

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

---

## **Biuletyn teologicznomoralny**

---

Collectanea Theologica 53/3, 79-97

---

1983

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 STOLICY APOSTOLSKIEJ. 1. Papież o moralnych podstawach kultury. — 2. W sprawie obowiązku odprawiania Liturgii Godzin. II. SPRAWOZDANIA. Duch Święty a nowe prawo. Międzynarodowy Kongres Pneumatologiczny. Problematyka moralna. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Z historii ujęć problematyki teologicznomoralnej. — 2. Uni-formizm, uniwersalizm czy pluralizm w etyce chrześcijańskiej? — 3. Istota i gatunki sprawiedliwości\*.

### I. WYPOWIEDZI STOLICY APOSTOLSKIEJ

#### 1. Papież o moralnych podstawach kultury

AAS 74(1982) nr 1—3

Niniejszy szkic zwraca uwagę na pewne fundamentalne idee przyświecające refleksji Jana Pawła II nad współczesnym światem. Przede wszystkim rzuca się w oczy akcentowanie moralnych i duchowych źródeł ludzkiej historii, co widoczne jest już na szczupłej bazie tekstowej, do której się ten szkic ogranicza. Trzy pierwsze numery 1982 rocznika AAS, wystarczą, by to zilustrować.

Należy w pierwszym rzędzie wymienić przemówienie do uczestników konferencji poświęconej chrześcijańskim źródłom kultury Europy (6 XI 81, *In occasione*, s. 23—27). U źródeł tej kultury stała nie tyle teoria, doktryna, ile świętość: święci głosiciele Ewangelii, którzy wcielali ją w życie. Przemówienie to dało papieżowi okazję do podsumowania swoich dawniejszych wystąpień poświęconych tematowi kultury chrześcijańskiej (s. 23). Mówiąc o świętych Cyrylu i Metodym, których ogłosił patronami Europy obok św. Benedykta, Jan Paweł II twierdzi, że ich życie „sprowadza się do dwóch aspektów fundamentalnych: ogromnej miłości do Chrystusa i potrójnej wierności: wierności powołaniu misyjnemu, wierności Stolicy Apostolskiej i wierności narodom słowiańskim” (s. 24). Dzięki temu, niosąc Ewangelię, nie niszczyli, lecz podnosili rodzimą kulturę ewangelizowanych narodów. Są więc symbolami uniwersalizmu chrześcijańskiego (*tamże*).

Dzięki chrześcijaństwu Europa uzyskała szansę osiągnięcia duchowej i kulturowej jedności. Jednak różne przyczyny złożyły się na to, że pod tym względem obecnie Europa przechodzi ciężki kryzys. Szansa może nadal okazać się realna, jeśli ten kontynent zgodzi się na nowo przyjąć Chrystusa i zaakceptować Jego Ewangelię jako podstawę życia. W duchu tej nadziei papież formułuje postulaty pod adresem Europy, od których spełnienia zależy przezwyciężenie aktualnego kryzysu. Wzywa więc do powrotu do „fundamentów duchowych Europy i każdego narodu” (s. 26). Tylko na tej płaszczyźnie może nastąpić prawdziwe spotkanie umysłów i uda się przezwyciężyć rozbieżne tendencje, aby nie zagrozić podstawowemu dążeniu człowieka do Boga. Europa powinna wrócić do „chrześcijańskiego rozumienia człowieka, jako Obrazu Bożego” (s. 27). W ten sposób będzie można

---

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

odkryć „ludzkie znaczenie historii, która w rzeczywistości jest historią zbawienia” (*tamże*).

W owym chrześcijańskim rozumieniu człowieka tkwi zwłaszcza prawda o związku człowieka z Bogiem, prawda o sumieniu, które decyduje o moralnym wymiarze osoby. Dlatego też do głównych objawów współczesnego kryzysu Europy papież zalicza ateizm i sceptycyzm, z którego wynika niepewność moralna, prowadząca do zwyrodnienia obyczajów (s. 27). Ocalenie Europy jest więc możliwe tylko przez powrót do Chrystusa i Ewangelii (*tamże*).

Zasada głosząca, że duchowe życie osoby nadaje kształt kulturze narodu, znajduje zastosowanie także w odniesieniu do Kościoła. Życie wewnętrzne, zwłaszcza wierność charyzmatowi życia konsekrowanego, jest wyrazem, a jednocześnie budowaniem życia eklezjalnego (28 XI 81, *Sono lieto*, s. 205—208). U podstaw tej wizji leży nie tylko prawda teologiczna o eklezjotwórczym charakterze łaski, lecz także określona koncepcja osoby. Osoba ludzka jest z istoty swojej nie tylko skierowana do objawiania siebie, lecz także zwrócona ku tworzeniu relacji międzysobowych, ku tworzeniu wspólnoty.

Do powyższych idei odwołuje się papież także w związku z tematem wolności religijnej. Bywa ona niekiedy rozumiana jednostronnie, tj. albo jako należąca do sfery prywatnych przekonań, albo przeciwnie — jako przywilej prawno-państwowy, dotyczący wyłącznie sfery publicznej. Prawda jest w istocie głębsza, gdyż wolność religijna jest niepodzielna w swej istocie, jest bowiem prawem osoby pojętej integralnie. Osoba jest bowiem z jednej strony skierowana w swej wolności „do działania i wypowiedania siebie zgodnie z własnym wewnętrznym wyborem”, z drugiej strony jest skierowana do wspólnotowego uczestnictwa w wartościach ogólnoludzkich, na mocy faktu, że „same relacje międzysobowe mają charakter istotowo wspólnotowy”. Pełne urzeczywistnienie wolności religijnej jako prawa osoby wymaga więc wolności wspólnotowego uczestnictwa w wartościach duchowych. (Przemówienie do Kurii Watykańskiej 22 XII 81, *Ringrazio anzitutto*, s. 294—308; cytaty ze s. 305).

Papież formułuje ten problem także w szerszym ujęciu, wykazując, że wolność religijna, umożliwiająca człowiekowi przeżywanie wspólnotowe swojej relacji do Boga, jest pierwszym i niezastąpionym warunkiem pokoju (s. 305). Zdanie to harmonizuje ze stałym nauczaniem Kościoła, według którego jedność z Bogiem stanowi zasadę jedności międzyludzkiej (por. *Lumen Gentium* nr 1). Stwierdzenie, że pokój zależy od urzeczywistnienia wolności religijnej jest także szczegółowym zastosowaniem ogólniejszej prawdy, głoszącej, że pokój ma korzenie moralne i duchowe. Szerzej mówi o tym papież w orędziu na Dzień Pokoju (8 XII 81, *Ai giovani*, s. 326—338).

Według wspomnianego orędzia pokój jest darem Bożym powierzonym wolnej i dobrej woli ludzkiej. Pokój nie polega więc na zewnętrznych układach sił i interesów, nie należy wyłącznie do porządku ilościowego, wymiernego. Pokój „w swej głębokiej rzeczywistości jest dobrem w porządku istotowo ludzkim, właściwym dla podmiotu ludzkiego, a więc (dobrem) natury umysłowej i moralnej, owocem prawdy i cnoty. Wypływa z dynamizmu wolnej woli, kierowanej rozumem ku dobru wspólnemu, osiąganemu w prawdzie, sprawiedliwości i miłości. Ten porządek rozumny i moralny opiera się ściśle na decyzjach sumienia istot ludzkich poszukujących harmonii w ich wzajemnych stosunkach, przy poszanowaniu sprawiedliwości przez wszystkich, a więc i przy poszanowaniu fundamentalnych praw ludzkich przysługujących każdej osobie. Nie widać, jak taki porządek moralny mógłby abstrahować od Boga, który jest pierwszym źródłem bytu, Prawdą substancjalną i najwyższym Dobrem” (s. 328). Analogiczne myśli znajdujemy także w homilii noworocznej (1 I 82, *La pace, dono*, s. 266—271).

Podobny sposób widzenia spraw człowieka i świata odnajdujemy w wypowiedzi Jana Pawła II na temat ludzkiego rozwoju i znaczenia ludzkiej

pracy (do kongresu FAO, 13 XI 81, *In keeping with*, s. 35—39); komentuje tu papież swoją encyklikę *Laborem exercens* (s. 36).

Zależność oblicza świata od postaw moralnych człowieka jest szczególnie głęboka w zakresie odniesień do ludzkiego życia. Życie nie jest jedynie wartością fizyczną, lecz jest przestrzenią istnienia osoby i dlatego uczestniczy w sakralności przysługującej osobie ludzkiej (21 XII 81, *Con sensu*, s. 288—294). W przemówieniu tym, zwróconym do biskupów, papież akcentuje konieczność formowania sumień, budzenia świadomości, jednoczenia energii duchowych, aby dopiero na tym gruncie zapewnić skuteczniejszą obronę życia i umożliwić tworzenie współżycia społecznego godnego miana cywilizacji. Argumentacja przeciwko przemocy wychodzi bezpośrednio z afirmacji godności człowieka. Obrona człowieka już od momentu poczęcia jest wyrazem miłości chrześcijańskiej i solidarności międzyludzkiej, a więc tych wartości i postaw moralnych, z których rodzą się odpowiednie organizacje czy instytucje (s. 293).

Powyższy punkt widzenia wraca w cytowanym już przemówieniu do Kurii Watykańskiej. Piętnując przerywanie ciąży, papież zwraca uwagę na to, że początek tego zła leży w postawie hedonistycznej człowieka, która „przytępia wrażliwość i moralny imperatyw sumień” (s. 301). Z kolei następstwem popełniania tej zbrodni jest przede wszystkim to, że „przycmiewa się poczucie sensu życia, a konsekwentnie — szacunku dla człowieka” (*tamże*) — a więc dalsza degradacja człowieka w zakresie moralnym.

Jest więc logiczne, że przeciwdziałanie Kościoła tej pladze polega przede wszystkim na zajęciu odpowiedniej postawy moralnej, a nie tylko na deklaracjach słownych. Nieuniknionym elementem tej postawy jest wewnętrzne zaangażowanie połączone z ryzykiem własnej osoby. Papież wspomina o takiej postawie biskupów w wielu krajach i w tym właśnie kontekście komentuje tragiczne doświadczenie własne z 13 maja 1981 r. Jest zastanawiające, że wiąże zamach na swoją osobę właśnie z opozycją wobec projektów abortywnego ustawodawstwa. Oto, co mówi papież: „W dniach mojego długiego cierpienia wiele myślałem o tajemniczym znaczeniu, o tym przedziwnym znaku, który został mi jakby dany z nieba. Mówię o znaku owej próby, która naraziła na niebezpieczeństwo moje życie, jakby w daninie ekspiacyjnej za to ukryte czy jawne odrzucanie ludzkiego życia, tak częste w krajach bardziej rozwiniętych. Zdają one nieświadomie, a nawet jeszcze chlubiąc się z własnej autonomii i znieczulenia na prawo moralne, ku erze degradacji i starzenia się” (s. 303).

Nawiązując do wydanej adhortacji *Familiaris consortio*, papież jeszcze raz akcentuje potrzebę respektowania „nieprzemijających zasad”, nie pozwalając na ustępstwo z etyki na rzecz czystego pragmatyzmu pastoralnego. Słowa papieża są wyraźnym podkreśleniem rangi doktrynalnej tego dokumentu (s. 300).

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## 2. W sprawie obowiązku odprawiania Liturgii Godzin

Kwestia obowiązku odmawiania brewiarza nie ma dziś tego samego wydźwięku, co dawniej, przed kilku jeszcze laty. Wówczas była niemalże równoznaczna z pytaniem akademickim. Wyjaśnienia moralistów i prawników — wnikliwe i drobiazgowo — przybliżały tylko szczegóły odpowiedzi, którą zakładano jako znaną i oczywistą.

Obecnie, mniej więcej od wydania po soborze tekstu *Liturgiae horarum*, ta sama kwestia powróciła jako rzeczywiste, praktyczne pytanie: czy oficjum brewiarzowe nadal obowiązuje w takim stopniu, jak kiedyś, tj. każdego dnia, w całości i pod karą grzechu?

U podłoża nasilających się w tym względzie zastrzeżeń leżą przede wszystkim czynniki natury psychologicznej, bardziej niż obiektywne trudności o charakterze prawno-dyscyplinarnym. Te ostatnie przywołano później, głównie dla wsparcia dość już rozległej rezerwy wewnętrznej względem dotychczasowych wymagań. Zaczęto mianowicie podnosić, że nowe przepisy o obowiązku modlitwy brewiarzowej otrzymały brzmienie mniej surowe niż poprzednio.

W chwili, gdy dociera do nas polski przekład Liturgii Godzin, w sposób szczególny ożywia się potrzeba dotknięcia tej delikatnej, ale i z gruntu ważnej przecież sprawy i zwrócenia chociażby uwagi na nietrafność wzmiankowanego rozumowania.

Warto tu skorzystać z cennej i autorytatywnej odpowiedzi, jakiej na ten właśnie temat udzielił już w 1971 r. ówczesny sekretarz Kongregacji do Spraw Kultu Bożego, A. Bugnini, a którą opublikował dziennik „Osservatore Romano” z 24 listopada tegoż roku. Bugnini przytoczył 29 punkt wstępu do nowego brewiarza i opatrzył go własnym komentarzem.

Przytoczony fragment ma następujące brzmienie: „Kościół powołał biskupów, kapłanów i diakonów do sprawowania Liturgii Godzin. Powinni więc oni codziennie wypełnić w całości ten obowiązek przestrzegając, o ile to możliwe, odmawiania poszczególnych Godzin w odpowiedniej porze dnia.

Przed wszystkim niech zwróca najbaczniejszą uwagę na Godziny, które są jak gdyby ośrodkiem tej liturgii, to znaczy na *Jutrznie* i *Nieszpory*, i niech nie opuszczają ich bez poważnego powodu.

Niech też wiernie odmawiają *Godzinę czytań*, jest ona bowiem przede wszystkim sprawowaniem liturgii słowa Bożego. W ten sposób dopełnią codziennego zadania szczególnie im powierzonego, a mianowicie karmienia się tym słowem, by stawać się coraz bardziej doskonałymi uczniami Pana i coraz doskonalej wnikać w niezgłębione bogactwa Chrystusa.

Dla lepszego uświęcenia całego dnia niech z prawdziwej potrzeby serca odmawiają *Modlitwę w ciągu dnia* i na *jego zakończenie*. Przez tę ostatnią wypełnią w całości oficjum i polecą się Bogu”.

Komentarz Bugninięgo skupia się wokół trzech myśli.

1. Wyrażenie „powinni oni codziennie wypełnić w całości ten obowiązek” (*integrum eius cursum cotidie persolvant*) ma tę samą zobowiązującą moc moralną, co użyte w kan. 135 Kodeksu Prawa Kanonicznego wyrażenie *tenentur obligatione*. Obecne sformułowanie wychodzi jedynie naprzeciw mentalności, która chętniej przychyliła się do wewnętrznych przeświadczeń człowieka niż do płynących z zewnątrz instytucjonalnych nakazów i zobowiązań.

2. Zaznaczone w 29 punkcie stopniowanie godzin w niczym nie osłabia poprzedniego stwierdzenia, gdyż podkreśla jedynie liturgiczny, moralny i ascetyczny sens poszczególnych części oficjum, a nie jakoby zróżnicowaną ścisłość obowiązywania ich w sumieniu. I tak na przykład uwypuklenie pierwszeństwa laudesów i nieszporów ma na celu ukazanie specyficznego miejsca, jakie zajmują w całości brewiarza, pełniąc w nim funkcję kośćca, wokół którego zorganizowana jest budowa tej modlitwy. Dlatego niepodobna dopatrywać się tu podziału na części ściśle obowiązujące i pozostawione *ad libitum* kapłanów i diakonów.

3. Dla obdarzonych mandatem odmawiania brewiarza powinno być zrozumiałe, że modlitwa płynąca z umiłowania Boga ma o wiele większą wartość i sens niż ta, którą się traktuje tylko jako spełnienie nakazu pod karą grzechu.

Uwagi te są nader wymowne. Ci, którzy przywiązują znaczenie do sformułowań prawnych w dawnym stylu, winni w zasadzie przełożyć nowy tenor wypowiedzi kościelnych na język ówczesnych lat. Na zapytanie o stopień obowiązywalności Liturgii Godzin otrzymaliby odpowiedź zaskakująco surową. We wprowadzeniu do obecnego tekstu brewiarza nie znalazłoby żadnych określeń upoważniających do złagodzenia dotychczasowej dyscypliny w tej materii. Gdy się jednak zważy fakt odnowy liturgicznej i jej głęboko

teologiczny sens, sprawa obowiązku odmawiania godzin kanonicznych przesuwają się *ipso facto* na płaszczyznę bardziej ugruntowanych motywacji działań, ku większemu autentyzmowi modlitwy i wyrazistszemu poczuciu absolutnej niezbędności modlitwy kapłańskiej w Kościele, który nie może nie być Kościołem bezustannie modlącym się. Przemownie wypowiedział to Paweł VI w konstytucji apostolskiej *Laudis canticum* zarządzającej wprowadzenie w życie Liturgii Godzin: „Kapłani przez przyjęte święcenia upodobnili się w sposób szczególnie do Chrystusa Kapłana... Nie tylko więc moc prawnego nakazu, ale i względy duszpasterskie oraz korzyści dla życia duchowego powinny ich skłaniać do spełnienia tego obowiązku. Przede wszystkim bowiem należy sobie życzyć, by publiczna modlitwa Kościoła była owocem odnowy duchowej i zrozumienia wewnętrznej natury Ciała Kościoła, bo jest on w swej istocie i na wzór Chrystusa Kościołem modlącym się. Niech więc dzięki nowej księdze Liturgii Godzin, którą obecnie naszą apostolską powagą zatwierdzamy i ogłaszamy, jeszcze wspanialej i pięknie rozbrzmiewa chwała Boża w Kościele współczesnym.

Jest zupełnie jasne, że tylko wierne i skrupulatne odprawianie tej liturgii zadośćuczynić może tak określönemu posłannictwu Kościoła i misji kapłańskiej. Postawa odwrotna i wszelkie zaniedbania w tej mierze byłyby kontrsemem. Zresztą w ogóle laksystyczna interpretacja dzisiejszej odnowy Kościoła, jego liturgii i doktryny byłaby wielkim nieporozumieniem.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź

## II. SPRAWOZDANIA

### Duch Święty a nowe prawo

#### Międzynarodowy Kongres Pneumatologiczny

##### Problematyka moralna

W dniach 22—25 marca 1982 r. w auli Synodu Biskupów w Watykanie odbył się na wyraźne życzenie Jana Pawła II Międzynarodowy Kongres Teologiczny o Duchu Św. dla uczczenia 1600 rocznicy I Soboru Konstantynopolskiego i 1550 rocznicy Soboru Efeckiego. Było to wydarzenie o wielkim znaczeniu teologicznym i ekumenicznym. Brali w nim bowiem udział teologowie katolicy, prawosławni i protestanci.

Jak wiadomo, problematyka Ducha Św. w teologii katolickiej w ostatnich stuleciach w znacznej mierze była zapoznana. Kontrreformacja też nie przyczyniła się do jej podjęcia. Nawet Sobór Watykański II nie ma ani specjalnego dokumentu, ani chociażby rozdziału (np. w Konstytucji o Kościele) poświęconego Duchowi Św., jak by tego sobie życzyli teologowie, zwłaszcza Kościołów wschodnich i prawosławnych. Często ten właśnie zarzut stawiają mi studenci Kościoła grekokatolickiego, maronickiego czy melchickiego. Nie ulega wątpliwości, że prawie każdy dokument ostatniego soboru wspomina o Duchu Św., jego roli i miejscu. Według pewnego teologa prawosławnego dokumenty soborowe są „okraszone” Duchem Św. (cyt. za o. Congarem). Dokumenty soborowe mówią o roli Ducha Św. w misji Kościoła, w liturgii, w magisterium, zwłaszcza w nieomylności Kościoła i urzędu nauczycielskiego papieża wraz z biskupami, o roli Trzeciej Boskiej Osoby w posługiwaniu biskupim i kapłańskim, w usprawiedliwieniu, w poświęceniu wiernych, w życiu Maryi, w ruchach charyzmatycznych itp.

Prawie nieobecna jest natomiast rola Ducha Św. w wypowiedziach na temat życia moralnego chrześcijanina i stosunku Ducha do prawa w życiu chrześcijańskim. Sprawy te zaś były tak żywo dyskutowane przez św. Pawła, a potem przez Ojców Kościoła i teologię średniowieczną, przede wszystkim św. Tomasa!

W ogólnej tendencji kongresu można widzieć reakcję na ujęcia jedno-

stronnie chrystologiczne, a raczej chrystomonistyczne teologii i życia chrześcijańskiego, łatwo przeradzające się w Jezusologię zajmującą się głównie słowami i faktami z życia Jezusa z Nazaretu.

Nawrót do ujęcia trynitarnego i pneumatologicznego teologii i życia chrześcijańskiego, to prawie główny akcent wszystkich zasadniczych referatów kongresu. Podkreślano negatywny wpływ chrystomonizmu na eklezjologię oraz na ujęcie życia sakramentalnego i moralnego. We wszystkich tych dziedzinach dotychczas zaznaczał się legalizm, strona prawna i instytucjonalna z pewnym zapoznaniem działania Ducha Św.

W eklezjologii i życiu sakramentalno-moralnym chrystomonizm prowadzi do jurydyzmu, legalizmu, podkreślenia roli struktur zewnętrznych, kleru i hierarchii. To zapoznanie działania Ducha Św. występowało już w samej prezentacji życia i działalności Jezusa Chrystusa począwszy od Wcielenia, poprzez Mękę, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie, generalnie w całej historii Kościoła po Wniebowstąpieniu, a którą to działalność Dzieje Apostolskie przedstawiają przeciwieństwo jako zbawienie Jezusowe „sprawowane” przez Ducha Św.

Przeciwnie zaś w ruchach charyzmatycznych często ujmowano i ujmuje się znów jednostronnie rolę Ducha Św. w życiu Kościoła i jednostek, jakby „tchnienie” Ducha mogło się odbywać poza Chrystusem i Jego Ojcem, niezależnie od nauczania Kościoła i od wspólnoty kościelnej. „Powiew” Ducha Św. w Kościele soborowym i posoborowym uświadomił wszystkim wierzącym, grupom, zakonom, Kościołom lokalnym, stowarzyszeniom i organizacjom, że są oni również „podmiotami” aktywnymi i sprawczymi swego życia i działania, a w konsekwencji odpowiedzialnymi za nie. Nie mogą być uważani przez nikogo ani siebie uważać tylko za „przedmioty” troski Kościoła — kleru. W encyklikach *Redemptor hominis* i *Laborem exercens*, w adhortacji *Familiaris consortio* papież podkreśla wielką rolę świadomości wierzących rodzin, grup społecznych, związków zawodowych jako „podmiotów” swego życia i działania.

W paternalistycznej wizji życia kościelnego kler patrzył na wiernych, Kościół powszechny na Kościoły lokalne jako „przedmioty” troski, duszpasterzowania, prawa. Tendencję do stawiania się „podmiotu” samodzielnym i odpowiedzialnym, oczywiście nie przeciw hierarchii czy strukturom prawnym, obserwujemy w życiu klas społecznych, walczących o samostanowienie narodów, równouprawnienie kobiet, sprawiedliwość uciskanych itp. Wydaje się, że to „tchnienie Ducha Św.” idzie dziś poprzez cały świat, aby zmienić oblicze ziemi. „Tchnij Ducha Twego, a odnowi oblicze ziemi”.

„Prawo Ducha” natomiast, o którym mówi św. Paweł (Rz 8,2), nie znalazło należytego miejsca w teologii soborowej. Z tego względu Międzynarodowy Kongres Pneumatologiczny jest bez wątpienia ważnym wydarzeniem w ukazaniu roli i miejsca Ducha Św. w życiu chrześcijańskim, Ducha Św. jako „nowego prawa” chrześcijanina.

Można mieć nadzieję, że problematyka dogmatyczno-eklezjologiczna kongresu zostanie zaprezentowana przez specjalistów, tutaj ograniczymy się do omówienia tematyki moralnej, która była przedmiotem obrad w szóstej sekcji; wygłoszone tam zostały cztery komunikaty: M. Ph. Delhaye, *L'Esprit Saint et la loi nouvelle*; L. Elders, *Le Saint Esprit et la lex nova dans les Commentaires bibliques de S. Thomas d'Aquin*; R. Garcia de Haro, *Lex Spiritus Sancti, coscienza morale e Magistero*; E. Kaczynski, *Lex Spiritus in S. Paolo e lo suo interpretazione in S. Tommaso*. Można jeszcze wspomnieć o komunikacie F. Ocariz, *Lo Spirito Santo e la libertà dei figli di Dio*, choć wygłoszony był w innej sekcji.

Rolę Ducha Św. w sumieniu chrześcijańskim z jednej strony, a magisterium Kościoła nauczającego z drugiej, omówił teolog hiszpański R. Garcia de Haro. Nie ulega wątpliwości, według autora, że subiektywizm i relatywizm wkradł się nawet w Kościele w rozważania teologów i mentalność wiernych, którzy przeakcentowują wolę sumienia indywidualnego jako jedyne prawo dawcy o absolutnym charakterze normatywnym.

Duch Św. działający w sumieniu indywidualnym właśnie przypomina obiektywną rzeczywistość bliźniego, społeczności, Boga. Działanie Ducha wspiera nauczanie magisterium Kościoła oparte przede wszystkim na Słowie Bożym. Nie można tego rozumieć jakby Słowo Boże i nauczanie Kościoła były w opozycji lub separacji od działania Ducha Św. i odwrotnie. Kryterium dla nauczania kościelnego znajduje się w Słowie Bożym. Tak samo Słowo Boże jest kryterium i normą dla rozeznania duchów działających we wspólnocie kościelnej; stwierdził to wyraźnie Sobór Watykański II. Zwrócili na ten moment uwagę i moralści. Działanie Ducha Św. nie może być w żaden sposób w sprzeczności z nauką Ewangelii i autentycznym magisterium Kościoła. Nie może ono również przeciwstawiać się życiu sakramentalnemu lub kościelnemu. Występuje zawsze, aby to życie uaktywnić, wzmocnić, odnowić.

Najwięcej jednak czasu poświęcono problemowi „prawa Ducha” i Duchowi jako „nowemu prawu”. Wszyscy autorzy wychodzili z podstawowego tekstu św. Pawła z Listu do Rzymian: „Albowiem prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci” (8,2). Nie ulega wątpliwości, że wyrażenie „prawo Ducha” bardzo intryguje teologów i egzegetów od samego początku. Najwybitniejsi Ojcowie Kościoła i egzegeci wiele uwagi poświęcali sprawie rozumienia i interpretacji tego sformułowania. Już na pierwszy rzut oka każdego zaciekawia połączenie dwóch pojęć tak różnych jak „prawo” i „Duch”. „Prawo”, które w rozumieniu ścisłym determinuje i określa czyn, postępowanie człowieka, nakazuje lub zakazuje, ogranicza, zmusza, wyraża to co wspólne wszystkim ludziom lub pewnym grupom, to co obiektywne. „Duch” natomiast przeciwnie — wyzwala, „tchnie kiedy chce”, daje życie, podkreśla moment podmiotowy, jednostkowy, osobowy. Jak to jest zatem możliwe, aby połączyć te dwie rzeczywistości ze sobą? Dlatego interpretacje upraszczające problem idą w kierunku „prawa” lub „Ducha” wykluczając jeden z terminów. Możemy w historii wyróżnić cztery podstawowe interpretacje wyrażenia „prawo Ducha”: 1. wypowiedające się za „prawem”; 2. dające priorytet „Duchowi” 3. szukające rozwiązań w oparciu o „ducha prawa”; 4. syntetyczne ujęcie, w którym udziela się należytej uwagi zarówno „prawu”, jak i „Duchowi”.

Przedstawicielami pierwszej interpretacji są faryzeusze z Ewangelii, żydujący pierwszych gmin chrześcijańskich, niektórzy Ojcowie Kościoła, rygorysty, a następnie legaliści wszystkich wieków aż po nasze dni. Legalizm teologiczny przypisuje zbawienie prawu i jego dziełom. Legalizm moralny przyjmuje wprawdzie, że usprawiedliwienie pochodzi z wiary w Jezusa Chrystusa, lecz dąży do regulowania całego życia normami prawa, nawet życie łaski i Ducha musi być im podporządkowane. Mylnie wręcz utożsamia się realizację dobra religijno-moralnego z zachowaniem prawa. Następstwem tego jest nieuzasadnione utożsamienie moralności z legalnością.

Do drugiej grupy należą antynomiści i spiritualiści, znani już w pierwszych wiekach istnienia Kościoła. Możliwe, że pozostawali pod wpływem przepowiadania św. Pawła przeciwnego prawu, a opowiadając się za „Duchem”, który wyzwala. Oczywiście, był to niezamierzony skutek przepowiadania św. Pawła, który wielokrotnie starał się wyjaśnić swoje stanowisko wobec prawa. Do tej grupy należy zaliczyć średniowiecznych spiritualistów z Joachimem de Fiore na czele, Lutra, kwietystów, aż do przedstawicieli etyki sytuacyjnej i egzystencjalistycznej wraz z niektórymi ruchami charyzmatyków, występującymi nawet w Kościele. Według nich najważniejszą rolę pełni Duch Św., działający w nas, w indywidualnym i osobistym sumieniu naszego „ja” — „podmiotu”. Obiektywne kryteria dobra i zła albo się całkowicie wyklucza, albo znacznie pomniejsza ich miejsce w życiu moralnym, tj. w osądzie i decyzji moralnej. Magisterium Kościoła, nawet Słowo Boże, jest akceptowane, jeśli się zgadza z „tchnieniem” Ducha w sumieniu wiernego.

Interpretacja idąca w kierunku „ducha prawa” nie ma wielu obrońców,



choć przyjmuje zasadniczo jako ważny moment „prawo”, to stara się ukazać rolę cnót roztropności i epikei w aplikacji prawa do postępowania osobistego. W konflikcie między prawem a sumieniem daje się pierwszeństwo sumieniu. Egzegeci zaś rozumieją formułę „duch prawa” na wzór „duch prorocy”. Nie tyle chodzi o interpretację prawa, ile o jego głoszenie w życiu chrześcijańskim, a wcześniej przez autorów Starego i Nowego Testamentu.

Według ostatniego ujęcia, syntetyzującego, w wyrażeniu „prawo Ducha” trzeba zachować sens obydwu terminów, tj. tak „prawa” jak i „Ducha”, analogicznie jak w sformułowaniu „prawo Boże” czy „prawo Chrystusa”. Redukcja do jednego tylko terminu jest niedopuszczalna. Gdyby św. Paweł chciał mówić tylko o „prawie” czy tylko o „Duchu”, nie widać racji, dlaczego należałoby mówić o „prawie Ducha”. Trzeba więc szukać zrozumienia ujmującego całościowo i syntetyzująco. Przeciwwstawianie czy oddzielanie „prawa” od „Ducha” prowadziły w historii Kościoła i teologii do wielu wypaczeń w życiu religijno-moralnym chrześcijan.

Jeśli chodzi o św. Pawła, jego antynomizm trzeba należycie rozumieć. Jest to przede wszystkim antynomizm teologiczny, tzn. że usprawiedliwienie nie jest dzięki prawu czy jego dziełom, lecz dzięki łasce Chrystusa, Jego Duchowi. W tej wizji Paweł jest „przeciw” prawu Mojżeszowemu i jakiegokolwiek innemu. Tu dzieło zbawcze Chrystusa jest bezwzględnie zachowane na pierwszym miejscu. Przyjąwszy, że usprawiedliwienie tak Żydów, jak i pogan dokonuje się dzięki łasce Chrystusa, św. Paweł pyta nadal o rolę prawa (Mojżeszowego) w życiu usprawiedliwionych, nawróconych tak z hebraizmu jak i z pogaństwa. Odpowiedź św. Pawła na to jest już bardzo różnicowana w zależności od tego, czy chodzi o wspólnotę chrześcijan nawróconych z hebraizmu, czy z pogaństwa i w zależności, o jaką treść prawa chodzi: doktrynalną, moralną, kultową czy jurydyczną. Choć Tora dla Żydów, którzy przyjęli chrześcijaństwo, nie była zasadą usprawiedliwienia, to pozostawała nadal punktem odniesienia dla życia codziennego, tradycji, obyczajów, organizacji społeczno-gospodarczych wspólnoty. Musimy pamiętać i o tym, że w Cesarstwie Rzymskim Żydzi zachowujący Torę cieszyli się specjalnymi przywilejami i uprawnieniami. Jest mało prawdopodobne, aby wspólnoty chrześcijańskie pochodzące z Żydów chciały je utracić.

Dla chrześcijan nawróconych z pogaństwa natomiast pozostaje ważna treść doktrynalna prawa. Św. Paweł pisząc do tych wspólnot mówi bez przerwy o „prawie”. Ponadto chrześcijanie z pogan wchodzili w kontakt z chrześcijanami z Żydów, przynajmniej na zebraniach liturgicznych. Aby uniknąć uprzedzeń i ułatwić wspólne spotkania, chrześcijanie z pogan musieli zachować przynajmniej minimum przepisów rytualnych nałożonych na nich przez Apostołów (Dz 15,20; Gal 2,11—14). Dla obydwóch grup pozostają ważne podstawowe wymagania woli Bożej, jak ważne one są dla tych, którzy stoją poza prawem Mojżeszowym i poza wiarą w Chrystusa, a mają je „wypisane w swych sercach” (Rz 2,14—15).

Duch Św. w teologii św. Pawła pełni funkcję usprawiedliwienia, uświęcenia. W życiu zaś usprawiedliwionych oświeca, poucza, nakłania do życia zgodnego z Ewangelią. Funkcje „Ducha” przewyższają nieporównywalnie funkcje „prawa”. Prawo dawało poznanie dobra i zła, lecz nie dawało siły, aby dobro czynić, a zła unikać (Rz 3,20—7,7). Duch zaś daje i poznanie i siłę do realizacji dobra, a uniknięcia zła. Funkcja prawa poznania dobra i zła nigdy nie była przez św. Pawła negowana. Chrześcijanie, którzy otrzymali Ducha Św., mogą teraz z niej lepiej korzystać niż wierni Starego Przymierza.

Wyrażenie „prawo Ducha” należy więc rozumieć jako formułę syntetyczną, w której obydwaj terminy „prawo” i „Duch” posiadają swoje specyficzne znaczenie. Prawo-słowo podaje „treść” wiary i moralności, a „Duch” nadaje życie i zbawcze znaczenie. „Prawo” w życiu chrześcijańskim jest reprezentowane przez Słowo Boże, przez nauczanie magisterium Kościoła, normy moralne. Prawo Ducha jest prawem czasu pomiędzy „już” uspra-

wiedliwieniowych, lecz „jeszcze nie” w pełni zbawieniowych. W powszechnej historii zbawienia chodzi o prawo czasu pomiędzy Wniebowstąpieniem Chrystusa a Jego powtórnym przyjściem. W tym czasie chrześcijanin potrzebuje nauczania wiary i norm moralnych postępowania, potrzebuje upomnień i poleceń. Duch Św. daje światło dla zrozumienia i siłę dla zrealizowania tego nauczania, Duch Św. ich nie wyklucza, wręcz przeciwnie, zakłada.

Rola Ducha w życiu moralnym chrześcijanina ujawnia się zwłaszcza w jego „twórczości” normatywnej. W teologii, zwracali uwagę wszyscy prelegenci, rolę Ducha Św. w życiu religijno-moralnym najlepiej ujął św. Tomasz. Naukę jego znajdujemy przede wszystkim w komentarzach do Listów św. Pawła. Jak już wspomnieliśmy, Duch Św. oświeca i nakłania. Św. Tomasz odnosi te funkcje w sposób specyficzny do życia moralnego. Duch Św. „oświeca” to, co chrześcijanin poznaje, i „nakłania” do tego, co chce wykonać. Próżnia nie jest zdolna do przyjęcia oświecenia czy nakłaniania. Wierny musi już wcześniej poznać treść wiary czy moralności, co implikuje „oświecenie” pod wpływem działania Ducha Św., który do realizacji tej treści nakłania. Decyzja człowieka wierzącego za dobrem, a przeciw złu wymaga osobistego poznania. Decyzja powinna być, jeśli ma być decyzją osoby, poprzedzona poznaniem.

Duch Św. z jednej strony daje poznaniu nowe światło, a z drugiej nakłania do podjęcia decyzji zgodnej z poznaniem. Oświeca więc osąd moralny oparty o cnotę roztropności, pomagając w prawidłowym jego sformułowaniu i nakłania, aby wola zdecydowała zgodnie z prawdą tego osądu. Jest to funkcja typowo „normatywna” Ducha Św. w życiu chrześcijańskim. Stąd nic dziwnego, że nazywamy Go „nowym prawem”, a Jego prawo „prawem Ducha”.

Materiały kongresu są już w druku i nie ma potrzeby zbyt szczegółowo omawiać wszystkich problemów związanych z rolą Ducha Św. w życiu moralnym chrześcijanina, poruszanych na kongresie; zainteresowanych wypadnie odesłać do publikacji z tymi materiałami. Piszącego jako autora tezy doktorskiej o „nowym prawie” Chrystusa u św. Tomasza cieszy fakt, że nauka Doktora Powszechnego znalazła specjalne uznanie u moralistów na Kongresie Pneumatologicznym. Należy wyrazić życzenie, aby lepsze zrozumienie „prawa Ducha” pomogło wielu teologom w opracowaniu pełniej ujętych syntez teologicznomoralnych, jak i wskazań dla życia praktycznego.

*o. Edward Kaczyński OP, Rzym*

### III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

#### 1. Z historii ujęć problematyki teologicznomoralnej

Truizmem jest mówić o wadze badań nad historią teologii moralnej dla dzisiejszych prac w zakresie tej dyscypliny. Z uznaniem należy więc witać pojawiające się publikacje z tej dziedziny, które wypełniają puste jeszcze miejsca na mapie dziejów moralistyki. Najczęściej bywają to prace poświęcone poszczególnym moralistom i ich nauce, względnie niektórym jej aspektom. Rzadziej natomiast uczeni zajmują się pewnymi okresami lub kierunkami w syntetycznym ujęciu. Rzadsze są też prace na temat przemian w ujmowaniu niektórych zagadnień teologicznych. Wydaje się zaś, że te ostatnie opracowania są szczególnie instruktywne tak dla zrozumienia rozwoju pewnych koncepcji w teologii moralnej, jak też (a może szczególnie) dla dociekań w dzisiejszych poszukiwaniach rozwiązań właściwych. Obecne omówienie prezentuje trzy tego rodzaju pozycje.

Dwie pierwsze zajmują się problematyką grzechu. Jest ona o tyle ważna, że ujmowanie grzechu w zachodnim chrześcijaństwie przeszło tak daleko idące zmiany, jak rzadko która dziedzina teologii. Z drugiej zaś strony problematyka ta ma istotne znaczenie dla praktyki życia chrześcijańskiego

i duszpasterstwa, przede wszystkim ze względu na zasadniczą trudność dostarczenia z nią do współczesnego człowieka, który tak często zatracił poczucie grzechu.

Pierwsza praca, której autorem jest Peter Müller-Goldkühle, nosi tytuł: *Die Theologie der Sünde in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts*, Essen 1978, Ludgerus Verlag Hubert Wingen, ss. 327 (*Beiträge zur neueren katholischen Theologie*). Wprawdzie książka omawia ujęcie grzechu przez dogmatyków, lecz przecież znaczenie ich nauki także dla teorii życia chrześcijańskiego nie może podlegać wątpliwości.

Autor znakomicie ułatwia czytelnikowi sprawę, zwłaszcza mniej obznajomionemu z historią prądów kulturowych i teologii, przedstawiając zwięzłe w formie wprowadzenia do poszczególnych rozdziałów kierunki w teologii Oświecenia, semiracjonalizm, lansowany głównie przez Hermesa i Günthera oraz ich szkoły, teologię romantyzmu (zwłaszcza Szkołę Tybingską), neoscholastykę oraz przemiany w okresie od „katolicyzmu reformistycznego do kryzysu modernistycznego”.

Autor zajmuje się dogmatyką katolicką XIX w., która jak cała teologia niemiecka, jego zdaniem, zaczyna wtedy wychodzić z getta. Nauce o grzechu nie przypisywano w niej zbyt wielkiego znaczenia i ujmowano ją raczej tradycyjnie. Müller-Goldkühle kreśli ogólne linie ujmowania grzechu w dogmatyce tego okresu i krótko przedstawia wywody na ten temat kilku mniej wybitnych teologów.

Swoje zasadnicze dociekania jednak autor skupił na trzech teologach i w zasadzie ich poglądom poświęcona jest książka. Wprawdzie i w ich pismach hamartologia nie stanowi punktu ciężkości zainteresowania, niemniej według historyka, wnieśli oni idee godne bliższego zainteresowania. Tymi teologami są: Franz Anton Staudenmaier, Matthias Joseph Scheeben i Herman Schell.

Wspólne tym trzem uczynom było to, iż przydawali duże znaczenie tematyce grzechu i podjęli próbę zanalizowania jego rzeczywistości w wizji porządku zbawienia. Nauka każdego z nich nosi jednak swoiste znamię. Szczególnie dwaj pierwsi, traktując o grzechu w kontekście zmian zachodzących w teologii i dając systematyczny wykład hamartologii, wnieśli poważny wkład do nowej koncepcji traktatu *De peccato*.

F. A. Staudenmaier (1800—1856), teolog epoki romantyzmu, „odkrył” na nowo wagę problematyki grzechu, wcześniej jakby zapomnianą i poświęcił jej wiele miejsca w swoich pismach. Naukę jego należy rozpatrywać w kontekście prądów mu współczesnych, a więc w kontekście romantyzmu i nowego sposobu ujmowania historii, także historii zbawienia, oraz idealizmu, zwłaszcza na tle dyskusji z Heglem. Interesująca jest jego próba ustalenia, gdzie w systematyce opartej na idealizmie jest miejsce dla tematu „grzech”. Mimo pewnych słabości, poglądy Staudenmaiera mają duży ciężar gatunkowy. Wprawdzie szybko został zapomniany, lecz stało się to głównie wskutek uwarunkowań zewnętrznych i nowych tendencji w życiu Kościoła i w teologii.

Dwaj następni teologowie są daleko bardziej znani. M. J. Scheeben (1835—1888) w swej nauce o grzechu dążył do „scholastyczno-systematycznego opracowania tego, co dogmatyka mówiąc o orędziu łaski Bożej ma do powiedzenia na temat misterium iniquitatis” (s. 237).

H. Schell (1850—1906) zajmuje szczególne stanowisko naświetlając tematykę raczej z punktu widzenia apologetyki. W swej systematyce typowo neoscholastycznej nie tyle przedstawia teorię grzechu w ogóle czy grzechu pierwotnego, ile raczej zajmuje się, i to często w kontekście prowadzonych dyskusji, problemem Boga w odniesieniu do zła i problemem wolnej decyzji człowieka zależnej od tak wielu psychicznych przeszkód.

Müller-Goldkühle podaje bogatą literaturę przedmiotu, a wywody jego są dokładnie dokumentowane. Zasługują też na uwagę zamieszczone na końcu książki zwięzłe sformułowane w punktach sugestie i refleksje

autora na temat właściwego ujmowania problematyki grzechu nie tylko w teologii systematycznej, lecz i w dyscyplinach z pogranicza oraz w praktyce duszpasterskiej.

Drugą pozycję, już ściśle z historii teologii moralnej, stanowi książka Otto Mochtiego pt. *Das Wesen der Sünde. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moraltheologen des deutschen Sprachraums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Regensburg 1981, ss. 336; Verlag Friedrich Pustet (*Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie*, wyd. przez J. Gründela, t. 25). Jest to rozprawa doktorska przygotowana pod kierunkiem tegoż prof. J. Gründela z uniw. w Monachium.

W pracy owej autor przyjął przejrzysty układ, w znacznym stopniu ułatwiający w ten sposób praktyczne korzystanie z książki. Naprzód więc kreśli on zwięzłe charakterystykę prądów kulturowych i w teologii tego okresu, a więc Oświecenia, romantyzmu i restauracji w Kościele. W dalszej partii zaznajamia z sylwetkami poszczególnych teologów w „biograficzno-systematycznej perspektywie”. Podaje więc biografię każdego z omawianych moralistów, omawia twórczość pisarską i układ systematyczny jego teologii moralnej oraz miejsce w nim jego nauki o grzechu. Wprowadzając autor w zasadzie ma się zajmować pojmowaniem istoty grzechu w pierwszej połowie XIX w., lecz pragnąc ukazać, jak to w podtytule zapowiada, o ile ta nauka jest kontynuacją dotychczasowych ujęć i zmiany, które w niej zaszły, obejmuje znacznie dłuższy okres. Rozpoczyna bowiem od B. Stättlera (1728—1797), a kończy na F. Linsenmanna (1835—1898). Ta część pomyślana jako „wprowadzająca” — stanowi połowę objętości całej książki. Jasne więc, iż zaznajamiając w sposób przystępny z postaciami i w pewnej mierze z nauką najwybitniejszych trzydziestu moralistów, autor daje swego rodzaju zarys historii teologii moralnej na obszarze języka niemieckiego. A ponieważ jest to okres, w którym nie brak poszukiwań nowych koncepcji w teologii moralnej, które odegrały swoją rolę w przygotowaniu odnowy XX w., praktyczna użyteczność tej rozprawy jest ewidentna.

W części swej pracy Mochti zapoznaje z poglądami teologów moralistów XIX w. na temat pojęcia i istoty grzechu. Autor dzieli teologów tego okresu w zależności od reprezentowanych przez nich kierunków czy wyznawanych idei. Pierwszą grupę, żeby wymienić najważniejsze, stanowią teologowie walczący z duchem Oświecenia, następną zaś Sailer i Hirscher jako ci, którzy podjęli próbę odnowy teologii moralnej w oparciu o ideę romantyzmu (zwłaszcza o ideę organizmu). Dalsze grupy tworzą teologowie pozostający pod wpływem idei o Królestwie Bożym, neoscholastycy, uprawiający teologię spekulatywno-personalistyczną i wreszcie autor omawia naukę o grzechu Jochama (autora teologii moralnej o perspektywie historiozabawczej) i Linsenmanna (na tle jego nauki o moralnym porządku jako spekulatywnym — całościowo pojętym horyzoncie moralności).

Uwagę czytelnika winien przyciągnąć ostatni punkt tej części książki, gdzie autor dokonuje podsumowania poglądów moralistów niemieckich na istotę grzechu, próbując je sprowadzić do pewnych grup w systematycznym ujęciu. Naprzód więc mówi o grzechu jako pojęciu przeciwnym cnotie względnie dobru, następnie o wymiarze moralnym grzechu, tj. pojmowaniu go przez teologów jako przekroczenie prawa moralnego. Antropologiczny wymiar grzechu widzi on w pojmowaniu go jako szukanie siebie samego, jako wypaczenie sensu istoty człowieka (*Wesensverkehrung des Menschen*) oraz rozpatrując go jako proces rozwojowy. Kończy Mochti przedstawieniem nauki o grzechu w jego wymiarze teologicznym u moralistów, którzy ujmowali grzech jako: odpańnięcie od Boga — niewiarę, jako obrazę Boga, jako chybienie celu (*Verfehlen*) w realizacji konstytutywnej relacji Bóg—człowiek, jako „nie” wobec naśladowania Chrystusa, jako rzeczywistość w perspektywie społecznej oraz eklezjalnej i wreszcie jako *aversio a Deo et conversio ad creaturam*. Przy tym autor zwięzle poddaje ocenie poglądy omawianych teologów.

Wydaje się, że obie pozycje zawierają wiele cennego materiału dla tych, którzy bliżej pragną zająć się teologią grzechu.

Inny charakter nosi trzecia pozycja pt. *Moralia varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen*, Düsseldorf 1981, Patmos Verlag, ss. 283 (*Moraltheologische Studien. Historische Abteilung*, wyd. przez J. G. Zieglera, t. 6). Autorem tej pracy jest Richard Bruch, profesor teologii moralnej na uniwersytecie w Grazu, który świeżo przeszedł na emeryturę. Książka stanowi zbiór artykułów z zakresu historii teologii moralnej, która była domeną bliższych zainteresowań autora. Artykuły te były bądź wcześniej opublikowane i na nowo zostały opracowane, bądź też ukazują się po raz pierwszy.

W zbiorze tym nie dostrzega się jedności tematycznej; artykuły dotyczą rozmaitych okresów dziejów teologii. Przeważają zagadnienia z teologii moralnej fundamentalnej. Tak więc autor poświęca cztery artykuły myśli św. Tomasza. Przedmiotem rozważań trzech z nich jest prawo naturalne (rola intuicji i rozważań w tym prawie, pewność norm prawa naturalnego, dopuszczalność epikii w jego interpretacji) i w czwartym porusza problem grzechu ciężkiego. Instruktywne są uwagi Brucha wprowadzające do artykułów na temat interpretacji nauki Akwinaty. Ostrzega on przed niebezpieczeństwem zafałszowania czy błędnego wykładu Tomasza, wskutek uproszczeń czy stosowania stereotypów (m.in. przez poszukiwanie tekstów do potwierdzenia swoich twierdzeń czy przez sięganie do komentatorów Tomasza, a nie do jego pism), i domaga się dokładności i staranności, zwłaszcza uwzględnienia wszystkich czynników, które należy wziąć pod uwagę, by wiernie odczytać myśli Doktora Powszechnego.

Charakter pewnych syntez o profilu przekrojowym noszą artykuły na temat kształtowania się nauki o źródłach poznania w teologii moralnej w XVII i XVIII wieku, o stosunku między teologami katolickimi i protestanckimi w dobie Oświecenia, o prawie i Ewangelię w katolickiej teologii polemicznej XVI w., o rozróżnianiu mniejszego zła w teologicznomoralnym wartościowaniu (zarys historyczny problemu), o zagadnieniu sumienia powikłanego oraz o pielęgnowaniu towarzyskości jako przedmiotu teologii moralnej.

Dla dzisiejszych dyskusji na temat etyki małżeńskiej mogą być przydatne artykuły: o podstawach prawa naturalnego w nauce o *abusus matrimonii* oraz o zagadnieniu ochrony życia ludzkiego w łonie matki z punktu widzenia teologii moralnej. Oba te artykuły podają dość instruktywny przegląd opinii teologów w zasadniczych liniach poprzez dzieje zachodniego chrześcijaństwa.

Na uwagę zasługuje też szkic Brucha na temat zagadnienia nawrócenia jako zasadniczego założenia życia chrześcijańskiego. Realizację nawrócenia rozpatruje w dwu płaszczyznach: życia sakramentalnego (biorąc za podstawy „sakramenty nawrócenia”: chrzest i pokutę) oraz w stanie zakonnym, następnie omawia ujęcie w teologii systematycznej, najpierw w dogmatyce, następnie w teologii moralnej. Dalej Bruch ukazuje, jak idea nawrócenia nabrała szczególnego znaczenia w dobie Oświecenia, kiedy to moralności protestancy, zwłaszcza pod wpływem pietyzmu, wysunęły ją jako ideę wiodącą w życiu chrześcijańskim, a następnie jakie miejsce zajmowała w nauce Sailera i Hirschera, którzy ją szeroko rozwinęli.

Artykuły Brucha, mimo swej formy zwężonej i skondensowanej, dające przede wszystkim orientację ogólną czy nawet wstępną, mogą być przydatne także przy opracowywaniu aktualnej problematyki w odnośnych dziedzinach.

Te krótkie uwagi na temat wymienionych publikacji, nie roszcące sobie pretensji do dokładnej ich analizy i oceny i tylko raczej ogólnie zaznajamiające z ich treścią, powinny jednak wzbudzić zainteresowanie samymi pracami, zwłaszcza teologów moralistów. Dokładniejsze bowiem ich poznanie może przyczynić się do wyrobienia przekonania, iż poszukiwania właściwych ujęć problemów w przeszłości, czasem nieporadne, a może nawet

chybione, mogą być niemałą pomocą i dzisiejszym badaczom w ich dociekaniach, dotyczących zarówno profilu nauki moralności, jak i poszczególnych zagadnień życia chrześcijańskiego.

ks. Jan Pryszynt, Warszawa

## 2. Uniformizm, uniwersalizm czy pluralizm w epoce chrześcijańskiej?

„Concilium” 17 (1981) nr 12

Przed powstaniem ksiąg Pisma Świętego Nowego Testamentu, zdaniem redaktorów omawianego zeszytu „Concilium” (*Christliche Ethik: Uniformität, Universalität, Pluralität?*), już zaistniał problem pluralizmu ujęć moralności (*Moralauffassungen*). Punktem też wyjścia przyjętym w tym zeszycie, jak się wydaje, jest nie tyle możliwość pluralizmu etycznego, ile fakt istnienia różnorodnych ujęć moralności w Kościele. Czytelnik odnosi wszakże wrażenie, że sposób, w jaki postawiono problem, mógł być inspirowany przez tzw. nauki pomocnicze teologii, zwłaszcza te, które za przedmiot materialny mają życie ludzkie, jak socjologia, psychologia, szczególnie zaś historia religii. Ta ostatnia według autorów stwierdza istnienie pluralizmu moralnego nie tylko w pozakatolickich wyznaniach i religiach, ale i w samym katolicyzmie w zależności od zmieniających się form historycznych.

Autorzy zdają sobie jednak sprawę, że zagadnienie pluralizmu etycznego w Kościele katolickim nie jest tak proste, jak mogłoby to sugerować powyższa opinia. Kościół, opierając się na tak pewnych podstawach jak Pismo Święte i Tradycja, wydaje się być skłonny raczej do monolityzmu niż do pluralizmu. Chcąc jednak zachować swój uniwersalistyczny charakter, musi dokonać rewizji stosunku do pluralizmu. Dziś bowiem, wraz z rozszerzeniem się dialogu ekumenicznego, a także z rosnącym zainteresowaniem pozaeuropejskimi kręgami kulturowymi, problem pluralizmu moralnego nabrał nowej, ważkiej aktualności.

Autorzy są zdania, że występujący w Kościele brak pełnej zdolności do nawiązania kontaktu z wartościami religijnymi innych wyznań oraz kultur ma swe źródło w niezrozumieniu istoty pluralizmu w zakresie ujmowania moralności. Zaznaczyło się to zwłaszcza w stosunku misjonarzy do rodzimych kultur w krajach misyjnych, gdzie dążono raczej do wypierania ojczyństwych rytów nowych chrześcijan, a wraz z nimi i pojęć moralnych, niż do ich zrozumienia i włączenia w chrześcijaństwo.

Co rozumie się przez katolicyzm w ogóle? Czy jest to tylko jedność wiary i autorytetu kościelnego, czy również jednolitość koncepcji moralności, sprowadzająca się w praktyce do uniformizmu moralnego? Czy zawsze słusznie łączono w jedno prawdy wiary i zasady moralne? Czy należy uznać i zaakceptować w Kościele istnienie pluralizmu i na tym budować świadomość moralną wierzących, czy też dyskutować ciągle nad fundamentalnym problemem jego możliwości, potrzeby, roli, jaką mógłby spełniać w Kościele? Oto pytania, które — zdaniem redaktorów — winny znaleźć odpowiedź.

Istnienie pluralizmu w Kościele nie jest bynajmniej smutną i „niechcianą” koniecznością, lecz „rzeczą zupełnie normalną”, a nawet „dobrą”, gdyż „katolickość Kościoła nie polega na uniformizacji w pojmowaniu moralności, lecz na wzajemnej komunikacji i komunii, poprzez czas i przestrzeń, między miejscowymi wspólnotami i jednostkami, które rozwinęły w historii różnorodne ujęcia moralności” (s. 760). Tak więc tezę, że pluralizm moralny ma prawo obywatelstwa nie tylko w kontrowersyjnych, ale i w „konformistycznych” nurtach teologii współczesnej, przyjmują autorzy za punkt wyjścia.

Treść zeszytu, stosownie do powyższych założeń, została podzielona na

dwie zasadnicze części. Część pierwsza obejmuje sześć artykułów (w trzech grupach po dwa artykuły) i przybliża fakt pluralizmu etycznego w Kościele: najpierw w jego historii (Francis Murphy — okres wczesnochrześcijański i Wilhelm Ernst — średniowiecze), następnie we współczesności (Clodovis Boff — inspiracja „teologii wyzwolenia” w Ameryce Łacińskiej i Eric Fuchs — kontakt katolicko-protestancki na przykładzie Szwajcarii), na koniec w konfrontacji z pozaeuropejskimi kręgami kultury, w których może się rozwijać Kościół przyszłości (Julia Ching — katolicyzm na tle mądrości chińskiej i Georgette Odi Assamoi — na tle afrykańskiej tradycji rodzinnej).

Część druga, obejmująca również sześć artykułów, jest poświęcona teoretycznej refleksji nad pluralizmem, najpierw od strony filozoficznej (Bernard Quelquejeu — ogólna ważność sądów moralnych wobec różnorodności notorycznych systemów moralności oraz Enrique Dussel — pluralizm moralny a nurty dialektyczne), potem teologicznej. W tym ostatnim dziale czytelnik znajdzie cztery artykuły: o pluralizmie moralnym w Nowym Testamencie (Josef Blank), o urzędzie nauczycielskim jako gwarancji jedności w pojmowaniu moralności (Richard McCormick), o rozumnej naturze ludzkiej jako kryterium moralności ogólnie ważnej (Wilhelm Korff) oraz artykuł o „wspólnocie moralnej” Kościoła w aspekcie istnienia różnorodności ocen moralnych (Joseph Komonchak).

Stwierdza się nadto, że dyskusja nad trudnym problemem pluralizmu nie zawsze przebiega we właściwym klimacie. Dyskutujące strony wytaczają niekiedy przeciw sobie broń ciężkich zarzutów, oskarżając z jednej strony autorytet Kościoła powszechnego o centralizm, uniformizm, a nawet monolityzm moralny, obrońcy zaś autorytetu kościelnego, stojąc na straży powierzonych sobie wartości uniwersalnych, każdy przejaw pluralizmu są skłonni traktować jako atak na jedność Kościoła i próbę relatywizacji wiecznej prawdy.

Długoletni redaktorzy dorocznego zeszytu teologiczno-moralnego, ukazującego się zawsze jako numer 12 w roku, Jacques Pohier z Paryża i Dietmar Mieth z Tybingi oraz autorzy artykułów podjęli się niezwykle trudnego zadania złagodzenia klimatu dyskusji wewnątrzkościelnej w kwestii pluralizmu moralnego. Jeśli odnieśli choć częściowy sukces, to niemała w tym zasługa umiejętności obiektywnego stawiania kwestii oraz szacunku dla tych, którzy myślą inaczej.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

### 3. Istota i gatunki sprawiedliwości

W przekonaniu ludzi sprawiedliwość stanowi zawsze bardzo wielką wartość. Według starożytnych była ona nawet boginią, którą nazywali Temidą i przedstawiali z wagą w jednej, a mieczem w drugiej ręce, oraz przepaską na oczach dla podkreślenia, że traktuje wszystkich na równi, dokładnie wyważa wartość czynów ludzkich i odpowiednio za nie wynagradza. Współcześni natomiast m.in. uzależniają od sprawiedliwości tak ważny dziś dla ludzkości pokój. Wymownymi tego dowodami są: napis na Pałacu Pokoju w Hadze: *Si vis pacem, para iustitiam* i działalność Papieskiej Komisji o znamiennej nazwie: *Iustitia et Pax*.

Wiele też o sprawiedliwości napisano w ciągu wieków i pisze się obecnie. W tym drugim przypadku daje się zauważyć dość powszechne usiłowanie ścisłego wiązania sprawiedliwości z miłością. I tak np. według ostatniego soboru chrześcijańskie powinny postępować „w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość” (KDK 69). Ma ich znamionować „żywe poczucie sprawiedliwości i szczerą miłość ku bliźnim” (DE 23), dzięki czemu spełniąliby „dzieła sprawiedliwości pod natchnieniem miłości” (KDK 72). Podobnie sama wiara winna pobudzać ich „do sprawiedliwości i miłości, zwłaszcza wobec cierpiących niedostatek” (KDK 21).

W podobnym duchu wypowiedział się III Synod Biskupów (1971): „chrześcijańska... miłość bliźniego i sprawiedliwość są nierozdzielne. Miłość bowiem jest przede wszystkim absolutnym wymaganiem sprawiedliwości, to jest uznaniem godności i praw bliźniego. Sprawiedliwość zaś osiąga swoją wewnętrzną pełnię tylko w miłości” (*Sprawiedliwość w świecie. Dokument III Synodu Biskupów*, „Tygodnik Powszechny” 26, 1972, nr 15,5).

Prawdę tę podkreśla też często Jan Paweł II. Za przykład niech posłużą tu dwie jego zwięzłe wypowiedzi: „Nie może być miłości bez sprawiedliwości. Miłość jest «większa» od sprawiedliwości, a równocześnie miłość sprawdza się nade wszystko przez sprawiedliwość. Nawet ojciec i matka, miłując swoje dziecko, muszą być dla niego sprawiedliwi! Jeśli zachwieje się sprawiedliwość, miłość również jest narażona na szwank” (Przemówienie śródowe z 8 XI 1978: *Nie ma miłości bez sprawiedliwości*, w: *Jan Paweł II do Ludu Bożego*, Rzym 1979, s. 56). „Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że — co więcej — może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość” (Encyklika o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia*, nr 12).

Ukazują się również artykuły, które szczegółowiej analizują to ścisłe powiązanie ze sobą sprawiedliwości i miłości, przy czym miłość jest w nich równoznaczna z miłosierdziem. Przykładem może tu być artykuł, który napisał Claudio Gentili: *Basta la giustizia? Riflessioni teologiche sul rapporto giustizia-misericordia, alla luce della „Dives in misericordia”* („Rivista di teologia morale”, 13, 1981, 619—632). Wykazał on w nim, że miłosierdzie jest pewną podstawą i głębszym źródłem dla sprawiedliwości. Nie tylko nie niszczy jej ono, ale chroni przed deformacjami i warunkuje właściwe funkcjonowanie. Zrozumiały zatem staje się postulat, aby sprawiedliwość stale ewangelizować, czyli nadawać jej znamiona chrześcijańskiego miłosierdzia.

W nieco inny sposób ujął to samo zagadnienie ks. Roman Forycki SAC w artykule *Miłosierdzie nakazem sprawiedliwości* („Communio” 1, 1981, nr 1—2, 77—86). Mocno mianowicie podkreślił wzajemne uzupełnianie się sprawiedliwości i miłosierdzia. Jego zdaniem, pierwszą z nich reguluje „równość i wzajemność” w zakresie dóbr posiadanych przez ludzi. Miłosierdzie natomiast czyni to w odniesieniu „do samej ludzkiej osoby i jej godności” (s. 80).

Rozróżnienie to nie wydaje się zbyt jasne i przekonywające, skoro także sprawiedliwości przypisuje się wymaganie poszanowania cudzego życia, dobrego imienia itp. Poza tym trudno jest się zgodzić z twierdzeniem autora, iż miłosierdzie „stanowi... nie tylko samą treść adekwatnie pojmowanej sprawiedliwości, ale także sam warunek jej pełnego urzeczywistnienia się. Sprawiedliwość realizowana poza miłosierdziem pozbawiona jest właściwego celu i jako taka przestaje być aktem ludzkim, gdyż realizuje się jakby poza człowiekiem, nie uwzględniając jego najlepszego dobra” (s. 83). Tak ujęta bowiem sprawiedliwość w samej swojej istocie musiałaby być czymś karłowatym, a we właściwych dla niej działaniach musiałaby ją wyręczać miłosierdzie. Tymczasem jest ona jedną z cnót. Jako taka, sama z siebie odznacza się odpowiednią dynamicznością i doskonałością. Posiada właściwy sobie cel i jedynie ona sama jest zdolna wyłaniać charakterystyczne dla siebie akty. Dlatego można wprawdzie na zasadzie łączności cnót podkreślać jej związek z miłosierdziem, ale nie wolno też zapominać, że ma ona również być np. mężna, pokorna, roztropna i wytrwała. Nie wolno także zapominać o specyficzności działań poszczególnych cnót, których bezpośrednim źródłem mogą być tylko one same.

Nasuwa się tu jeszcze inna uwaga. W dzisiejszych mianowicie publikacjach, podobnych do dwóch powyżej zaprezentowanych, daje się wyczuć obawa o wyłącznie rygorystyczne rozumienie sprawiedliwości, a także utożsamianie jej z tym, o czym mówią powiedzenia wiążące ze sprawiedliwością



pewne skostnienie i nieczułą bezwzględność (*summum ius — summa iniuria* i *fiat iustitia, ruat caelum*). Tymczasem już w starożytności znano nie zważaną dziś cnotę epikei, której zadaniem jest pewne łagodzenie rygorystycznie pojmowanej sprawiedliwości i wyczulanie człowieka na ducha prawa. Ponadto sprawiedliwość jako dobra sprawność człowieka winna z istoty swojej mieć w sobie na tyle siły, by odpowiednio uszlachetniać człowieka i czynić jego postępowanie moralnie najwłaściwszym w każdej sytuacji. Wreszcie jako zwłaszcza nadprzyrodzona moralna cnota chrześcijanina, z natury swojej zawsze złączona z miłością i innymi cnotami, sprawiedliwość posiada w sobie moc pełnego uszlachetniania człowieka. Dlatego zbytek podkreślanie, że ona sama nie wystarczy, i stałe łączenie z nią miłości może słusznie wydać się zbyteczne lub przesadne.

Osobną grupę publikacji stanowią te, w których autorzy piszą, czym jest sprawiedliwość w świetle Pisma Świętego. Jako pierwszy nasuwa się tu Edouard Hamel SJ, który w artykule *Iustitia et iura hominum in Sancta Scriptura. Investigatio biblico-theologica* („Periodica de re morali canonica liturgica” 69, 1980, 201—217) wykazał, że biblijne rozumienie sprawiedliwości nie oznacza jakiegos ścisłego wyrównania czy restytucji rzeczy o równej wartości. Koncentruje się ono bowiem głównie na ujmowaniu się za słabymi i krzywdzonymi, względnie na obronie wdów i sierot. Owszem, Pismo Święte domaga się tego, by oddawać drugim ich należność, potępia kradzież i wszelkie oszustwa, ale najbardziej charakterystyczne jest to, iż sprawiedliwości przypisuje ono wspomaganie i obronę słabych, ubogich i pokrzywdzonych. Twierdzenie to dobrze naświetlają teksty z Iz 10,1—2 i Jr 22,15—16.

Z kolei ks. Stanisław Łach przedstawił *Obraz człowieka sprawiedliwego w Psalterzu* (w: *Biblia. Księga życia Ludu Bożego*, praca zbior., Lublin 1980, 43—54). Uczynił to zwłaszcza w oparciu o psalmy 24 i 15, podkreślając, że człowiek sprawiedliwy stanowił największy ideał dla wierzącego Izraelity. Nie dopuszczał się on takich przestępstw, jak znieważanie bliźnich, rzucanie oszczerstw, przekupstwo, krzywoprzysięstwo, uprawianie lichwy itp. Pozytywnie zaś sprawiedliwym był ten, kto mówił prawdę, bał się Boga, szanował ludzi, dotrzymywał przysięgi itp.

Sprawiedliwośćą w świetle samej Ewangelii zajął się Michel Saillard. W artykule *La justice dans l'évangile* („Lumière et Vie”, nr 135, 26, 1977, 67—76) podkreślił on mocno znaną nam już prawdę o ścisłym powiązaniu sprawiedliwości z miłością. Jego zdaniem, swoistym uosobieniem tej prawdy był sam Jezus Chrystus, który ponadto wielokrotnie nauczał, że Jego wyznawcy nie mogą się ograniczyć jedynie do sprawiedliwości, zwłaszcza w wydaniu faryzeuszów i uczonych w Piśmie. Nie wolno im też zabiegać tylko o to, by być w zgodzie z literą Prawa. Kroczenie bowiem drogą sprawiedliwości musi być zawsze połączone z wielkodusznym naśladowaniem Boga pełnego miłosierdzia.

Zakresowo węższy temat studium obrał André Feuillet, który zwrócił uwagę na *Dwa aspekty sprawiedliwości w kazaniu na górze* (tłum. ks. Lucjan Balter SAC, „Communio” 1, 1981, nr 1—2, 67—76). Chodziło mu mianowicie o sprawiedliwość jako pewien ideał moralny i jako dar Boży, którym jest zbawienie dokonane przez Chrystusa. Dla pierwszej, jako wymagającej zachowywania przykazań Bożych i dokonywania wielu innych szlachetnych czynów, trzeba nieraz cierpieć różne prześladowania i powinna ona być większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Drugiej zaś powinno się stale łaknąć i pragnąć i zawsze starać się naprzód o nią. Bo to ona ma uwieńczyć osobisty wysiłek człowieka i doprowadzić go do pełnej świętości.

Z zakresu biblijnego jest jeszcze jeden artykuł. Jest nim mianowicie *La giustizia nel terzo vangelo* („Rivista Biblica” 27, 1979, 233—260). Marco Adinolfi wykazał w nim, że św. Łukasz ukazał głównie sprawiedliwość jako doskonałość moralną i świętość, czyli w znaczeniu ogólnym. Odnaczały się nią tak miłe Bogu i wiernie spełniające Jego wolę osoby, jak Zachariasz

i Elżbieta (1,6), Symeon (2,25), Józef z Arymatei (23,50), a także sam Chrystus (23,47).

Natomiast *Specyfiką sprawiedliwości w Kościele* zajął się ks. Remigiusz Sobański w książce pt. *Kościół — prawo — zbawienie* (Katowice 1979, 126—136). Nazwał tę sprawiedliwość chrześcijańską i wykazał, że różni się ona od wszelkich innych sprawiedliwości bardzo ścisłym powiązaniem z miłością nadprzyrodzoną. Ta ostatnia, jego zdaniem, niejako „nasyca sobą sprawiedliwość, nadając jej specyficzny, chrześcijański kształt” (s. 135). W konsekwencji „nie można... przeszczepiać w życie chrześcijańskie egzogennych koncepcji sprawiedliwości” (s. 136).

W związku z tym rodzi się pytanie, co wobec tego należy sądzić o faktycznym przeszczepieniu Ulpianowej definicji sprawiedliwości na teren teologii chrześcijańskiej? A poza tym, czy nie trzeba odróżniać sprawiedliwości jako cnoty przyrodzonej, uotożsamiającej się z tą, jaką przyjmują autorzy niereligijni, od sprawiedliwości nadprzyrodzonej, dla której czynnikiem ożywającym (formą nadprzyrodzoną) jest właśnie miłość?

Nieco inny brak precyzji w pojmowaniu sprawiedliwości można stwierdzić w artykule Andrzeja Wielowieyskiego (*Sprawiedliwość jako zasada współżycia*, „W drodze” 3, 1975, nr 1, 65—68). Przypisuje on jej mianowicie również takie działania, które tradycyjnie wiązano z innymi cnotami. I tak np. według niego „sprawiedliwość jest wartością stojącą ponad prawem i wszelkimi regułami współżycia” (s. 65). Coś podobnego, choć w nie tak skrajnej formie, można by co najwyżej powiedzieć o starożytnej epicei, a nie sprawiedliwości. Tak samo nie sprawiedliwość, lecz cnota szacunku „polega na przyznaniu każdej osobie ludzkiej, jako osobie, takiego samego szacunku” (s. 65). A „stały, zwykły wysiłek rozumienia innych ludzi” i „zdolność do otwarcia się i przyjęcia drugiego człowieka” bardziej wypada nazwać miłością bliźniego niż „małą sprawiedliwością na co dzień” (s. 66) czy też samą sprawiedliwością (s. 68).

Dla dalszego naszego przeglądu ważne jest to, że podobnie jak Arystoteles (*Etyka nikomachejska*, ks. V) św. Tomasz z Akwinu (*Suma teologiczna*, 2—2, q. 58, a. 7) wyróżniając sprawiedliwość legalną, czyli ogólną, i szczegółową nie nazwał ich gatunkami kardynalnej cnoty sprawiedliwości. Stwierdził tylko, że istnieją one jako odrębne cnoty. Nazwą zaś „gatunki sprawiedliwości” posłużył się w 2—2 dopiero w 61 kwestii i zaliczył do tych gatunków sprawiedliwość rozdzielczą i zamienną. Już jednak kard. Kajetan w komentarzu do art. 1 wspomnianej kwestii 61 nazwę tę rozciągnął także na sprawiedliwość legalną. I odąd po dziś dzień dość powszechnie się naucza, że kardynalna cnota sprawiedliwości posiada trzy gatunki. Pierwszym z nich mianowicie jest sprawiedliwość zamienna, która kieruje wymianami między poszczególnymi osobami. Drugi gatunek — to sprawiedliwość rozdzielczą, dzięki której przełożony rozdziela podwładnym dobra i ciężary społeczne. Wreszcie trzeci gatunek — sprawiedliwość legalna — skłania podwładnych do oddawania społeczności tego, co się jej od nich należy. I ten właśnie trójczłonowy podział kardynalnej cnoty sprawiedliwości uważa się czasem za tradycyjny i klasyczny.

Tymczasem już w 1937 r. ukazał się artykuł o. Jacka Heringa OP pt. *De genuina notione iustitiae generalis seu legalis iuxta sanctum Thomam* („Angelicum” 14, 1937, 464—487), a następnie w 1944 r. wyszła jego specjalna praca *De iustitia legali* (Friburgi Helv. 1944, s. 68), w których zwrócił uwagę na to, że według oryginalnej myśli św. Tomasza sprawiedliwość legalna nie stanowi gatunku kardynalnej cnoty sprawiedliwości i wobec tego cnota ta posiada nie trzy, lecz tylko dwa gatunki, a mianowicie sprawiedliwość zamienną i rozdzielczą. Sprawiedliwość legalna zaś jako cnota ogólna ma na względzie działania wszystkich cnót, które skierowuje do dobra wspólnego jako swojego celu.

Być może pod wpływem studium prac Heringa, niektórzy współcześni autorzy wyraźnie zaznaczają, że kardynalna cnota sprawiedliwości posiada tylko dwa gatunki, jakimi są sprawiedliwość zamienna i rozdzielczą.

Konkretnym przykładem może tu być o. Raimondo Spiazzi OP. W jego książce bowiem *Etica sociale. Tesi, testi e annotazioni sulla dottrina sociale della Chiesa* (Roma 1978) znajduje się rozdział pt. *La virtù della giustizia* (s. 101—104), który ukazuje taki właśnie podział sprawiedliwości jako pochodzący od św. Tomasza z Akwinu. Ważne przy tym jest podkreślenie, że w chrześcijaństwie sprawiedliwość ma być realizowana w „człowieku nowym”, czyli usprawiedliwionym przez łaskę.

Po tej samej linii podziału sprawiedliwości idzie też ks. Józef Majka. Wprawdzie w książce *Etyka życia gospodarczego* (Warszawa 1980) omawia on głównie „zasadę sprawiedliwości jako wymóg godności osoby ludzkiej” (s. 41—48), ale wzmiankuje również o podziale na sprawiedliwość ogólną, czyli legalną, oraz szczegółową, której gatunkami są sprawiedliwość rozdzielcza i zamienna. Cenne jest także przypomnienie przez ks. Majkę szczególnej roli epikei w przypadkach, w których niewskazane byłoby stosowanie dosłownie brzmiącego prawa. Wreszcie na osobną wzmiankę zasługuje to, że ks. Majka wyodrębnioną w ostatnim stuleciu sprawiedliwość społeczną uznał za swoiście nadrzędną w stosunku do legalnej i rozdzielczej. Opiera się ona bowiem przede wszystkim na prawie naturalnym, a nie pozytywnym.

Do tych natomiast autorów, którzy nadal piszą o trzech gatunkach sprawiedliwości, należy m. in. o. Piotr Żuk OCarm. W swym dość obszernym dziele *Principia de iustitia* (Romae 1970, s. 228) popełnia on charakterystyczny dla tej grupy błąd. Na s. 41 mianowicie za podstawę wyodrębnienia gatunków sprawiedliwości czyni różnorodność stosunków międzyludzkich: jednostek do jednostek (sprawiedliwość zamienna), jednostek do społeczności (sprawiedliwość legalna) i społeczności do jednostek (sprawiedliwość rozdzielcza). Tymczasem według św. Tomasza taką podstawą wyodrębniania zarówno czynów ludzkich, jak i wszelkich cnót i wad są ich przedmioty formalne, czyli specyficzne dobra, które poprzez te czyny i sprawności się realizuje. A ponieważ w zakresie sprawiedliwości wchodzi w grę tylko dwa takie dobra: wspólne i jednostkowe, dlatego mamy dwie odrębne cnoty sprawiedliwości: legalną, czyli ogólną, i szczegółową, czyli kardynalną. W obrębie zaś tej ostatniej ze względu na realizowanie dobra jednostek w wymiarach międziosobowych i rozdzielaniu im dóbr wspólnych, mamy tylko dwa gatunki, a mianowicie sprawiedliwość wymienną i rozdzielczą.

W ujęciu tym utożsamianie sprawiedliwości legalnej ze społeczną wydaje się wprost konieczne. W obydwóch bowiem chodzi o jeden i ten sam przedmiot formalny, czyli dobro wspólne. Nie mogą one zatem stanowić różnych od siebie cnót. I dlatego nie ma przypuszczalnie racji o. Bernard Häring CSsR, który ze sprawiedliwości społecznej uczynił „czwarty rodzaj cnoty sprawiedliwości” (*Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. III, Poznań 1963, s. 40). To samo trzeba powiedzieć o o. Alfonsie van Kolu SJ, który sprawiedliwość społeczną zacieśnił do sprawiedliwości rozdzielczej (*Theologia moralis*, t. I, Barcinone 1968, s. 505).

Wracając do gatunków sprawiedliwości wypada zauważyć, że przyjęcie wzajemnych odniesień za podstawę ich wyodrębnienia sprawiło, że ks. Tadeusz Ślipko SJ w swoim podręczniku *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej* (Kraków 1974, s. 295, 296 i 341) gatunków tych i podgatunków naliczył w sumie aż pięć (1. sprawiedliwość zamienna, 2. wewnątrzspołeczna = legalna, rozdzielcza i społeczna, i 3. międzynarodowa), przy czym niektóre „pozamykał” tylko np. w ramach stosunków „państwa i członów społecznych”. Trudno jednak przyznać mu w tym słuszność.

Wyszczególnione przez ks. Ślipko gatunki sprawiedliwości wymienił też ks. Franciszek J. Mazurek w artykule *Problem sprawiedliwości międzynarodowej* („Roczniki Nauk Społecznych” 4, 1976, 19—40). Znamienne jest jednak, że charakteryzując samą tę sprawiedliwość zwrócił on uwagę na realizowane przez nią dobro wspólne, warunkujące rozwój zarówno poszczególnych ludzi jak i całych narodów (s. 22). Położył zatem główny nacisk

na przedmiot formalny omawianej przez siebie sprawiedliwości, a nie tylko na właściwe dla niej odniesienie do drugiego.

Wypada tu jeszcze wspomnieć o dwóch artykułach, które świadczą o nadal aktualnym zainteresowaniu autorów Tomaszową doktryną o sprawiedliwości. Pierwszy z nich napisał Gustav Gecse pt. *Nauka świętego Tomasza z Akwinu o sprawiedliwości* („Człowiek i Światopogląd” 1981, nr 7—8, 87—104). Chodziło mu głównie o wierne zreferowanie stanowiska Akwinaty. Uczynił to jednak tylko w zakresie gatunków tej cnoty, przy czym za gatunki te uznał na równi sprawiedliwość legalną, rozdzielczą i zamienną. Poza tym dość dziwne wydają się takie jego stwierdzenia, jak choćby to, że św. Tomasz swoją doktryną o sprawiedliwości przyczynił się do integracji feudalizmu europejskiego i wzmocnienia roli Kościoła (s. 90, 94, 96) oraz że poglądy Akwinaty na tę cnotę wskazują na to, jaki był człowiek średniowiecza i jaki nie powinien być współczesny, „który chce urzeczywistnić «sprawiedliwość społeczną» nie przez praktykowanie cnót, lecz przez rewolucyjne przeobrażenie społeczeństwa” (s. 104).

Drugi zasygnalizowany artykuł zawdzięczamy Giovanniemu Ambrosetti. Jak wynika z samego jego tytułu (*Introduzione al trattato sulla giustizia*, w: *Studi tomistici*, t. IV: *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi. Saggi*, Roma 1974, s. 1—20) jest on wprowadzeniem do Tomaszowego traktatu o sprawiedliwości. Najpierw ukazał w nim autor ten traktat w aspekcie historycznym, akcentując zwłaszcza znaczenie Arystotelesa i Cyserona. Następnie zestawiał jego zasadniczą problematykę. I wreszcie wskazał na pewne perspektywy przyszłościowe, za które uznał możliwość wykorzystania teoretycznych rozstrzygnięć św. Tomasza w rozwiązywaniu trudności dzisiejszych ludzi nastawionych do życia bardziej praktycznie.

Jako ogólny wniosek z przeprowadzonego przeglądu nasuwa się stwierdzenie, że sprawiedliwość jest także obecnie bardzo wysoko ceniona. Niemniej rozumienie jej nawet co do samej istoty i podziału na gatunki jest dosyć zróżnicowane. Zróżnicowanie to widać także u autorów piszących o sprawiedliwości w oparciu o jedno i to samo źródło, którym jest dla nich Pismo Święte lub teksty św. Tomasza z Akwinu.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków