierdzia prowadzi do samej podstawy i samego centrum tajemnicy chrześcijańskiego powołania. Miłosierdzie ma ukształtować postawę człowieka wobec wezwania idącego z Krzyża.

Ponadczasowa treść ewangelii zostaje zastosowana do konkretnej sytuacji ludzkości; ewangeliczne orędzie miłosierdzia jest bowiem szczególnie potrzebne dzisiejszemu światu. Aktualna sytuacja ludzkości staje się z wielu powodów prawdziwie dramatyczna (nr 11). Źródła owych zagrożeń mają charakter etyczny (nr 12); polegają na uwielokrotniających się formach niesprawiedliwości. Dramat polega jednak na tym, że trudności tych nie można rozwiązać przy pomocy samej sprawiedliwości, gdyż taka metoda prowadzi w praktyce do rezultatów wprost przeciwnych od zamierzonych (nr 12—14). Jest w tym jakiś paradoks charakteryzujący ludzką egzystencję: zakłócenie wewnątrz świata pochodzi z źródeł etycznych, z podstawowego zachwiania w sercu ludzkim (nr 10), ale świata nie można przywrócić do równowagi przez proste odwołanie się do kategorii sprawiedliwości. Paradoks wyjaśnia się tym, że człowiek nie może przywrócić równowagi światu, dopóki sam nie został w pełni przywrócony do tej prawdy, z której poczęła się jego egzystencja. Prawdą tą jest właśnie Boska miłość, która jedynie sama może ocalić człowieka i naprawić niesprawiedliwość, gdy objawia się jako miłosierdzie. Jedynie działając wewnątrz tej miłości, odnajdując siebie wewnątrz miłosierdzia, poprzez doświadczenie przebaczenia, które stwarza nową relację wzajemności i wspólnoty międzyludzkiej, może człowiek ocalić istotne wartości ludzkie i uczynić świat znów ludzkim (nr 12).

Korekta wniesiona przez Ewangelię do interpretacji sprawiedliwości i niesprawiedliwości, odnosi się właściwie do całej moralności ludzkiej. Człowiek może energią swej wolności uczynić zło, ale nie może następnie tą samą energią wolności sprawić, aby zło przestało być złem, aby fakt zła przestał być faktem, aby konieczna więź moralna istniejąca w następstwie wolnego wyboru między tą wolnością osobową a złem charakteryzującym treść decyzji przestała być raz na zawsze piętnem tejże wolności. Zmianę w podobnej sytuacji może wprowadzić tylko ta moc, która stworzyła świat i człowieka. Ta Boska moc wybawia człowieka z niewoli zła, kiedy objawia się jako miłość wierna sobie, jako miłość miłosierna, mocniejsza niż zło, grzech i śmierć. Dla człowieka istnieje zatem jedyna szansa: działać w oparciu o ofiarowany mu dar przebaczenia, odbudować ład przez powrót do źródeł stworzenia. Oznacza to konieczność nawrócenia także dla przywrócenia ładu w skali świata. Ludzkość albo odnajdzie swoją drogę ocalenia w Bożym miłosierdziu, albo zginie. W tym kontekście nowego znaczenia nabiera rola sakramentu Eucharystii i pokuty, w których człowiek w szczególny sposób doświadcza miłosierdzia Bożego i zostaje wprowadzony w krąg miłości ogarniającej cały świat (nr 13).

Encyklika wzywa więc człowieka, by otworzył się na miłosierdzie Boże przez prawdziwą postawę nawrócenia (nr 13), ale także, ze względu na to właśnie, wzywa go do czynienia miłosierdzia, ponieważ zgodnie z błogosławieństwami dar miłosierdzia jest zastrzeżony dla miłosiernych. „Człowiek dociera do miłosiernej miłości Boga, do Jego miłosierdzia o tyle, o ile sam przemienia się wewnątrznie w duchu podobnej miłości w stosunku do bliźnich. Ten najistotniej ewangeliczny proces nie jest tylko jednorazowym przełomem duchowym, ale całym stylem życia, istotną właściwością chrześcijańskiego powołania" (nr 14).

Porządek ewangeliczny połączył nierozdzielnie oba kierunki miłosierdzia: świadczenie miłosierdzia i jego doznawanie. Źródłem tego porządku jest obja-

wienie tajemnicy miłosierdzia w Chrystusie: to On sam jest tym, który równocześnie okazuje miłosierdzie na krzyżu i doznaje go w cierpieniu i poniżeniu, w którym utożsamia się z każdym człowiekiem cierpiącym i poniżonym. Dlatego raz na zawsze miłosierna we wszystkich stosunkach międzyludzkich jest procesem obustronnym (nr 14). Tu znajduje się najgłębsza podstawa równości i solidarności międzyludzkiej i droga do autentycznej sprawiedliwości. Bez tej korekty, jaką wnosi miłosierdzie, świat walczący o ścisłą sprawiedliwość, będzie coraz bardziej okrutny i nieludzki (nr 14). Świat dzisiejszy bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje przebaczenia; jest to podstawowy warunek pojednania z Bogiem i z ludźmi. Celem przebaczenia nie jest poniechanie sprawiedliwości, lecz jej doskonałe wypełnienie (nr 14).

Encyklika jest nowym, jasnym światłem oświecającym drogi współczesnej ludzkości. Wartość dokumentu polega w pewnym sensie na jego ewangelicznym radykalizmie, dzięki któremu właśnie najtrafniej dosięga sedna problemów ludzkości. *Dives in misericordia*, podobnie jak pierwsza encyklika Jana Pawła II, rzuca mocne światło na cel i sposób uprawiania teologii moralnej. Przekaz objawienia odsłania tu swój teologicznomoralny profil przez to, że spojrzenie na objawienie pada wyraźnie przez pryzmat osoby i jej godności. Z drugiej strony, teologiczny wymiar powołania osoby ujawnia się i wyjaśnia przez objawienie miłości nieskończonej dokonane przez osobę i czyn Boga — w Jezusie Chrystusie. Prawdziwa teologia osoby rozpoczyna się wewnątrz tajemnicy Ojca, objawiającego się w Jezusie Chrystusie. Ostatecznym źródłem teologii moralnej jest znów klasyczna kategoria „osoby i czynu”, z tym, że chodzi tu o czyn Boga, czyn miłosiernej miłości, pokonujący przepaść grzechu i śmierci. Jesteśmy tu jakby na krawędzi teologii mistycznej, ale ta mistyka papieża nie porzuca świata, lecz go przygarnia.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. O świętości i mityce

Polskie piśmiennictwo w zakresie teologii życia wewnętrznego nie jest bogate. Stanowczo za ubogie — jak na potrzeby i aspiracje duchowe wielkiego katolickiego narodu. Od czasu do czasu ukaże się coś z tego zakresu, ale w sumie nie ma tego dużo. Brak i recenzji; wydają się po prostu niepotrzebne. Powinno być oczywiście inaczej, bo recenzje są motorem każdej twórczości, również w tej, tak ważnej dziedzinie teologii.

Braki własnego piśmiennictwa uzupełniają w pewnej mierze przekłady dzieł obcych, niekiedy wartościowe lub nawet znakomite. Ale obce, to nie rodzime. Otwarcie się na to, co się rodzi w innych kręgach chrześcijańskiej kultury ascetyczno-mistycznej trzeba traktować tylko jako inspirację, uzupełnienie i wzbogacenie naszej własnej twórczości.

Nie zaczynamy od zera, mamy za sobą długą, bogatą i na wielu frontach bardzo wartościową tradycję. Nieocenioną zasługę ma tu wybitny historyk prof. Karol Górski, który niezmiernie rozjaśnia i interesująco ukazuje przeszłość polskiej duchowości w różnych okresach naszych dziejów. *Historia est magistra vitae*. Trud ukazywania historii, zwłaszcza jej kart najjaśniejszych, może się stać inspiracją na dziś, na współczesne potrzeby i dążenia do odnowy religijno-moralnej narodu przez ożywienie życia wewnętrznego.

Teologia życia wewnętrznego — jak w ogóle teologia, czyli refleksja nad wiarą z pozycji wiary — posiada różne poziomy czynności twórczych i ich wytworów pisarskich. Określa je zarówno indywidualność autorów, jak i za-

potrzebowanie czytelników. Istnieją tu także różne „szkoły”, mające swych oddanych głosicieli i odbiorców. Stąd zrozumiałe i godne całkowitej aprobaty zróżnicowanie tego, co się u nas ukazywało i ukazuje w tej dziedzinie twórczości pisarskiej. Nie było jednak na ogół większych ambicji naukowych w tym przedmiocie; stwierdzamy „na ogół”, bo da się znaleźć pewne wyjątki, tzn. pisarzy takich jak Żychliński czy Woroniecki, którzy umieli poddać swe pisarstwo z zakresu tu omawianego rygorom naukowości — oczywiście na miarę samego przedmiotu bardzo swoistego i przekraczającego granice umysłowej refleksji.

Powstanie nowego kierunku studiów w zakresie teologii życia wewnętrznego na KUL, na czele którego stanął ks. doc. dr hab. Walerian Słomka, rodzi nadzieję zmiany na lepsze. Że te nadzieje nie są ponne, świadczą dwie wydane w ciągu 1980 roku książki. Obie stanowią prace zbiorowe, a wyszły pod redakcją ks. W. Słomki, wydane w Zakładzie Małej Poligrafii KUL. Ich niewielki nakład 800 egzemplarzy — stanowczo za mały, jak na zapotrzebowanie czytelników — mogłoby spowodować niedowartościowanie, przecenienie tych pozycji wydawniczych. Wskazanie na ich pojawienie się w niniejszym biuletynie — teologia życia wewnętrznego na własny biuletyn jeszcze się nie zdobyła — ma przynajmniej zapobiec niezauważeniu tego zjawiska.

Pierwszą jest książka licząca 160 stron pt. *Mistyka w życiu człowieka*. Jak na małą poligrafię, druk jest dobrze czytelny, mimo że papier nie najlepszego gatunku. Praca składa się z dwóch części, z których pierwsza, pt. *Opracowania*, obejmuje 7 artykułów przygotowanych przez profesorów KUL, druga zaś, pt. *Teksty źródłowe*, daje polski przekład pewnych tekstów patrystycznych oraz pięknego dziełka św. Bonawentury.

Zebrane w pierwszej części opracowania stanowią w poważnej mierze wyraz i owoc pięciodniowego cyklu odczytów na KUL poświęconych mistyce. Chodziło o ukazanie reprezentatywnych nurtów mistyki w świecie. W książce znajdujemy 5 artykułów stanowiących trzon wspomnianego cyklu, a mianowicie: ks. S. Witek, *Mistyka Dalekiego Wschodu w ujęciu buddyzmu — Zen* (s. 29—39); ks. H. Wójtowicz, *Z helleńskich nurtów mistycznych* (s. 41—56); ks. W. Słomka, *Teologiczna koncepcja życia mistycznego w chrześcijaństwie* (s. 57—68); ks. Cz. Bartnik, *Mistyka chrześcijańska w interpretacji P. Teilharda de Chardin* (s. 85—92); p. Z. Płużek, *Psychologiczna analiza doświadczenia mistycznego* (s. 93—109). W tym dziale opracowań znalazły się dodatkowo dwa artykuły spoza wspomnianej serii odczytów, a mianowicie: ks. W. Słomka, *Mistyczne doświadczenie naturalne?* (s. 9—27); ks. S. Rosik, *Życie mistyczne jako owoc działania Ducha Świętego w doktrynie pap. Grzegorza Wielkiego* (s. 69—84).

Część druga to — jak wspomniano — teksty źródłowe. Znajdują się tu dwie prace: ks. H. Wójtowicza i o. S. C. Napiórkowskiego. Pierwszy z nich publikuje wybrane i przełożone przez siebie na język polski teksty patrystyczne dotyczące sprawy objętej tytułem: *Rola modlitwy w mistyce w świetle wypowiedzi greckich Ojców Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem wypowiedzi o modlitwie Orygenesa i Grzegorza z Nysy*. Drugi zaś daje tłumaczenie dziełka św. Bonawentury *Droga duszy do Boga (Itinerarium mentis ad Deum)*.

Mając na uwadze zakres i charakter wskazanej wyżej tematyki, trzeba stwierdzić z uznaniem, że mamy tu do czynienia z publikacją interesującą i bardzo ambitną. Nie umniejsza tego przekonania uwaga redaktora zamieszczona we *Wprowadzeniu*, że niniejsza publikacja nie może sobie rościć pretensji do wszechstronnego ukazania wielkiej różnorodności doświadczenia mistycznego i teorii (teologii) tego doświadczenia. Takie pretensje można zasadnie wiązać tylko z wielkim objętościowo i tematycznie dziełem albo nawet serią takich dzieł. W omawianej, 160-stronicowej, pracy różnorodność tematów jest dostatecznie wielka. Pretensje — lub raczej żale czytelnika — mogły-

by dotyczyć doboru tematów, ich niespójności, formy opracowania. Razi w pewnych partiach niejasny język, zawilóść lub wręcz niepoprawność stylu. Można również wnosić pewne zastrzeżenia co do niektórych treści, tzn. jakby „przemykania się” obok wielu trudnych i nie tak zupełnie jednoznacznych spraw i problemów, jak choćby w zakresie interpretacji pewnych sposobów myślenia, czy nawet całych kultur. Mimo wszystko trzeba jednak wyrazić uznanie dla samej inicjatywy i jej przeprowadzenia.

Wdzięczni za to, co jest, oczekujemy dalszych tego rodzaju opracowań. Mogą one pogłębić naszą wiedzę w tak interesujących punktach, jak między innymi Teilhard de Chardin, mistyka hellenizmu czy Dalekiego Wschodu. Mogą też poszerzyć obszar tej wiedzy, np. jeśli chodzi o mistykę Ojców Kościoła, poza Grzegorza W., Orygenes a, Grzegorza z Nysy czy Bonawenturę.

Drugą wydaną przez tego samego redaktora, ks. W. Słomkę, pracą zbiorową jest książka pt. *Drogi świętości*. Powstała ona także jako owoc cyklu odczytów, a mianowicie tygodnia duchowości zorganizowanego w marcu 1977 r. przez Katedrę Teologii Życia Wewnętrznego w ramach działalności Towarzystwa Naukowego KUL. Organizatorowi tygodnia, będącego jednocześnie redaktorem powstałej w jego efekcie pracy zbiorowej, przyswiecała nauka Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza V rozdz. *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, o powszechnym powołaniu do świętości. Sobór odrzuca przyjęty poprzednio w wielu kręgach myśli chrześcijańskiej pogląd, wiążący powołanie do świętości z powołaniem zakonnym, który usprawiedliwiał minimalizm wymagań i aspiracji religijno-moralnych laikatu. Uwypukla natomiast, że świętość w swej istocie jest jedna, polega na miłości w jej nowotestamentalnym znaczeniu i dotyczy wszystkich członków Ludu Bożego. Jest możliwa do osiągnięcia na różnych drogach życia, bez odrywania się od obowiązków właściwych określonym stanom życia. Właśnie pokazanie różnych dróg urzeczywistniania świętości w zależności od stanów życia czy pełnionych w nich różnych funkcji jest widoczne w zestawie zamieszczonych w książce opracowań.

Oprócz krótkiego wprowadzenia ze strony redaktora oraz podanego na końcu tłumaczenia eseju prof. W. Nigga *Święci widziani inaczej*, praca zawiera 10 artykułów stanowiących pewien przekrój różnych dróg dążenia do świętości. Stosownie na czoło zostały wysunięte dwa artykuły sięgające do ściśle teologicznych, tzn. biblijno-patrystycznych, źródeł nauki o świętości. W pierwszym z nich ks. F. Gryglewicz ukazuje *Świętość wiernych w Nowym Testamencie*; w drugim zaś o. A. Bober SJ *Zróźnicowanie dróg świętości według Ojców Kościoła*. Kilka artykułów jest poświęconych mniej fundamentalnym, ale dość szerokim tematom dotyczącym dróg świętości. Należą do nich: ks. W. Słomka, *Świecka droga świętości*; ks. J. Zbiciak, *Życie świeckie poświęcone Bogu*; ks. A. Szafranski, *Kapłańska droga świętości*. Są wreszcie cztery artykuły o węższej tematyce, ukazujące bardzo konkretne, realizowane w życiu, postacie urzeczywistniania świętości, a mianowicie: E. i M. Marczewscy, *Żyć duchem Nazaretu (nazaretański charakter życia małżeńskiego i rodzinnego)*; ks. W. Słomka, *Charakterystyczne rysy duchowości fokolarynów*; F. Brzozowska, *Formy życia zakonnego w ujęciu św. Franciszka i o. Honorata Koźmińskiego*; o. G. Bartoszewski OFMCap., *Postuszeństwo i ubóstwo według św. Franciszka i o. Honorata Koźmińskiego*.

Omawiana tu książka nie daje i dać nie mogła, jako skromny zestaw niewielkich co do rozmiarów artykułów, wyczerpującego zarysowania różnych dróg życia znaczących powołaniem do świętości. Przedstawia jednak zbiór ciekawych i wartościowych opracowań powiązanych jednością tematu. Wyczerpanie tego tematu, choćby tylko w zakresie podstawowych problemów i najważniejszych dróg dążenia do świętości, wymagałaby dalszych prac w tym zakresie.

W sumie obie omawiane tu prace zbiorowe stanowią wyraz intensywnej działalności wydawniczej Katedry Teologii Życia Wewnętrznego KUL. Można życzyć temu twórczemu ośrodkowi, a także i nam czytelnikom, by działalność ta rozwijała się nadal i owocowała w dalszych tego rodzaju publikacjach.

ks. Stanisław Olejnik, Warszawa

2. Chrześcijaństwo a prawa człowieka

Sygnalizujemy cztery publikacje, jakie wpisują się do zestawów bibliograficznych teologa moralisty pod hasło: *chrześcijaństwo a prawa człowieka*. Chcemy zarazem podkreślić dość szeroką, nie tylko specjalistyczną użyteczność tych prac, zwłaszcza ich przydatność do wykładu czy ćwiczeń w przedmiocie, który wciąż rozbudza umysły myślicieli oraz inicjatywy praktyczne na rzecz odnowy życia społecznego.

Ze szczególnie cenną pomocą, jako źródło rzetelnej informacji bibliograficznej i teologicznej, przychodzi najnowsza publikacja G. Thilsa, *Droits de l'homme et perspectives chrétiennes*, Louvain-la-Neuve 1981. Dwie następne zwracają uwagę intencją spopularyzowania ważnego tematu i, nade wszystko, ożywienia świadectwa społeczności chrześcijańskiej w tym, co ma decydujący wpływ na przyszłość rodziny ludzkiej: *chrześcijanie wobec praw człowieka*, pr.zb., Paris 1980 oraz G. Aurenche, *L'aujourd'hui des droits de l'homme*, Paris 1980. Wreszcie zbiór przystępnie napisanych artykułów na tle czterech etapów historii praw człowieka, począwszy od r. 1789 i z uwzględnieniem kwestii bieżących. Zamieszcza je miesięcznik „Projet” 1(1981)13—86 pod ogólnym tytułem *Les droits de l'homme, grandeur et servitudes*. Spośród siedmiu tekstów numeru, dwa przynajmniej wprost zainteresują teologa: B. Plongeron, *Pourquoi l'anathème catholique aux XVIIIe—XIXe siècles?* (s. 52—66) i P. Valadier, *Les droits de l'homme selon Jean-Paul II* (s. 67—77).

Praca Thilsa nie jest książką popularyzatorską. Wnikliwość analiz, liczne i obszernie przypisy czynią zeń lekturkę dla teologa, który chciałby pogłębić znaną już sobie problematykę. Autor nie miał jednak zamiaru wytyczania nowych dróg w badaniach nad prawami człowieka. W oparciu o bieżącą literaturę przedmiotu — katolicką, protestancką i anglikańską — ustala jedynie obecny stan zagadnienia. Ale i w tym zakresie, zważywszy znaczną liczbę publikacji i różnorodność prezentowanych w nich stanowisk, podjął się zadania nader ważnego, a wynikami żmudnej ankiety wydatnie ułatwił innym autorom wszelkie następne poczynania na terenie, który nie został jeszcze do końca poznany.

Książka składa się z dwóch części. W pierwszej — *Recherches récentes en milieu chrétien* — Thils charakteryzuje rozwój badań nad prawami człowieka w teologii ostatniego czasu. Jest to część bibliograficzna, ale odmienna od prostych ujęć biuletynowych. W części drugiej — *La problématique théologique actuelle* — kreśli syntezę współczesnej teologii praw człowieka. Ostatnie strony wypełniają trzy krótkie aneksy, z których drugi — *Les droits de l'homme à l'intérieur de l'Eglise* — wsparty wykazem bibliografii od 1968 jawi się jako zachęta do podjęcia studiów w tym kierunku.

Thils nie usiłuje łagodzić różnic, jakie dzielą autorów w spojrzeniach na prawa człowieka. Przeciwnie, podkreśla je nawet, by tym wyraźniej móc je wyjaśnić. Zwraca uwagę na fakt, że przede wszystkim refleksja teologa, niezależnie od racji wprost konfesyjnych, skupia się w dużej mierze na tekstach deklaracji mających wyraz formalny i ogólny, co z konieczności powoduje wielość ich interpretacji. Różnice konfesyjne sytuację tę jeszcze bardziej zaznaczają. Teorie prawa naturalnego u autorów katolickich, doktryna o dwóch królestwach u autorów protestanckich wiodą do różnobrzmiących

interpretacji praw człowieka, ich podstaw i związków ze zbawieniem. Druga część książki jest obszernym wykładem tych kwestii. Powraca tam również bliski wcześniejszym zainteresowaniom Thilisa temat chrześcijańskości etosu praw zawartych w znanych deklaracjach.

W tomie *Chrześcijananie wobec praw człowieka*, otrzymujemy materiały sesji warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej z listopada 1977 r. Uprzyśtępniał je paryski wydawca, Editions du Dialogue, który trafnie sięgnął po teksty o dużej wartości ideowej i popularyzatorskiej. Książka przeznaczona na rynek krajowy nie wymaga zabiegów reklamy. Zresztą sesja sprzed kilku lat cieszyła się powodzeniem, którego raczej odslania dziś większej ilości odbiorców zbiór wygłoszonych wówczas referatów i zapis dyskusji. Za jedną z głównych zalet publikacji uznać wypada to, że w miarę szeroko uwzględnia polską problematykę praw człowieka. Przykładem tekst o W. B. Skrzydlewskiego, *Prawa człowieka w myśli Kościoła XIX i XX wieku* (s. 103—118). Przy okazji tematu o zasięgu ogólnym autor nawiązał do spraw dotyczących stosunku Stolicy Apostolskiej do sprawy polskiej, wokół których nawarstwiło się w świadomości społecznej szereg opinii stronnicych. Zresztą działalność Kościoła tamtego czasu w przedmiocie praw człowieka jest w ogóle mało znana szerszej publiczności. Tekst o Skrzydlewskiego, spokojny i niepretensjonalny, może oddać usługi tym, którzy by zechcieli zadbać o bardziej wyważone sądy w owym „drażliwym” punkcie swej kultury historycznej.

Polskie aktualia znajdują też pewne odbicie w referacie J. Strzeleckiej, *Prawo administracyjne a prawa obywatelskie* (s. 37—50), S. Kurowskiego, *Prawa człowieka w działalności gospodarczej* (s. 51—58), J. Woźniakowskiego, *Prawa człowieka a kultura* (s. 59—72).

Organizatorzy sesji słusznie nie chcieli wywołać wrażenia, jakoby można było bezgrzesznie pominąć zasługi myślicieli i społeczności niechrześcijańskich w zakresie praw, które są własnością powszechną. Dlatego z sympatią przyjmuje się np. uwagi J. Jedlickiego wokół liberalnego nurtu myśli, który, choć nie odkrył praw człowieka, to jednak nadał im nazwę, a w swoim programie przydał honory pierwszych miejsc (*Antynomie liberalnej koncepcji wolności*, s. 73—76). Podobnie, z zaangażowaniem, ale i z dozą interesującego krytycyzmu J. Strzelecki informuje o *Prawach człowieka w myśli socjalistycznej* (s. 87—101).

Wynotujemy wreszcie, jednak z podkreśleniem, trzy pozostałe teksty, które precyzują podstawowe pojęcia, wprowadzają niezbędne rozróżnienia, dają zręby teorii i teologii praw człowieka: T. Mazowiecki, *Chrześcijaństwo a prawa człowieka* (s. 9—22), S. Grabska, *Biblijne podstawy chrześcijańskiej koncepcji praw człowieka* (s. 119—134) oraz J. Karpiński, *Pojęcie praw człowieka w rozumieniu świeckim i chrześcijańskim* (s. 23—36).

Grabska jest teologiem, który o sprawach bardzo złożonych potrafi mówić w sposób prosty i przekonujący. Te jakości ujawnia również w prezentowanym artykule. Podejmuje w nim myśl, która z pozoru wytrąca mówienia o prawach człowieka w Biblii, by wykazać ich głębokie zakorzenienie w niej. Parokrotnie powtarza, że w Starym Testamencie jest mowa nie o prawie człowieka, lecz o prawie Boga do człowieka i wykazuje więc tego stwierdzenia z pewnością ewangelicznym: *sacrum* to człowiek. Wypada zarazem docenić w artykule odniesienia refleksji biblijnej do sytuacji współczesnego Kościoła, w którym odżywiają problemy prawa z dziejów zbawienia i w którym przewycięża się trudności ówczesnie nie do pokonania, np. Pawłowy rozróżnienie między teologią a praktyką. „Po wielu wiekach przekonaliliśmy się, że zarówno idea zmiany struktur, która by niejako automatycznie prowadziła do szczęśliwości, nie zdała egzaminu, jak też idea zmiany stosunków międzyludzkich w zastanej strukturze bez dążenia do zmiany struktury. Paweł

tę zastaną strukturę uważał za coś stałego... i dlatego mógł sądzić, iż jedyną drogą jest właśnie zmiana stosunków międzyludzkich i postaw moralnych" (s. 132).

Mazowiecki ze znakomitą wyczuć osadza chrześcijańską myśl o prawach człowieka na gruncie ich uniwersalizmu i powszechnej własności tych praw. Szuka jednocześnie tego, co chrześcijaństwo ze swej strony ma do obwieśzczenia w przedmiocie, który nie przysługuje mu bardziej niż innym orientacjom i społecznościom. Stawia przeto pytanie: „na ile sprawa praw człowieka jest znacząca w samym chrześcijaństwie, jakie jest w nim jej miejsce” (s. 11)? Po odpowiedź na nie sięga do historii Kościoła. Uwypukla niektóre jej etapy w najnowszej epoce i wiedzy do konkluzji nader ważnej, choć zdaniem niektórych (Skrzydlewski) dyskusyjnej: „przejdzie od obrony religii i Kościoła do obrony praw człowieka” (s. 20).

Koniecznym uzupełnieniem lektury tych tekstów będzie zaznajomienie się z zapisem dyskusji „okrągłego stołu” (s. 135—166). Czytelnik znajdzie na tych stronach nie tylko wyjaśnienie niejednych wątpliwości, ale i zagadnienia nieporuszone w referatach, a o czym mówią J. Turowicz, A. Grzegorzczak, B. Cywiński, A. Stanowski, i T. Mazowiecki.

Podobny charakter, popularyzatorski, ma książka Aurenche'a. I temu autorowi przyświecał podwójny cel: zapoznanie szerokiego grona czytelników z problematyką praw człowieka oraz uświadomienie społeczności społecznej na potrzebę przemiany słów o tych prawach w skuteczny czyn. Układ książki odpowiada dokładnie tak pojętemu zamysłowi. Dwie pierwsze części, informacyjne, prezentują kolejno panoramę praw człowieka w historii i czasach współczesnych oraz przystępne zastanowienia nad ich istotą, źródłem i zadaniami. W części drugiej można by wyróżnić rozdział *Les droits de l'homme à la lumière de l'Évangile* (s. 79—89), który w pewnym stopniu uzupełni uwagi Grabskiej z poprzedniej książki. Część trzecia, praktyczna, jest próbą wskazania sposobów realizacji praw człowieka w dzisiejszym świecie, zwłaszcza przez małe społeczności i poszczególne osoby. Tom zamyka interesujący aneks, na który składają się świadectwa sześciu osób o ich własnych próbach wcielania w życie praw człowieka w rodzinie, parafii, diecezji.

Aurenche, przewodniczący stowarzyszenia chrześcijan na rzecz zniesienia tortur (*Action des chrétiens pour abolition de la torture*), nie uważa się za specjalistę w problematyce, jakiej poświęcił swoją pracę. Napisał ją nie mniej z wyraźną znajomością przedmiotu i w wartościowym przekonaniu, że „prawa człowieka nie zastąpią filozofii, polityki, wiary, bo karmią się każdym krokiem, jaki ludzie w nich stawiają i tylko za ich pośrednictwem mogą je spełnić. A mimo to prawa człowieka wyznaczają granice wszystkim programom, przypominając, że żaden z nich nie może być celem dla siebie, lecz środkiem w służbie człowieka” (s. 8).

Teksty ogłoszone w czasopiśmie „Projet” powstały na zgoła innym podłożu, niż poprzednie publikacje. Redaktorzy numeru chcieli zareagować na osobliwy „los”, jaki współczesna epoka zgotowała prawom, które miały stać się jej chlubą. W porównaniu z prawami z r. 1789, w których dominowały akcenty wolności obywatelskiej, w dzisiejszym ustosunkowaniu się do nich ogółu ludzi przeważają skutki prywatyzacji życia. W pierwszym przypadku uznanie autonomii osoby wiązało się z mechanizmem prawodawstwa, który zapewniał, na zasadzie umowy społecznej, możliwość korzystania z praw niezależnych w swej istocie od woli państwa. W drugim natomiast odrzuca się tę umowę i stawia żądania niczym nie ograniczonej akceptacji praw, co wywołuje konflikt między jednostką a społecznością. Ta ostatnia bowiem zakłada niezbędność szarmonizowania wymagań jednostek z dobrem społecznym, a więc wspólnym dobrem. Dla zilustrowania tego stanu rzeczy przytacza się na przykład, że prawo do głosowania nie idzie już często w parze

z poczuciem obowiązku brania udziału w wyborach i dlatego kandydaci reprezentujący poszczególne ugrupowania zmuszeni są zabiegać przede wszystkim o jak największą liczbę głosujących w ogóle. Oba jednak przypadki jawią się jako skrajności, z których pierwsza nazbyt ogranicza autonomię jednostek racjami ponadosobowymi, druga natomiast niweczy poczucie wartości życia obywatelskiego.

Na tym tle sytuują się artykuły wspomnianego zeszytu o międzynarodowej ochronie praw człowieka, o pozarządowej organizacji „Amnesty International” i dwa cytowane teksty na temat stosunku Kościoła do walki o prawa człowieka w XVIII i XIX w. oraz koncepcji i miejsca praw człowieka w wystąpieniach Jana Pawła II. Wobec obfitych polskich opracowań myśli K. Wojtyły i papieża, moralista z pożytkiem przeszedł przychylnie, ale i nie pozbawione ciekawych spojrzeń krytycznych uwagi francuskiego filozofa.

Autor wskazanej poprzednio książki, Aurenche, z dozą humoru rozpoczyna swą pracę zdaniem: „Trzeba być chyba naiwnym, by napisać jeszcze jedną książkę o prawach człowieka”. Ewentualne narażenie się na kompromitującą opinię nie odwiodło go jednak od napisania takiej książki. Dopowiedzmy więc, że nawet za cenę podobnego wytknięcia nie sposób zarzucić zastanowień nad kwestią, która dotyczy spraw bezsprzecznie fundamentalnych i która tylko naiwnych nie wytrąci z ich własnych dróg, odległych jednak od tego, co nazywamy wspólnym dobrem i pomyślną przyszłością rodziny ludzkiej.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź

3. Teologia moralna czy etyka teologiczna?

Pod tym właśnie tytułem ukazała się praca ks. Helmuta Jurosa, określona jako studium z metateologii moralności (Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 274). Temat pracy wskazuje na wewnętrzne przecinanie się płaszczyzn etyki i teologii moralnej; w rzeczy samej refleksja teologiczna i filozoficzna jest w pracy głęboko powiązana.

Zagadnienie leżące na styku teologii i etyki nie wynika wyłącznie z historycznego faktu współlistnienia tych dwóch dyscyplin względnie dwóch typów poznania w ramach tradycji chrześcijańskiej (choć może głównie katolickiej), lecz także z wewnętrznych racji tkwiących już to w naturze obu dyscyplin, jak i (konsekwentnie) w naturze ich wzajemnej relacji. Całość zaś tego zagadnienia nie pojawia się *a priori*, lecz na podstawie faktu oraz charakteru samego objawienia dającego początek religii chrześcijańskiej.

Bezpośrednio problem wynika z natury teologii, która musi być świadoma, na czym polega wewnętrzna więź dwóch typów poznania, których nie można w pełni oddzielić, ale które trzeba dokładnie odróżniać, gdyż ich pomieszanie jest groźne zarówno dla wiary, jak dla poznania intelektualnego w sensie naturalnym. Długa już historia teologii nie tylko nie dopomogła do wyjaśnienia wzajemnej relacji tych typów poznania, lecz nawet wyostrzyła i podkreśliła pewne różnice. Trudności te wysuwane głównie ze stanowiska filozofii dały znać o sobie w sposób szczególny w dobie nowoczesnego krytycyzmu, następującego po czasach optymizmu racjonalistycznego i scjentyzycznego. Nauki rozwijające się od czasu renesansu w oderwaniu od podstaw metafizycznych, w oparciu o samą zasadę empiryzmu, poczuły się — na zasadzie sprzężenia zwrotnego — zaatakowane ze strony tych samych założeń, które podważyły dawny prestiż metafizyki i zostały zmuszone do samodzielnego sprawdzania względnie poszukiwania podstaw swej naukowości i prawdomocności.

Zamiast jednak powrotu do metafizyki obserwuje się zwrot do metanauki, uprawianej przez każdą z nauk oddzielnie, z punktu widzenia zapotrzebowania metodologicznego ujawnionego przez problem stojący u źródła procesu poznawczego stanowiącego określoną naukę.

Na tym tle sytuacja teologii moralnej jest o tyle trudniejsza, że w swojej historii, od czasu swej naukowej emancypacji, obowiązana była legitymować swoją samodzielność oraz naukową prawomocność nie tylko w stosunku do innych nauk typu normatywnego, lecz i w stosunku do samej teologii dogmatycznej, w której zawsze głęboko tkwiła korzeniami, choćby z racji wspólnego źródła, jakim jest objawienie. Teologia moralna, której grozi metodologiczna redukcja już to do etyki (naturalizm), już to dogmatyki (supernaturalizm, np. w wydaniu Bartha), musi uwierzytelnić swój status naukowy i teologiczny zarazem jako teologiczna nauka normatywna wyjaśniająca istotę rzeczywistości moralnej.

Proces poszukiwania przez teologię moralną własnej samoświadomości zaostriął się z chwilą, gdy w pewnym okresie historii teologia moralna poczuła się tak opanowana przez struktury filozoficzne, że niemal zatraciła kontakt ze źródłami wiary. Zrozumiałym odruchem samoobrony było rzucenie się w objęcia objawienia biblijnego. Był to odruch zdrowy, lecz — jak to wykazuje J. Uros (rozdział I) — obciążony nadal przesłankami interpretacyjnymi odziedziczonymi po przeszłości. Stąd zamiast „uteologicznienia” etyki doszło raczej do „etyzacji” Biblii; objawienie dostarczało jedynie pewnej treści, lecz formalno-etyczna jej interpretacja należała do filozofii moralnej. Tak więc nadal nie była to nauka wewnętrznie jednorodna i tym samym nie była autentycznie teologiczna.

Zwrot do Biblii natchniony reakcją przeciw naturalizmowi doprowadził do odmiennego rezultatu — i to w sposób skrajny — w kręgu teologii protestanckiej, czego typowym przykładem jest Barth. Tutaj „ubiblijnienie” teologii moralnej jest absolutne, ale zarazem prowadzi do efektu sprzecznego z tym, jaki był zamierzony: przez całkowite wyeliminowanie filozofii, przez odebranie poznaniu naturalnemu wszelkiego znaczenia wewnątrz teologii, teologia moralna stała się po prostu zbędna czy raczej nieobecna, jej wszystkie funkcje przejęła dogmatyka. W pewien sposób teologia moralna stała się nawet niemożliwa, ponieważ z pola widzenia tej nauki została usunięta ściśle ludzka struktura rzeczywistości moralnej, stanowiąca właściwą rację uprawiania teologii moralnej jako teologicznej nauki normatywnej.

Wnikliwa i wszechstronna krytyka „biblicyzmu” i jednostronnie pojętego ubiblijnienia służy Urosowi nie tylko do wykazania, że nie można stworzyć naukowych podstaw teologii moralnej wychodząc wyłącznie z samego objawienia, lecz także — na zasadzie subtelnej dialektyki — do udowodnienia, że etyczno-empiryczny fundament teologii moralnej zostaje (pośrednio czy bezpośrednio) implikowany i poświadczony w samym objawieniu, równoległe z ogólnoludzkim doświadczeniem moralności. Oczywiście autor nie zatrzymuje się na dialektycznym odwróceniu argumentu biblicystycznego, lecz przeprowadza dodatkowo gruntowną analizę hermeneutyczną (rozdział II). Wskazuje ona, że poznanie naturalno-etyczne leży u podstaw tej teologii, jaką uprawia samo objawienie biblijne, które wciela ludzkie doświadczenie moralności w całość prawdy objawionej, jak też w samą historię zbawienia. Dotyczy to nie tylko strony historyczno-dramatycznej objawienia, lecz i jego strony logiczno-semantycznej.

Tu znajduje się jakby klucz całego rozumowania prowadzącego do wniosku, że punkt wyjścia pod względem treściowym oraz pierwotna struktura poznawczo-metodologiczna teologii moralnej musi leżeć po stronie ludzkiego doświadczenia moralności. Jest ono tą rzeczywistością empiryczną, która objawia się jako specyficznie ludzka i dokonuje się w samej naturze ludzkiej,

będąc zarazem istotnie etyczną w swoim podstawowym, nieredukowalnym znaczeniu. Z tego powodu etyka stanowi pierwotną (logicznie i ontologicznie) strukturę teologii moralnej. Uprawianie teologii moralnej zatem polega na „uteologicznieniu” etyki przez świadome postawienie etykotwórczego pytania w kontekście wiary (objawienia). Owo pytanie nie pochodzi dopiero z wiary, lecz człowiek wnosi je wraz z sobą w świat myśli objawionej, rozszerzając tym samym znaczenie jego terminów. Takie „uteologicznienie” etyki nie jest czymś przypadkowym, lecz jest wewnętrznym postulatem objawienia, a także wynikiem z wymiarów epistemologicznych pytania tkwiącego w doświadczeniu moralności.

Konieczność i możliwość „uteologicznienia” etyki wynika z faktu, że objawienie odnosi się do człowieka, którego już zastaje wraz z jego doświadczeniem moralności rozumianym podstawowo, w ramach naturalnego samopoznania. Konieczność znalezienia pełnej i ostatecznej odpowiedzi na pytanie człowieka zmusza do oparcia się o dane objawienie, które w sposób definitywny i autorytatywny wyjaśniają istotne czony relacji (powinności) rozpoznawanej w doświadczeniu moralności. W tym uteologicznieniu sam zrab osobowo-powinnościowy relacji moralnej nie ulega istotnemu przekształceniu, zachowując swą naturalno-etyczną substancję. Rozumowanie to jest słuszne i poprawne pod warunkiem, że podstawowe doświadczenie moralności musi być koniecznie interpretowane jako wyłącznie etyczno-naturalne. To założenie jest jednak trudne do udowodnienia przynajmniej na gruncie samej etyki. To nie podważa jednak tej roli doświadczenia, jaka polega na zagwarantowaniu autonomicznego dla etyki przedmiotu badań, mianowicie absolutnie pojętego faktu powinności etycznej.

Praca Jurosa sytuuje się w określonym nurcie myśli metaetycznej, która w polskiej literaturze teologiczno-etycznej posiada wybitnych przedstawicieli. Ow nurt charakteryzuje pozytywny stosunek do filozofii etycznej i skupienie uwagi głównie na wewnętrznej strukturze etyki ze względu na jej stosunek do teologii moralnej. Taki przynajmniej kierunek nadał mu K. Wojtyła. Do najwybitniejszych aktualnie przedstawicieli tego nurtu należy S. Kamiński, a zwłaszcza T. Styczeń, a ostatnio — Juros. Praca Jurosa wychodzi bezpośrednio z tematyki będącej przedmiotem zainteresowań Styczenia (autonomiczność i prawomocność naukowa etyki), lecz sam problem posuwa dalej. Opierając się już na danych ustalonych przez Styczenia, Juros postanowił zbadać, czy ta koncepcja etyki może dopomóc do ugruntowania poprawności metodologicznej teologii moralnej, czyli do odpowiedzi na pytanie, pod jakim warunkiem teologia moralna jest nauką prawdziwie teologiczną i prawdziwie etyczną zarazem, to jest teologiczno-normatywną nauką o moralności. Problem podjęty przez Jurosa nawiązuje także do znanej pracy Wojtyły na temat etyki Schelera, nie zamyka się jednak w jednej określonej filozofii, lecz traktuje pytanie w sposób uniwersalny i absolutny. Juros pyta więc o rolę filozofii w ogóle, a nawet bardziej podstawowo — o rolę poznania naturalno-racjonalnego w wewnętrznej strukturze teologii moralnej. Nie można zaprzeczyć, że pytanie jest zarysowane bardzo ambitnie, a rozwiązanie — śmiałe i w świetle przyjętych założeń w zasadzie konsekwentne.

Teoretycznie biorąc, rozwiązanie problemu, mającego swój precedens w metaetyce Styczenia, mogło iść dwoma drogami. Jedną jest właśnie wyjście od tej rzeczywistości, którą jest doświadczenie moralności, rozumiane rdzenie i podstawowo jako naturalno-etyczne, a więc pozostające bezpośrednio w kompetencji filozofii. Juros poszedł tą drogą. Druga ewentualna droga polegałaby na poszukiwaniu — na zasadzie analogii — możliwości zidentyfikowania również podstawowego i naukowo-twórczego doświadczenia moralności, jednak o rdzennej strukturze nadprzyrodzonej, zaistniałego w sposób oryginalny w kontekście łaski. Przedmiot tego doświadczenia samą swoją isto-

tą domagały się wyjaśnienia teologicznego. Jeśli dajemy się prowadzić hermeneutyce (jak to jest w pracy J u r o s a), to oczywiście narzuca się pierwszeństwo naturalno-etycznych form poznawczych w stosunku do normatywnych struktur objawienia. Zrozumienie tychże struktur jako normatywnych zakłada już naturalno-etyczne samopoznanie człowieka. Twierdzenie to stanowi ważną przesłankę w dowodzeniu J u r o s a.

Jednakże to pierwszeństwo widoczne w porządku logicznym nie przesądza niczego na temat porządku ontologicznego. Z punktu widzenia Boga czymś pierwszym może być porządek łaski i nie ma żadnej sprzeczności w tym, by prawda człowieczeństwa została objawiona dopiero w jej kontekście. Wtedy łaska stanowiłaby swoiste *a priori* w stosunku do „natury”. W tej sytuacji samopoznanie etyczne zawierałoby już w swej substancji istotne elementy nadprzyrodzone, w tym sensie, że nadprzyrodzona byłaby sama istota relacji a nie tylko jej człony podatne z kolei na zabieg teologizacji. Niezależnie od wniosków do jakich dochodzi J u r o s na podstawie hermeneutyki naturalno-etycznej, nie da się wykluczyć istnienia tej drugiej możliwości, to jest możliwości takiego doświadczenia moralności, które byłoby formalnie i wewnętrznie chrześcijańskie. Takie doświadczenie moralności miałyby już od początku strukturę teologiczną i nie wymagałoby dopiero poddania procesowi teologizacji. Złożoność takiego doświadczenia z punktu widzenia hermeneutyki naturalno-etycznej nie sprzeciwia się jego jednorodności formalno-teologicznej ponieważ rzeczywistość teologiczna obejmuje nie tylko taką postać jedności, która polega na niezłożoności, lecz także taką, której istotą jest zjednoczenie. Założenie takie wynika bezpośrednio z podstawowych tajemnic chrześcijaństwa. Wydaje się, że w takiej hipotezie łatwiej byłoby zagwarantować jednorodność teologiczną tej nauce, która miałaby już sam fundament bezpośredni pojęty ściśle teologicznie.

Jest to nawet postulat, który narzuca się jakby *a priori*; jednak aby go poprzeć, nie wystarczy polegać na rozumowaniu dedukcyjnym, lecz należy wskazać na coś, co miałyby charakter faktu; to zaś nie jest takie trudne, jeśli zwróci się uwagę na historyczno-egzystencjalną strukturę objawienia i wiary. *De facto* teologia rodzi się *per se* i bezpośrednio w kontekście wiary, w samym wnętrzu tej relacji jaką tworzy spotkanie ze Słowem Bożym i sakramentem. Teologia będąca organicznym rozwojem aktu wiary jest bardziej autentycznie teologiczna, niż polegająca na teologizacji faktu naturalnego.

Wydaje się, że trudności wysuwane przez J u r o s a wobec objawienia jako bezpośredniego punktu wyjścia dla teologii moralnej wynikają stąd, że J u r o s — przez swoisty zbieg okoliczności — patrzy na objawienie przez okulary niemieckojęzycznej literatury teologicznej, dotkniętej podświadomie protestancką chorobą „skrypturyzmu”. Choroba ta polega na tym, że traktuje się Biblię głównie jako dokument literacki. W tym niemieckim klimacie wydają się nieuniknione stanowiska skrajne, akcentujące już to kategorie podmiotowo-poznawcze, narzucające konieczność hermeneutyki filozoficznej (B u l t m a n n), już to — przeciwnie — „samo słowo Boże”, wolne od kontaktu z myślą naturalno-filozoficzną (L u t e r, B a r t h). U podstaw tej choroby leży swoisty dualizm widoczny w duchowości niemieckiej oraz niedosyt realizmu w percepcji rzeczywistości objawionej (wpływ kandydatury, idealizmu, etc.). W rezultacie ulega zatarciu historyczny (*Geschehen!*) i inkarnacyjny charakter objawienia, znajdujący swoje przedłużenie w sakramentalnej strukturze Kościoła. Ta nieświadoma intelektualistyczno-logiczna redukcja objawienia widoczna w głównych nurtach teologii niemieckiej pozwala łatwo, przy pomocy hermeneutyki, rozprawić się z takim modelem teologii moralnej, który został określony jako etyzacja objawienia. Ale też taki zabieg jest o tyle prawnomocny, o ile wizja objawienia, leżąca u jego podstaw, jest prawdziwa. Na ten temat wolno jednak żywić uzasadnione wątpliwości.

Uwagi powyższe mają charakter szkicowy i zaledwie dotyczą centralnego tematu pracy, której adekwatne omówienie wymagałoby obszernej rozprawy. Praca jest w istocie bogata i wieloaspektowa. Do trwałych jej osiągnięć niewątpliwie należy nie tylko niezmiernie gruntowne postawienie problemu, lecz także rozwiązanie go na tyle zaawansowane, że zagadnienia specyfiki i autonomii teologii moralnej jako nauki normatywnej w sensie ściśle etycznym na długo nie będzie można w sposób sensowny podważyć. Oczywiście autor zdaje sobie sprawę, że nie rozwiązał wszystkich zagadnień do końca. Ale wiele kwestii i wątków dyskusyjnych poprowadził tak daleko naprzód i tak precyzyjnie, że jego uczniowie, podejmując te kwestie, będą mogli startować już z bardzo wysokiego pułapu.

Niekiedy można mieć żal do autora, że jego myśl wije się w meandrach, wraca i krąży wokół jednego punktu, ale należy to widzieć na tle faktu, że J u r o s idzie po drogach zaledwie przetartych. Mnożące się bez końca dyskusje i dialektyczne wywody, mogą robić wrażenie nużących, ale nikt nie zaprzeczy, że są świadectwem gruntownej wiedzy, wysokiej wnikliwości myśli i dużej uczciwości intelektualnej. Z tej książki można się naprawdę dużo nauczyć nawet, jeśli z pewnymi tezami można się nie zgodzać.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

4. Sumienie w świetle psychologii głębi i teologii

Sumienie, z uwagi na swą wyjątkową funkcję w ludzkim działaniu, nie przestaje być przedmiotem wnikliwych poszukiwań, których celem jest dotarcie do najgłębszych źródeł. Jedną z takich prób jest dziełko Antoniego J. Nowaka pt. *Gewissen und Gewissensbildung heute in tiefenpsychologischer und theologischer Sicht*, Wien 1978, Verlag Herder, s. 144, na podstawie którego autor, habilitował się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie. Sam tytuł tej książki — *Sumienie i jego kształtowanie w świetle psychologii głębi i teologii* świadczy o zamiarze autora poszukiwania pomostu pomiędzy analizą i teorią sumienia wypracowaną przez tak dalekie od siebie dziedziny wiedzy — psychologii głębi i teologii.

Autor dokonawszy przejrzystego przeglądu problematyki sumienia u czołowych przedstawicieli psychoanalizy i psychologii głębi (Freuda, Junga, Adlera, Caruso i in.) nie tai, że ich analizy tego zagadnienia rozciągają się z teologią, mimo iż niektórzy z nich (Jung, Caruso) uznają skierowanie człowieka poprzez sumienie na Absolut. W ich jednak ujęciu Bóg jest tylko faktem psychologicznym, a nie metafizycznym, bo u szczytu wartości stoi nie On, lecz sam człowiek. Fakt ten przekonuje autora, że psychologia głębi sama nie znalazła w obrębie swego systemu odpowiedzi obiektywnej na pytanie, jak powstaje, rozwija się i dojrzewa sumienie człowieka.

Wartością niewątpliwą omawianej książki jest to, że autor widzi błąd nie w samej psychologii głębi, lecz w tym, że jej twórcy zatrzymali się w połowie drogi — przed uznaniem osobowego Boga jako ostatecznej normy sumienia. Sam zaś autor daje pierwszą uzasadnioną próbę teoretycznego ujęcia sumienia w oparciu o system psychologii głębi i teologii. Pozwala mu na to świadomość, że aczkolwiek psychologia głębi i teologia różnią się istotnie w zakresie metod badawczych, to fakt sumienia jest przedmiotem wnikliwych dociekań obu tych dyscyplin i w ich świetle możliwa jest pełniejsza synteza problematyki sumienia. Toteż na podstawie bogatego materiału z psychologii głębi i w oparciu o teologię autor prezentuje ciekawą próbę odpowiedzi na pytanie, jak powstaje, rozwija się i dojrzewa sumienie, oraz naświetla te uwarunkowania, w których to dojrzewanie nie następuje mimo fizycznej dojrzałości człowieka. Pozwoliło to także autorowi na podanie wskazań duszpa-

sterskich dotyczących kształtowania sumienia i leczenia sumień niedojrzałych.

Dziełko powyższe można uważać za dość ważki przyczynek naukowy do problematyki sumienia. W świetle psychologiczno-teologicznych analiz autora wydają się również słabnąc podstawy dotychczasowej nieufności Kościoła do osiągnięć psychologii głębi. Praca jest też przykładem, jak zdobycze nauk doświadczalnych można po głębszym wniknięciu pogodzić z prawdami objawienia i wykorzystać je dla prac w zakresie teologii. Wydaje się, że warto tę pozycję książkową przyswoić czytelnikowi polskiemu.

o. Ludwik A. Nowicki OFM, Poznań