

Zbigniew Teinert, Janina Słomińska, Franciszek Greniuk, Alojzy Marcol

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 62/4, 97-109

1992

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. SPRAWOZDANIA. 1. Sprawiedliwość we współczesnym świecie. 25 Międzynarodowy Kongres Teologów Moralistów — 2. Międzynarodowe spotkanie w Rieti. II. OMÓWIENIA. Najnowsze publikacje włoskojęzyczne z zakresu teologii moralnej.*

I. SPRAWOZDANIA

1. Sprawiedliwość we współczesnym świecie 25 Międzynarodowy Kongres Teologów Moralistów

W dniach od 19 do 23 sierpnia 1991 roku odbył się w Erfurcie, na terenie dawnej NRD, organizowany w cyklu dwuletnim Kongres Moralistów i Etyków Społecznych niemieckiego obszaru językowego. Tradycyjnym już zwyczajem gośćmi Kongresu byli przedstawiciele wielu krajów Europy Wschodniej i Zachodniej, w tym także pięć osób z Polski.

Spotkanie zorganizowano w Katolickim Seminarium Duchownym w Erfurcie, inkorporowanym w Studium Filozoficzno-Teologiczne na prawach papieskiego wydziału teologicznego. Gospodarz spotkania, prof. dr Wilhelm Ernst, wprowadził zebranych w tematykę Kongresu charakteryzując przy tym samo miejsce, w którym odbywa się Kongres, oraz rolę, jaką Erfurt, w którym znajduje się jedyny wyższy zakład teologiczny w byłej NRD, mógłby spełniać w zjednoczonym państwie niemieckim. Na tym tle uzasadnił wybór tematu obrad: *Sprawiedliwość w nowej sytuacji Niemiec i Europy*. Przypomnił, że życie teologiczne ma w Erfurcie wyjątkowo długą i głęboką tradycję; tutaj istniał wszak jeden z najstarszych uniwersytetów niemieckich, a w sali, zwanej „Coelicum”, nieprzypadkowo wybranej w kompleksie wspaniałych zabudowań gotyckiej katedry na miejsce inauguracji spotkania, w roku 1509 wygłosił swój pierwszy wykład dr Marcin Luter.

Rektor Studium, prof. dr Claus-Peter März, zaznajomił zebranych ze stanem przygotowań do odnowienia erfurckiego uniwersytetu. Ma to nastąpić w roku 1992 z okazji obchodów 1250-lecia istnienia miasta. Główny problem dla środowiska teologicznego polega na tym, by określić, w jaki sposób i w jakim stopniu w odnowiony uniwersytet wcielić Wydział Teologii Katolickiej, który w ostatnich dniach „reżimu de Maiziere'a” uzyskał prawa państwowe. Jest to problem trudny. Nie chodzi bowiem o kwestię tylko formalnej przynależności teologii do uniwersytetu, co wydaje się już rozstrzygnięte, ale o rolę, jaką teologia katolicka, Kościół i w ogóle religia miałyby odegrać w nowej sytuacji politycznej, gospodarczej i społecznej głębszej diaspory katolickiej w tej części Niemiec oraz wyjątkowo zateizowanego społeczeństwa tej części kraju.

Problem sprawiedliwości został w każdym z pięciu referatów wygłoszonych na Kongresie ukazany w innym aspekcie.

1. Karl-Heinz Ducke, przedstawiciel miejscowego środowiska teologicznego, mówił o sprawiedliwości w kontekście zmian politycznych w Niemczech Wschodnich oraz o dążeniach do sprawiedliwości w zmiennej sytuacji (*Tendenzen zu einer neuen Gerechtigkeit nach der Wende*).

W systemie totalitarnym *iustitia* była przede wszystkim narzędziem po-

* Redaktorem biuletynu jest ks. Alojzy Marcol, Warszawa.

litycznym. Nie było to wolne społeczeństwo, w którym podmioty mogłyby odpowiedzialnie współpracować ze sobą, lecz społeczeństwo ubezwłasnowolnione, wręcz „upaństwowione”, jak to określił mówca. Jedyny „wybór”, jaki miały jednostki, to współpraca z systemem totalitarnym. W tym też leżała przyczyna rozkładu etycznego: obywatel tego państwa doświadczał nieustannie, iż praca nie przynosi pożądanych efektów, a „luka technologiczna” między Wschodem a Zachodem jest tak głęboka i rozległa, że nie można było liczyć na poprawę poczucia etycznego obywateli. Ludność wielokrotnie występowała czynnie przeciwko narzuconej władzy i w ten sposób wyrażała swój sprzeciw, ale Kościół był pod specjalnym nadzorem i miał splecione ręce. Jeszcze na kilka godzin przed upadkiem NRD minister do Spraw Kościoła przekonywał w Dreźnie protestanckiego biskupa, że jeśli Kościół w jakikolwiek sposób domaga się sprawiedliwości społecznej, to oznacza to ingerencję w sprawy państwa i z tej racji jest to działanie bezprawne.

Po referacie przedstawiciele Polski, Jugosławii oraz Czechosłowacji (H. Juros, M. Valkovic, O. Madr) w krótkich koreferatach poinformowali zebranych o sytuacji moralno-społecznej w swoich krajach.

2. Hans-Joachim Höhn z Kolonii w referacie: *Soziale Gerechtigkeit und personale Verantwortung* przedstawił współczesne aspekty socjologii moralności w odniesieniu do sprawiedliwości. Podstawową sprawą jest określenie metod badawczych nad urzeczywistnieniem sprawiedliwości w świecie podległym tak głębokim przemianom oraz ustalenie wstępnych zasad sprawiedliwości społecznej, zanim przystąpi się do badań szczegółowych. Wśród tych ostatnich wyszczególnił pluralizm, który urósł do rangi głównego hasła ideologicznego naszego czasu. Mówca podkreślił, że warunkiem istnienia wolnego rynku, konkurencji gospodarczej i pluralizmu na rynku pracy jest pluralizm światopoglądowy i polityczny. „Racjonalizm systemowy” może być budowany tylko na pluralizmie.

Nie można mówić o zasadzie sprawiedliwości bez dotknięcia problemów ekologicznych. Rezultatem etycznym spotkania się sprawiedliwości i ekologii jest postulat o charakterze „imperatywu kategorycznego”, brzmiący mniej więcej tak: „Zyj tak, by świat, w jakim żyjesz, był identyczny ze światem, jaki pozostawisz następnym pokoleniom”. Spotkanie się ekonomii i ekologii na podłożu sprawiedliwości oznacza także sformułowanie postulatu solidarności z ubogimi i pokrzywdzonymi: kraje bogate („Pierwszy Świat”) muszą zaprzestać nawoływać do zatrzymania procesu degradacji środowiska w „Trzecim Świecie” (dawny *Ostblock* został przez prelegenta zaliczony do „Drugiego Świata”) i zacząć wreszcie udzielać krajom potrzebującym realnej pomocy w tej dziedzinie. Bogata Północ, dysponująca przecież środkami technicznymi niezbędnymi do zaspokojenia potrzeb, zachowywała się cynicznie ograniczając się do konstruowania planów teoretycznych, z których nie było żadnego pożytku praktycznego dla krajów zagrożonych ekologicznie. Współczesnemu światu potrzebna jest pomoc wzajemna w wymiarze globalnym.

W dyskusji zwrócono uwagę na potrzebę jaśniejszego rozróżnienia pojęcia humanizmu i racjonalizmu. Humanizm pochylający się nad człowiekiem z pogwałceniem racjonalności byłby nie tylko nieefektywny, ale i niezgodny z europejską tradycją kulturową. W Europie humanizm był zawsze głęboko powiązany z racjonalizmem. Gdy natomiast chodzi o zasady i pojęcia socjologiczne, to jeśli mają one sprzyjać humanizacji życia ludzkiego, muszą być powiązane z teologią. Inaczej będą zawieszane w próżni.

3. Bernhard Fraling z Würzburga (*Gerechtigkeit: Option für die Armen*) poświęcił swe wystąpienie sprawiedliwości od strony Kościoła i jego zwrotu „ku biednym”. Sprawiedliwość jest to stan, w którym każdy — także biedny — ma należne sobie prawa, to obszar, na którym biedni muszą mieć szansę odnalezienia swej chrześcijańskiej tożsamości. Jak wskazują teksty biblijne, opcja na rzecz ubogich należy do niezbywalnej istoty powołania chrześcijańskiego. Chrystus identyfikuje się z biednymi. Stąd spotkanie Koś-

ciola z biednymi ma charakter nie tylko transcendentny, ale i sakramentalny. Stosunek do biednych zmienia się w prowokację i oskarżenie każdego systemu społecznego, jeśli biedni nie mogą w nim odnaleźć swego właściwego miejsca.

Referent wyróżnił dwa aspekty „opcji ku biednym”. Od strony formalnej „opcja ku biednym” ma doniosłe znaczenie teoretyczno-poznawcze: oznacza zmianę punktu widzenia, a więc zmianę perspektywy, z której postrzegany jest Kościół. Związek „opcji ku biednym” z racjonalizmem nauk humanistycznych jest oczywisty, ale pod groźbą wypaczenia lub nawet zaprzeczenia istoty „opcji” nie może to być czysto formalne odwoływanie się do „humanistycznego racjonalizmu”. „Opcja ku biednym” powinna być motywem i jednocześnie przesłanką sprawiedliwości.

Rozpatrując „opcję” od strony materialnej kładzie się nacisk na indywidualną i wspólnotową odpowiedzialność za biednych. Chronić się jednak trzeba przed pokusą zredukowania „indywidualności” do „prywatności”. W istotę powołania chrześcijańskiego wpisane bowiem jest dążenie do uaktywniania wysiłków jednostkowych i do ich uspołeczniania. Przystałoby to być sprawą społeczną jedynie w tym wypadku, gdyby zaistniały takie mechanizmy, które rzeczywiście wyeliminowałyby biedę z życia ludzkości.

W dyskusji podniesiono problem, że formuła: „opcja ku biednym”, jeśli będzie rozumiana w sposób zawężony, może prowadzić do fałszywego ujęcia powołania Kościoła. Biednym jest bowiem w rzeczy samej każdy człowiek, stąd w „opcji ku biednym” Kościół jest powołany do niesienia pomocy wszystkim ludziom. Każdy nosi w sobie swą własną biedę — materialną lub duchową. Potrzeby duchowe są powszechniejsze i bardziej dotkliwe niż materialne.

4. Karl Homann (Eichstätt) swój referat: *Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung* poświęcił aspektom ekonomicznym sprawiedliwości. „Sprawiedliwość to główna cnota instytucji społecznych” (Rawls). Mówca opowiedział się za definicją Rawlsa. Jaki wpływ ma moralność na przebieg procesów ekonomicznych i jakie są szanse, żeby miała ona wpływ na życie gospodarcze? Pytanie intrygujące, ale zadowalająca wszystkich odpowiedź jest niemożliwa, gdyż zbyt wiele niejasności tkwi jeszcze w pojęciu ekonomii, a także w pojęciu moralności. Zdaniem mówcy, wśród zasad określających stosunek moralności i ekonomii ważna jest szczególnie jedna, ta mianowicie, że jeśli mowa o gospodarce kapitalistycznej, czyli opartej na konkurencji dóbr i wartości, ciężar kryzysu w zakresie stosunku między ekonomią a moralnością żadną miarą nie może być złożony na barki sumienia indywidualnego. Jednostka, przewyżając skutki takiego kryzysu, musi doznać wsparcia instytucjonalnego, jeśli nie ma dojść do „erozji” wartości moralnych. Zadanie przeto, jakie stoi przed Kościołem i teologią moralną, polega na tym, że musi być nieustannie dokonywana ocena moralna „instytucji społecznych”, odpowiedzialnych za rozwój gospodarczy i ład społeczny. Ocena tych instytucji i ich działania oraz sprawdzanie ich kompetencji ze strony Kościoła jest swego rodzaju aktem miłości bliźniego.

W dyskusji zwrócono uwagę na ryzyko zawarte w przyznaniu jakimkolwiek w ogóle strukturom społeczno-gospodarczym roli nośnika moralności. Zostało to definitywnie i bezlitośnie skompromitowane w szerzącej się w krajach „realnego socjalizmu” ideologii marksistowskiej. Jedną z istotnych cech marksizmu była właśnie dominacja struktur gospodarczych nad godnością jednostki. W toku rozważań nad тезami Homanna ujawniła się także rozbieżność między moralistami a etykami w kwestii roli, jaką należy przyznać moralności w stosunku do życia gospodarczego. Referentowi wprost postawiono pytanie: jak pogodzić stanowisko teologiczne ze stanowiskiem etyków, jeśli wiadomo, że etycy wyróżniają dobra ekonomiczne, teologowie zaś wychodzą z zasady nadrzędności *bonum honestum*?

5. Ernst Wolfgang Böckenförde, członek niemieckiego Trybunału Konstytucyjnego, zajął się stosunkiem polityki do sprawiedliwości (*Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit*), w szczególności wkładem, jaki działania polityczne powinny wносить w urzeczywistnienie sprawiedliwości. Zwornikiem metodologicznym tez autora było trójdzienne pojęcie sprawiedliwości w doktrynie Arystotelesa i św. Tomasza: *iustitia generalis (legalis)*, *iustitia distributiva* i *iustitia commutativa*.

Czy można powiedzieć, że wszystkie działania społeczne, mające na celu ochronę dobra wspólnego, są sprawiedliwe? Generalnie rzecz biorąc — tak, ale nie należy zapominać, że dobro wspólne ma dwa komponenty: „statycznie-zasadniczy” oraz „dynamiczno-orientacyjny”. Pierwszy z nich ma swoje oparcie w istnieniu wspólnoty politycznej jako wspólnoty osób odpowiedzialnych, obdarzonych prawem do uznania za samodzielne podmioty moralne i domagających się także powszechnego uznania ich „praw człowieka”. Komponent dynamiczno-orientacyjny dobra wspólnego odnosi się do ogólnych warunków życia członków społeczności w korelacji i w odpowiedzi na dane tej społeczności warunki polityczne, gospodarcze i społeczne.

Referent nie pominął w swym wystąpieniu tak ważnego problemu, jak istota demokracji oraz rola, jaką w systemie demokratycznym ma do spełnienia Kościół. Demokracja, będąc politycznym wyrazem aktywności społecznej, jest z istoty swej nastawiona na struktury państwa. Te zaś w ustroju demokratycznym są podporządkowane dobru wspólnemu. Stąd w zakresie kompetencji społeczeństwa demokratycznego wchodzi takie czynności, jak m.in. powoływanie (względnie legitymizowanie) władzy politycznej, troska o to, aby wszystkie osoby miały równe prawa polityczne etc. Jeśli natomiast chodzi o miejsce Kościoła we wspólnocie politycznej, to, podkreślił autor, nie powinien on być postrzegany jako grupa społeczna, lecz raczej jako partner demokratycznego porządku społecznego. Jako partner gry społecznej Kościół jest więc z natury swej apolityczny, w punkcie dojścia jednakże ma on prawo do formułowania konkluzji politycznych.

„Czysta” i surowa sprawiedliwość nie może jednak stanowić podstawy do rozwiązania wszystkich problemów politycznych i społecznych wewnątrz danej społeczności. Pewne problemy życia społecznego nie są bowiem rozwiązywalne na podstawie ściśle obowiązującego prawa lub poczucia sprawiedliwości. W imię szerszej pojętej sprawiedliwości oraz w celu rozszerzenia pola współpracy społecznej należy się niekiedy odwołać do innych wartości: w życiu polityczno-społecznym będzie to akt amnestii, analogicznie do aktu przebaczenia w stosunkach międzyludzkich.

W dyskusji nad referatem, utrwalonym na taśmie przez ekipę ZDF, najczęściej nawiązywano do aktualnej sytuacji polityczno-militarnej w świecie: do konfliktu w Zatoce Perskiej oraz do wojny domowej w Jugosławii. Podniesiony został także problem, czy w ogóle pod jakimkolwiek warunkami może być usprawiedliwione działanie polityczne, mające na celu utrzymanie pokoju, którego niezbędnym składnikiem jest interwencja zbrojna na terytorium państw ościennych. Wśród rozmówców przeważał pogląd, że rozszerzanie zakresu uprawnień społeczności międzynarodowej w tym zakresie ponad niezbędną miarę jest nie tylko niebezpieczne dla zachowania pokoju, ale także ryzykowne pod względem moralnym. W grę wchodzi przecież nie tylko względy militarne i polityczne.

Zauważono również, że niebezpieczny jest każdy przerost życia społecznego — nie tylko przerost indywidualizmu, ale także pluralizmu. Przesadny indywidualizm oznaczałby akceptację przez jednostkę tylko tych praw, które „mnie się należą”, skrajny zaś pluralizm mógłby paraliżować struktury społeczne i przez to uniemożliwiać współpracę polityczną podmiotów życia publicznego.

Referaty, dyskusje i wystąpienia kongresowe dotyczyły analizy głów-

nych pojęć, koncepcji i teorii odnoszących się do sprawiedliwości, polityki, ekonomii, wolności jednostki, zabezpieczenia socjalnego, aktywności i normatywności działań jednostkowych i społecznych.

Celem obrad było wypracowanie elementów sprawiedliwości jako normy moralnej we współczesnym świecie, pełnym wewnętrznych sprzeczności. Przypatrywano się pilnie nie tylko teologicznym modelom normatywności, ale również i „świeckim”. Zauważono, że normatywność „świecka”, choć zyskuje zwykle szeroką aprobatę społeczną, najczęściej nie ma oparcia w zbyt „mocnych” przesłankach. Zwykle jest to po prostu przekonanie, że trzeba zrezygnować z wszelkich obiektywnych, a więc w stosunku do człowieka zewnętrznych instancji normatywnych i zastąpić je jedną tylko „instancją” — człowiekiem jako źródłem moralności. Bezwiednie stanowi to nawiązanie do XIX-wiecznej ideologii pozytywistycznej, która już wówczas, w duchu „oświeconego” humanizmu, broniła tezy o człowieku jako „źródle moralności” (por. m.in. szkoła lipska Wundta czy pozytywizm warszawski). W imię tej ideologii człowiek i społeczeństwo jako suma „okrucichów ludzkich” miałyby ostatecznie ustalać, co jest „sprawiedliwe” i jakie reguły rządzą ludzkim postępowaniem. Jest to niejako „subkonstytucjonalny” (jak to określono w jednej z wypowiedzi kongresowych) poziom sprawiedliwości, natomiast „konstytucjonalnym” źródłem sprawiedliwości byłaby demokracja jako forma legitymizacji działań politycznych.

Kryzys sprawiedliwości, jaki dotyka współczesny świat, ma charakter systemowy i jednostka nie może zań ponosić odpowiedzialności. Chcąc przywrócić właściwe znaczenie sprawiedliwości, nie można poprzestać na apalach do sumienia indywidualnego. Byłoby to postępowanie w równym stopniu nieskuteczne, co krzywdzące, a nawet gorszące i mogłoby się rychło przekształcić w moralizowanie, które — jak wiadomo — nie przynosi efektów. W ruch odnowy sprawiedliwości i nadania jej charakteru normatywnego musi się aktywnie włączyć teologia, świadoma swych zadań świadczenia pomocy człowiekowi oraz świadoma zagrożeń dla życia indywidualnego i społecznego, gdy sprawiedliwość bywa budowana na niepełnych lub błędnych podstawach.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

2. Międzynarodowe spotkanie w Rieti

W dniach od 22 do 27 października 1991 roku odbyło się w Rieti we Włoszech międzynarodowe spotkanie poświęcone ostatniej społecznej encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus*, opublikowanej 1 maja 1991 r. Było to już drugie tego typu spotkanie dotyczące społecznej nauki Kościoła, zorganizowane przez ASCE (Azione Sociale Cristiana Eurolatinoamericana) — ruch mający na celu pogodzenie podstawowych wartości chrześcijaństwa z zasadami socjalizmu — oraz przez diecezję Rieti. Poprzednie spotkanie — rok temu — było zogniskowane wokół encykliki Leona XIII *Rerum novarum*. Uczestnicy tegorocznego spotkania pochodzili z ponad 20 państw (w tym z 6 państw Europy Środkowo-Wschodniej i z 8 państw Ameryki Łacińskiej). Byli to głównie teolodzy, ekonomiści, politycy i dyplomaci; wśród tych ostatnich — ambasadorzy wielu państw przy Stolicy Apostolskiej. Z Polski udział wzięło trzech pracowników naukowych Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie: ks. prof. J. Pasierb i ks. doc. A. Marcol, prof. J. Siomińska, ponadto redaktor naczelny „Więzi” — dr S. Frankowski oraz ambasador Polski przy Stolicy Apostolskiej — prof. H. Kupiszewski. Spotkanie miało miejsce w starym, położonym na zboczu góry, klasztorze franciszkańskim św. Antoniego. Obradom przewodniczył założyciel ASCE, prof. A. Luciani, wspierany przez biskupa ordynariusza Rieti, G. Molinariego.

Ogólny temat spotkania brzmiał: *Antropologia i solidarność w «Centesimus annus»*. Tematu tego jednak nie znaleźmy przed przybyciem na miejsce.

Wiedzieliśmy jedynie, że należy przygotować referaty związane z problematyką zawartą w nowej encyklice, co też zrobiliśmy. Zaplanowany przez organizatorów program był zdecydowanie przeładowany i nie do zrealizowania, zmieniał się zresztą z godziny na godzinę. Nie starczyło m.in. czasu na pracę w grupach roboczych, które zamiast czterech posiedzeń miały tylko jedno.

Pierwszy dzień wypełniła ogólna analiza encykliki, trzy następne przeznaczone były kolejno na relacje przedstawicieli Europy Zachodniej, Europy Środkowo-Wschodniej, czyli krajów postkomunistycznych, oraz Ameryki Łacińskiej. Ponieważ z każdego państwa było po kilku uczestników, wielu z nich mogło przedstawić jedynie fragmenty swoich referatów. Dodatkowym utrudnieniem był brak tłumaczenia na język francuski i niemiecki (poza włoskim uwzględniono tylko hiszpański i angielski).

Po tym wstępie, potrzebnym dla ukazania niektórych realiów tygodniowego pobytu w pięknym skądinąd Rieti, czas przejść do strony merytorycznej spotkania. Nie sposób streścić wszystkich referatów, warto natomiast zatrzymać się nad niektórymi z nich, jak również wydobyć myśli powtarzające się w różnych wystąpieniach.

Ks. prof. F. Biffi, były rektor Uniwersytetu Laterańskiego, w przedstawionej analizie encykliki podkreślał konieczność walki o sprawiedliwość. Nauka społeczna Kościoła nie może pozostać teorią; świat potrzebuje nie tyle nauczycieli, co świadków. Kościół jest świadom tego, że powstają różne konflikty społeczne, ale i one mogą mieć wartość pozytywną, gdy prowadzić będą do uczciwej dyskusji w poszukiwaniu sprawiedliwych rozwiązań. Tak było w Polsce — walka pokojowa zwyciężyła kłamstwo. Chrześcijaństwo nie mogą się dyspensować od walki o sprawiedliwość. Najbliższym motywem tej walki jest człowiek i jego prawa. Trzeba pamiętać o podstawowych wymiarach człowieka: 1. człowiek jest osobą, 2. człowiek nie jest duchem bezcielesnym — potrzebuje chleba, a więc gospodarki, 3. człowiek, aby się rozwijać, potrzebuje kultury, 4. człowiek ma wymiar transcendentny — skierowany jest ku Bogu. Walka o sprawiedliwość musi przebiegać na wielu płaszczyznach. Musi to być walka o demokrację zapewniającą odpowiedni udział osób i grup pośrednich w kierowaniu życiem społecznym. Musi to być walka o ekonomię „z ludzką twarzą”, ekonomię zgodną z zasadami etyki. Musi to być walka o zachowanie i rozwój kultury różnych grup społecznych, przy czym szczególne znaczenie ma rodzina i naród; bez prawdziwych wartości nie będzie prawdziwego rozwoju. Musi to być walka o „ekologię ludzką”. Musi to wreszcie być solidarna walka o solidarność ze wszystkimi. Powszechne przeznaczenie dóbr domaga się współdziałania różnych ruchów, domaga się zjednoczenia głosów wszystkich chrześcijan w walce o sprawiedliwość, która — jak mówiła św. Katarzyna — jest perłą miłości. W dyskusji, jaka rozwinęła się po referacie, ks. prof. Biffi sprecyzował pięć cech państwa prawa. Jest to, według niego, państwo: 1. konstytucyjne, czyli oparte na konstytucji, a nie na „widzimisie” osób mających władzę, 2. demokratyczne, 3. społeczne, to znaczy realizujące dobro wspólne, a więc dające możliwość wszechstronnego rozwoju człowieka, a wobec tego uwzględniające również jego wymiar pionowy i dające możliwość rozwoju w tym zakresie, 4. świeckie, to znaczy nie uważające się za kompetentne w sprawach religii, ale jednocześnie dające obywatelom możliwość działań w dziedzinie religijnej (np. budowa kościołów, lekcje religii), 5. pluralistyczne, a nie fundamentalistyczne.

Podobne myśli, zwłaszcza dotyczące konieczności walki o sprawiedliwość, przewijały się w wielu wypowiedziach. Często podkreślano, że system komunistyczny jest zaprzeczeniem socjalizmu, że trzeba szukać nowych form socjalizmu, że sam papier, skoro stawia znak równości między komunizmem a realnym socjalizmem, przyjmuje istnienie różnych systemów socjalizmu.

Grupa robocza obradująca nad problematyką polityczną pod kierow-

nictwem prof. L. O' Neilla z Uniwersytetu Laval'a w Quebecu wyniki swoich refleksji ujęła w pięciu punktach: 1. dążenie do rozwoju demokracji powinno inspirować i kierować zaangażowaniem politycznym chrześcijan, 2. trzeba umieć rozpoznać, jakie wartości i cele leżą u podłoża dyskusji i decyzji politycznych, 3. zaangażowanie polityczne, aby było skuteczne, musi być konkretne, dostosowane do sytuacji; musi wynikać z okoliczności, a nie z założeń czysto ideologicznych, 4. osoba ludzka powinna być głównym podmiotem i celem wszelkiej działalności politycznej, 5. należy unikać polityzacji religii. Chrześcijanie powinni się angażować w politykę, ale nie „jako chrześcijanie”. Tezy te znalazły się w dokumencie końcowym spotkania w Rieti. Dodano do nich jeszcze, jako pierwszy punkt, zdanie mówiące o zaangażowaniu na rzecz pokoju. Spotkało się to ze sprzeciwem ze strony Polaków nie dlatego, żebyśmy nie cenili pokoju, ale dlatego, że tak zredagowany tekst zbyt przypominał dobrze znaną „nowo-mowę”.

Innym wątkiem spotkania był wątek ekonomiczny. Zebraniem grupy roboczej poświęconej temu tematowi kierował — zmarły dwa dni później na zawał serca — ks. A. Fonseca SJ, redaktor związany z „Civiltà Cattolica”. Wnioski do dokumentu końcowego sformułował profesor ekonomii z Uniwersytetu Londyńskiego, S. F. Frowen. Dyskusja w tej grupie dotyczyła następujących tez: 1. żaden system ekonomiczny nie może zapoznać i niszczyć wymiaru moralnego i społecznego osoby ludzkiej, 2. jest sprawą szczególnej wagi, aby system ekonomiczny nie tylko pozwalał, ale sprzyjał podejmowaniu własnej inicjatywy przez jednostki, 3. zdrowa ekonomia powinna popierać kooperację, ale struktury ekonomiczne same z siebie do tego nie doprowadzą. Potrzebny jest głębszy, duchowy bodziec, 4. Kościół odrzuca zarówno marksistowską, jak i kapitalistyczną koncepcję życia gospodarczego. Encyklika *Centesimus annus* akceptuje jednak wolny rynek uwzględniający zasadę solidarności, jak również własność prywatną ograniczoną dobrem wspólnym, 5. w obecnej sytuacji świata kraje rozwinięte mają obowiązek okazać prawdziwą solidarność w dziedzinie ekonomii krajom Europy Wschodniej i wszystkim rozwijającym się krajom. Konieczny jest m.in. przepływ prywatnego kapitału do tych krajów. Ostatni z wymienionych problemów stał się następnego dnia przedmiotem ostrej kontrowersji na sesji ogólnej, poświęconej Europie Środkowo-Wschodniej. Profesor z Paderborn stwierdził, że Niemcy i w ogóle Zachód nie są w stanie wszystkim pomagać. Stanowisko to spotkało się z ostrym sprzeciwem. Zwrócono uwagę na to, że Niemcy mogły się rozwinąć dzięki planowi Marshalla, natomiast kraje Europy Środkowo-Wschodniej były pozbawione tej możliwości. Mówiono też o obowiązku moralnym pomocy i o różnych jej formach (banki, inwestycje itp).

Tematyka ekonomiczna dominowała w dniu przeznaczonym dla Ameryki Łacińskiej. Uczestnicy z tamtych krajów, mówiąc o trudnej sytuacji swoich społeczeństw, podkreślali konieczność nowego porządku międzynarodowego, opartego na zasadach moralnych. Problemów ekonomicznych i społecznych Trzeciego Świata nie da się rozwiązać bez współpracy międzynarodowej. Narody silniejsze muszą dopomóc słabszym, aby te ostatnie mogły w sposób odpowiedzialny rozwiązać swoje trudności. Solidarność musi się wyrażać w tworzeniu odpowiednich struktur. Chodzi tu m.in. o handel zagraniczny i system monetarny.

Jest rzeczą interesującą, że podczas gdy przedstawiciele Europy Zachodniej koncentrowali się głównie na zagadnieniach politycznych, a Ameryki Łacińskiej — na ekonomicznych, to przedstawiciele Europy Środkowo-Wschodniej zwracali szczególną uwagę na kulturę moralną i religijną własnych społeczeństw. Mówiono o spustoszeniu, do jakiego komunizm doprowadził w tej dziedzinie, o konieczności przebudowy postaw i zachowań, o nadziejach związanych z odrodzeniem religijnym i Kościołem. Przykładowo kilka wypowiedzi: „Socjalizm został jeszcze w strukturach, w świadomości ludzi i w ich

systemie nerwowym" (Węgry); „Demokracja jest procesem. Konieczna jest tolerancja wobec wszelkiej inności" (Jugosławia); „Zadaniem Kościoła jest formacja mentalności. To dziś będzie decydować" (Czechosłowacja); „Dla nas, Rumunów, sprawa wolności jest sprawą najważniejszą, ale jest to sprawa trudna [...]. Widać u nas odnowę religijną w różnych Kościołach" (Rumunia); „Wielu ludzi powróciło do religii i Kościoła, i w tym jest nadzieja" (Bułgaria).

Wystąpienia Polaków też dotyczyły tej problematyki. Ks. prof. J. Pasięrb zwrócił uwagę na to, że w całym współczesnym świecie zanika typ człowieka uniwersalnego, tzn. wszechstronnie: moralnie, umysłowo i fizycznie rozwiniętego, a zastępuje go „człowiek techniczny". Proces ten występuje również w Polsce. Jeśli do tego dodamy fakt, że w epoce komunizmu kultura była w rękach urzędników, a środki masowego przekazu prowadziły do odrzucania wartości, do infantylnizmu i bierności, to dostrzemy do źródła obserwowanego u nas obniżenia poziomu kultury. Kościół, który wiele zrobił dla kultury w poprzednim okresie, teraz staje wobec nowych, trudnych wyzwań.

Ks. doc. A. Marcol mówił, że Jan Paweł II nie poprzestał w encyklice na wskazaniu czynników, które doprowadziły do upadku realnego socjalizmu, ale młodym, powstającym demokracjom „wpisał do sztambucha" podstawowe wartości, na których należy budować demokratyczny i chrześcijański porządek społeczny. Wśród tych wartości na czoło wysuwa się prawda i prawdomówność. Stanowią one fundament porządku społecznego. „Człowiek — podkreśla Papież — jest przede wszystkim istotą, która szuka prawdy" (49). To szczerze poszukiwanie prawdy, właściwe każdemu pokoleniu, powinno znaleźć wyraźne odbicie również w kulturze politycznej.

Temat mojego referatu brzmiał: *Kościół i państwo postkomunistyczne*. Kościół, który w okresie komunizmu, broniąc praw osoby ludzkiej, społeczeństwa i kultury, dobrze spełniał swoją misję, musi rozważyć, jakie są jego podstawowe zadania w dobie obecnej. Potrzebna jest przede wszystkim refleksja nad własną tożsamością. Refleksja, z której wypływać będą określone postawy i działania. Kościół, który jest komunią ludzi z Bogiem i ludzi między sobą, musi stwarzać warunki autentycznej współpracy duchownych i świeckich, musi też dbać o odpowiednią formację wszystkich swoich członków. Totalitaryzm pozostawił trwałe ślady w mentalności ludzi. Trzeba wypracować nowe sposoby myślenia i działania. Trzeba się uczyć, jak korzystać z wolności zarówno w życiu osobistym, jak i w życiu społecznym. Stosunki między Kościołem a państwem powinny być oparte, zgodnie z nauką zawartą w *Centesimus annus*, na zasadzie autonomii. Idea państwa wyznaniowego jest nie do przyjęcia. Ponieważ jednak istnieje jakaś zbieżność misji Kościoła i roli państwa w odniesieniu do człowieka i społeczeństwa, potrzebna jest współpraca między Kościołem a państwem.

Redaktor dr S. Frankiewicz w swoich rozważaniach wyszedł od stwierdzenia, że encyklika odbiła się w Polsce bardzo słabym echem. Fakt ten prowadzi do różnych refleksji. Wskazuje przede wszystkim na to, że Polacy nie są głębiej zainteresowani społecznym nauczaniem Kościoła. W okresie poprzednim szukaliśmy w dokumentach tego, co potwierdzało nasz opór moralny wobec przemocy komunistycznego państwa. Dziś ten motyw odpadł, skończyło się więc zainteresowanie. Zaobserwowane zjawisko prowadzi do dalszej refleksji, uświadomienia sobie mianowicie ogromu pracy, jaki stoi przed Kościołem i wszystkimi środowiskami zatroskanymi o przyszłość kraju. Jest to praca, która zmienić musi cały model społecznej kultury: z kultury, która miała w dużej mierze charakter obronny, była kulturą moralnego sprzeciwu — w kulturę działania pozytywnego. Społeczeństwa, które żyjąc w systemach totalitarnych przez kilkadziesiąt lat doznawały niesprawiedliwości, są chore. Proces uzdrowienia moralnego wymaga od nich wielkich wysiłków. Jest tu jednocześnie miejsce na solidną postawę Zachodu.

Jeszcze kilka słów o wystąpieniu przedstawiciela Związku Radzieckiego. Wygłosił on pochwałę Jana Pawła II: „Kościół ma teraz wielkiego papieża. Encyklika wzbudziła duże zainteresowanie w Związku Radzieckim, bo zawiera problemy, które dyskutujemy. Papież daje nam przykład, jak je rozwiązywać. Widzimy w encyklice program Kościoła na przyszłość. Widzimy, że Kościół wybrał dobrą drogę. I możemy tu liczyć na współdziałanie”. Część uczestników spotkania była tym przemówieniem zachwycona, ale byli i tacy — m. in. z Ameryki Łacińskiej — którzy pytali o szczerość wypowiedzianych słów.

Po tym skrótowym przedstawieniu przebiegu i treści spotkania trzeba jeszcze postawić pytanie, jaki był jego zasadniczy cel. Myślę, że dobrze wyraził go prezydent ASCE, A. Luciani, gdy po stwierdzeniu, iż istnieje kryzys ruchów socjalistycznych na Zachodzie, powiedział: „Brak im podstaw etycznych; uważają wiarę za sprawę prywatną. Chcemy więc dać nasz wkład, chcemy, aby ruchy socjalistyczne znalazły swoje podstawy w wartościach chrześcijańskich”. Ideą przewodnią było więc ocalenie socjalizmu.

Cennym elementem spotkania były kontakty z uczestnikami. Można było poznać postawy i zachowania różnych osób, można było wiele się nauczyć i zdobyć wiele informacji. I tak np. od poważnego profesora ekonomii, który spotykał się z bezpodstawną krytyką, afrontami, a nawet z agresją, można się było uczyć kultury osobistej i pokory. Patrząc na autorytarne, a nawet wręcz totalitarne zachowania i posunięcia niektórych osób mówiących ciągle o demokracji, można było doświadczać przekonania się o przepaści między słowem a czynem. Było to niezwykle pouczające, bo ukazywało niebezpieczeństwa związane z ideologią. A w *curriculum vitae* proboszcza z Nitry można było ujrzeć jak w soczewce sytuację Kościoła na Słowacji w okresie komunizmu i dniu dzisiejszym. Nie przyjeżdżo do seminarium, gdyż o przyjęciu decydował sekretarz partii, ukończył architekturę, a potem przez zieloną granicę dostał się do RFN. Stamtąd pojechał do Rzymu i jako człowiek świecki przez 4 lata studiował teologię i misjologię na Gregorianum. Myślał o misjach w krajach komunistycznych. Po spotkaniu z biskupem, który przyjechał z Czechosłowacji, podjął decyzję wstąpienia do seminarium w Rzymie. Po trzech latach — w 1989 roku — otrzymał święcenia kapłańskie. Obecnie jest jedynym księdzem w 35-tysięcznej parafii (wikary w wojsku). Zorganizował m. in. 2-letni katechumenat, w którym uczestniczy 50 osób. Młodzieź przygotowuje do chrztu podczas katechezy, którą prowadzi w niedawno zorganizowanym liceum kościelnym.

Oprócz spotkań z ludźmi, były też spotkania z kulturą. Byliśmy na wspaniałym koncercie Opery z Rzymu, która wystąpiła w pięknym teatrze w Rieti. Niezapomniana i budząca głębokie refleksje była wycieczka-pielgrzymka do Greccio, gdzie w skalnych grotach św. Franciszek spędził wiele czasu ze swymi towarzyszami i gdzie urządził pierwszy w historii żłóbek na Boże Narodzenie.

Janina Słomińska, Warszawa

II. OMÓWIENIA

Najnowsze publikacje włoskojęzyczne z zakresu teologii moralnej

Katolicka teologia moralna wzbogaciła się ostatnio bardzo znacznie dzięki ukazaniu się kilku ważkich pozycji włoskojęzycznych. Niektóre z nich są zrewidowanymi wznowieniami książek już poprzednio znanych, inne natomiast nowymi opracowaniami wybranych dziedzin z zakresu teologii moralnej. Jak mierniam, wszystkie zasługują na chociażby krótkie omówienie, tak aby nie uszły uwagi polskich teologów moralistów, a może także szerszego grona czytelników.

1. Kontynuacja podręcznika. Profesor teologii w Instytucie Teologicznym we Florencji, E. Chiavacci, opublikował kolejny tom swego podręcznika teologii moralnej. Jest nim *Teologia morale*, vol 3/2: *Morale delle vita economica, politica, di comunicazione*, Assisi 1990, ss. 374. Poprzednie trzy woluminy tegoż podręcznika ukazały się w latach 1977—1986, zawsze w tym samym wydawnictwie Cittadella Editrice i w tej samej szacie graficznej. Stosunek omawianego tomu 3/2 do poprzedniego 3/1, który także jest poświęcony omówieniu moralności życia ekonomicznego, zaprezentowany został przez samego autora w przedmowie. Tom poprzedni miał charakter studiów monograficznych, odbiegających od ujęcia podręcznikowego, chociaż — stwierdza Chiavacci nie bez satysfakcji — był on używany jako podstawa teologicznych wykładów kursorycznych, a także był przedmiotem dyskusji podczas licznych spotkań naukowych między teologami i ekonomistami. Tom zaś 3/2 jest opracowaniem podręcznikowym, z zachowaniem rygorów wymaganych w tego rodzaju publikacji.

Część pierwsza poświęcona jest omówieniu teologii pokoju i współzycia ludzkiego. Trzy dalsze części omawiają moralność życia ekonomicznego, życia politycznego i komunikacji społecznej. Publikacja zaopatrzona jest w indeks nazwisk i bardzo szczegółowy spis treści, pozwalający na szybką orientację w zawartości merytorycznej podręcznika.

W ostatnim tomie swego podręcznika autor zamierza opracować problematykę moralną dotyczącą życia rodzinnego.

Poprzez swoje opracowanie teologii moralnej w zaproponowanym ujęciu autor zamierza wprowadzić nową organizację wykładu teologii moralnej szczegółowej, która — zgodnie z wyraźną dyrektywą encykliki Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* — winna obejmować także chrześcijańską naukę społeczną (społeczną doktrynę Kościoła). W swoich wywodach zawartych w omawianym woluminie autor nawiązuje do wielu ustaleń wyrażonych w tomie poprzednim. Chodziło mu o uniknięcie powtarzania np. wywodów dotyczących historii problemu czy niektórych wątków ubocznych. Rozważania swe Chiavacci opiera na danych Objawienia, wypowiedziach Magisterium Kościoła oraz na najnowszych publikacjach z zakresu poruszanej problematyki, w tym także nauk pokrewnych. Tok wywodów jest klarowny, język bardzo przystępny, układ całości logiczny, proporcje w strukturze treści odpowiednio zachowane. Czynnikiem bardzo przekonującym do wywodów autora jest ujmująca świeżość i śmiałość w traktowaniu problematyki, która — jak wiadomo na podstawie recepcji poprzednich tomów — zrodziła zastrzeżenia i opory. Pewien wpływ na taką ocenę może mieć specyficzna postawa metodologiczna, wyrażająca się w dość skrajnym ujmowaniu pewnych problemów. I tak np. stwierdzenie, że „dobra ziemskie — bogactwa — nie mają same w sobie dla ucznia Chrystusa żadnej wartości” (s. 166) czy też w tym samym duchu, że „dobra ziemskie mają wartość jedynie o tyle, o ile są narzędziami w służbie braciom” (s. 167), jest wyrazem skrajnego ujmowania ewangelicznej zasady stosunku do rzeczywistości ziemskich. W podobnym duchu zostały ujęte także zasady dotyczące posiadania: „1^o Nie szukać wzbogacenia się, mieć więcej jedynie dlatego, że jest więcej; 2^o Jeśli posiadasz, posiadasz, by dawać, czy też ogólniej — by lepiej służyć” (s. 167).

W obecnej polskiej sytuacji społeczno-politycznej bardzo na czasie są wywody autora na temat moralnych aspektów życia politycznego, zwłaszcza zaś na temat dzisiaj już bezdyskusyjnej konieczności angażowania się w sprawy polityczne.

Ciekawe są rozważania na temat moralności społecznej komunikacji poprzez dzieła sztuki. W tym zakresie autor jednakże wyraził opinię, z którą trudno się zgodzić. Utrzymuje on bowiem, iż „moralność sztuki nie może być mierzona w pierwszym rzędzie moralnością tego, co jest prezentowane, lecz

wiernością artysty wobec siebie samego (...) i przesłaniem ostatecznym, wobec którego sama prezentacja jest jedynie środkiem" (s. 307).

W bardzo instruktywnej części poświęconej moralności środków społecznego przekazu autor nie ustrzegł się manichejsko-jednostronnego widzenia głównie negatywnych aspektów tej dziedziny życia wspólnotowego.

W formie dodatku autor zamieścił rozważania na tematy żywo dyskutowane we współczesnej teologii moralnej. Omówił tu problem „sumienia kreatywnego”, inaczej mówiąc — autonomii sumienia, moralność obiektywną oraz problem etnocentryzmu i inkulturacji w zakresie moralnym. Odnośnie do tego ostatniego zagadnienia trudno zgodzić się z niektórymi jego poglądami. Między innymi utrzymuje on, iż „nie istnieje kultura globalnie «wyższa»" (s. 363). Jeśli bowiem, jak wyznaje autor, „kultura w przybliżeniu jest określana jako zespół struktur (lingwistycznej, sposobów mieszkania, wychowania, produkcji, polityki itp.)" (s. 362), to przecież, porównując je między sobą, można oceniać jedne jako lepsze od drugich. Inną natomiast sprawą jest to, że Kościół, niezależnie od obiektywnej wartości danej kultury, powinien wypełniać swe posłannictwo w każdej z nich, aby w ten sposób budować kulturę bardziej ludzką oraz bardziej ewangeliczną, o co chodziło Soborowi Watykańskiemu II, na który Chiavacci w kontekście tych rozważań się powołuje.

Na koniec swych wywodów autor wypowiada osobiste *credo* na temat statusu teologa wobec Kościoła i jego Magisterium pisząc: „Wierność teologa wobec Kościoła i funkcji jego Magisterium nie polega jedynie na posłuszeństwie i poddaniu wewnętrznym, ale także na podjęciu trudu naukowego opracowania problemów i znajdowaniu dróg rozwiązania. W tej dogłębnej wierności teolog, każdy teolog, może zblądzić, może być nieścisły lub wieloznaczny, może być dyskusyjny, może się mylić”. I kończy prosząc o przebaczenie, jeśli w ujęciu całości swego podręcznika pobił. Jeśli był nieścisły, to tylko dlatego, iż poszukiwał dróg rozwiązania. Jedynie w takiej perspektywie jego opracowania powinny być czytane i tam, gdzie to konieczne, poprawiane.

2. Kolejną publikacją o charakterze podręcznika teologii moralnej, chociaż o innym ciężarze gatunkowym, jest *Morale fondamentali* M. Chiodi, Casale Monferrato 1991, ss. 144. Jest to 28. tom z serii podręczników podstawowych obejmujących całość nauk kościelnych. W serii tej problematyce moralnej poświęcone zostały także opracowania moralności osobistej (L. Sebastiani), moralności rodzinnej (R. Pegoraro) i moralności społecznej (G. Gazzoni).

Omawiana w tym miejscu publikacja młodego profesora seminarium duchownego w Bergamo jest podręcznikiem teologii moralnej fundamentalnej. Język używany przez autora jest bardzo komunikatywny, układ podręcznika bardzo jasny, argumentacja przekonująca. Dość nowoczesny jest dobór tematyki. Nowoczesność ta polega na opuszczeniu niektórych problemów zwyczajowo omawianych w teologii moralnej fundamentalnej oraz na uwydatnieniu zarówno doboru, jak i stylu bardziej modnych wywodów. I tak w opracowaniu tym nie ma wykładu na temat cnót. Jest za to sporo rozważań na temat genety zjawiska moralnego, fenomenologii moralności i antropologii chrześcijańskiej. Zagadnieniom tym autor poświęcił wiele uwagi w partii początkowej swego dzieła. Z zagadnień typowych dla podręczników omówił problem sumienia i prawa moralnego z uwzględnieniem koncepcji norm moralnych, fenomenologii przeżycia winy, a bardzo pobieżnie problemu grzechu i nawrócenia. Przy końcu podręcznika zamieścił bibliografię odnotowaną w bardzo obszernym zestawieniu — łącznie z publikacjami najświeższej daty, tj. z roku 1990. Poza P. Ricoeurem, na temat którego pisał swą rozprawkę doktorską, cytuje literaturę jedynie włoskojęzyczną, oryginalną lub w tłumaczeniach. Jest to zresztą zrozumiałe, zważywszy że adresatami jego publikacji są studenci podstawowego kursu studiów teolo-

gicznych. W sumie można stwierdzić, iż jest to bardzo udany podręcznik seminaryjny, jakiego brakuje na polskim rynku czytelnictwym.

3. Włoska firma wydawnicza Paideia Editrice opublikowała drugie wydanie znanego dzieła R. Schnackenburga pt. *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. Vol. I: *Da Gesu' alla chiesa primitiva*; vol. II: *I primi predicatori cristiani*, Brescia 1990, ss. 345 + 370. Dzieło to znane jest polskiemu czytelnikowi. Zostało ono bowiem wydane w 1983 roku przez Instytut Wydawniczy PAX w tłumaczeniu F. Dylewskiego. Wkrótce po tym polskim wydaniu, bo już w 1986 roku, była gotowa nowa edycja oryginalnej wersji niemieckiej. Opublikowała ją znana oficyna wydawnicza Herdera. Przesłanki przemawiające za nowym wydaniem zostały omówione przez autora dzieła w przedmowie do nowej edycji. Skłonił go do podjęcia tej inicjatywy postęp nauk nowotestamentowych w ostatnich latach, przejawiający się w stosowaniu nowych metod poznawczych i w podejmowaniu nowej problematyki. Te czynniki pozwoliły ukazać w nowym naświetleniu dwa podstawowe problemy publikacji: z jednej strony wymagania moralne Chrystusa, z drugiej strony doktrynę moralną pierwotnego Kościoła. Przytaczana dokumentacja bibliograficzna świadczy o tym, iż autor wykorzystał dorobek egzegetów i teologów, w tym także moralistów, jaki powstał po opublikowaniu pierwszego wydania jego dzieła. Dzięki temu znane z solidności opracowania, doskonałości warsztatu naukowego, klarowności i gruntowności argumentacji dzieło R. Schnackenburga w drugim wydaniu zasługuje na bardzo wysoką ocenę. Można chyba wyrazić życzenie, by mimo ukazania się takich prac, jak: K. H. Schelke, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, Etos, Kraków 1984, H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985 i J. K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, w możliwie jak najkrótszym czasie zostało przygotowane i opublikowane polskie tłumaczenie omawianej na tym miejscu publikacji R. Schnackenburga.

4. Sądzę, że polscy teologowie moraliści zainteresują się także kolejnym numerem periodyku „Studia moralia” (28/2), wydawanego przez Akademię Alfonsjańską w Rzymie. Przynosi on wiele ciekawych rozpraw i informacji oraz recenzji publikacji naukowych. Aż cztery artykuły zamieszczone na pierwszym miejscu dotyczą przeszłości teologii moralnej w epoce nowożytnej. I tak J. R. Pollock jest autorem artykułu pt. *Reflections on François Genet's Treatment of the Fourth Commandment*, w którym ukazał tego teologa moralistę na tle ówczesnej sytuacji, tak bardzo skomplikowanej na skutek słynnych sporów teologicznych, jego naukę na temat autorytetu, obowiązków, grzechu i porządku moralnego. Całość ujęcia jest przesycona bardzo przychylnym nastawieniem do omawianego teologa, który w dziejach teologii moralnej skądinąd oceniany bywa raczej mniej pozytywnie, m.in. z racji swego rygoryzmu moralnego, głoszonego w ramach probabilizmu. Wspomina o tym wyraźnie M. Vidal, autor kolejnego artykułu pt. *S. Alfonso de Liguori moralista*, stwierdzając, iż studium teologii moralnej na podstawie podręcznika F. Geneta było dla św. Alfonsa przyczyną deformacji teologicznej (s. 381). M. Vidal omawia znaczenie historyczne i aktualność nauczania założyciela zgromadzenia redemptorystów, jak zwykle opierając się na bogatej dokumentacji źródłowej i bibliograficznej. Trudno jednak zgodzić się z jego ostateczną konkluzją na temat aktualnej przydatności teologii moralnej św. Alfonsa dla współczesnego Kościoła.

Ciekawym przyczynkiem historycznym na temat mentalności burżuazyjnej w XIX wieku jest artykuł F. Ferrero, ukazujący możliwości i trudności recepcji katolickiej teologii moralnej w omawianym okresie. Aspekty historyczne w tym samym okresie omawia K.-H. Kleber, autor znanego wprowadzenia do historii teologii moralnej. Czyni to w bardzo interesującym artykule pt. *Die Bedeutung des Reformkatholizismus für die geforderte Erneuerung der Moraltheologie im 19. Jahrhundert*. Ukazał w nim wkład

teologów niemieckich w rozwój teologii moralnej. Uwypuklił proces przejścia od moralności grzechu ku etyce zbawienia (Sündenmoral—Heilsethik), podkreślając dorobek takich postaci, jak m.in. J. S. Drey, J. M. Sailer, J. B. Hirscher, F. X. Linsenmann, A. Koch.

W kontekście współczesnych dyskusji na tematy związane z problematyką etyki małżeńskiej i rodzinnej bardzo interesujący artykuł pt. *Magistral Teaching on Marriage 1880—1968. Historical Constancy or Radical Development?* ogłosił J. A. Selling. W rozważaniach swych uwzględnił bardzo obszernie wypowiedzi samego Magisterium Kościoła, kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku, nauczanie papieży w omawianym okresie, stanowisko Soboru Watykańskiego II oraz komisji powołanej przez papieża Jana XXIII. Nie pominął także stanowiska Kościoła Anglikańskiego.

Z kolei B. Hidber (*Der Mensch vor Gottes Anruf der Liebe, Das Verhältnis von Gott und Mensch im Denken von Henri de Lubac*) omawia ideę powołania do miłości w ujęciu H. de Lubaca, która — jak wiadomo — odgrywa tak znaczącą rolę we współczesnej teologii moralnej.

5. Warto też odnotować publikację sprzed paru wprawdzie lat, ale godną zasygnalizowania ze względu na jej wartość naukową i poznawczą. Chodzi o pracę hiszpańskiego teologa J. Garcia Trapiello, *Il problema morale nell'Antico Testamento*, Milano 1983, ss. 214. Według zamierzenia autora jest to pomoc dla czytelników w zrozumieniu biblijnego ujmowania zagadnień moralnych Starego Testamentu. Rozpoznanie to, wbrew pozorom, nie jest łatwe ze względu na wielowarstwowe nakładanie się treści objawionych, przekazywanych w kontekście uwarunkowań czysto naturalnych i historycznych. Szczególnie cenną rzeczą u omawianego autora jest opracowanie odpowiedniego klucza metodologicznego i — w świetle takich ustaleń — próba rozwiązywania miejsc wyjątkowo trudnych do zrozumienia, nawet dla czytelników dobrze przygotowanych do lektury tekstów biblijnych.

ks. Franciszek Greniuk, Lublin