

# Helmut Juros

---

## Sprawozdanie z dyskusji

---

Studia Theologica Varsaviensia 6/1, 87-100

---

1968

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.

### SPRAWOZDANIE Z DYSKUSJI

Na zjeździe polskich teologów moralistów wygłoszono 6 referatów. Oto autorzy i tytuły referatów w kolejności wygłaszania:

Ks. dr L. R. Stachowiak (Łódź), *Biblijne ujęcie węzłowych zagadnień moralnych*;

Ks. dr A. Bober TJ (Kraków), *Ojcowie Kościoła jako źródło katolickiej doktryny moralnej*;

Ks. dr Z. Perz TJ (Warszawa), *Wskazania Magisterium Kościoła w zakresie nauczania teologii moralnej*;

Ks. dr B. Inlender (Warszawa), *Dwie koncepcje stosunku teologii moralnej do etyki*;

Ks. doc. dr St. Witek (KUL), *Zagadnienie „loci communes” w teologii moralnej*;

Doc. dr A. Święcicki (ATK), *Czego oczekuje laikat od teologii moralnej*.

Każdy z wygłoszonych referatów stanowił podstawę do dyskusji. Dyskusje odbywały się bądź bezpośrednio po wygłoszeniu poszczególnego referatu, bądź w oparciu o kilka referatów. Za taką procedurą przemawiały nie tylko względy organizacyjne, lecz także racje merytoryczne. Dyskutanci często nawiązywali do wcześniejszych wystąpień referatów i dyskutantów, względnie poruszali już problematykę zapowiedzianych odczytów. Referaty bowiem tworzą pewną tema-

tyczną całość. Konsekwentnie także w dyskusji można wyeksponować kilka zagadnień, które tworzyły oś polemiki.

Myślą przewodnią wielu wypowiedzi było zagadnienie Pisma św. jako źródło poznania etycznego w teologii moralnej. Postulat nawiązania do przekazu Objawienia dominował w wypowiedziach po referacie ks. L. Stachowiaka i ks. Z. Perza. Sama teza nie była kwestionowana przez dyskutantów. Potrzebę powrotu do źródeł biblijnych uznano w myśl Soboru Watykańskiego II za pierwszorzędny postulat dla odnowy teologii moralnej. W tej sprawie wypowiadali się: ks. St. Olejnik, ks. W. Urbanowicz, ks. B. Inlender, ks. J. Sieg, ks. S. Smoleński, ks. T. Kania, ks. H. Juros, ks. H. Wencel. Wyrażano jednak obawę, czy biblijne ujęcie teologii moralnej, głoszenie w tym aspekcie katolickiej doktryny etycznej będzie wtedy komunikatywne w dialogu ze współczesnym światem. Wydaje się bowiem, że papieskie dokumenty społeczne *Mater et Magistra*, *Pacem in terris* czy *Populorum progressio* pomijają raczej argumenty teologiczne i operują argumentami racjonalnymi na gruncie prawa naturalnego, mając na uwadze właśnie adresata: wszystkich ludzi dobrej woli. Poza tym metoda pozytywna biblijna jest tylko jedną z metod teologii moralnej i dlatego należy dbać o równowagę w ich stosowaniu (ks. H. Juros). Zastrzeżenia te usiłowano wyjaśnić faktem, że właśnie Sobór, nastawiony na dialog, świadomie zrezygnował z argumentacji naturalnej na rzecz uzasadnień biblijnych. W oparciu o artykuł ks. L. Różyckiego pt. *Natura katolickiej etyki: w jakim stopniu wskazania encykliki społecznej „Mater et Magistra” są wyrazem Objawienia* (Studia Theologica Varsaviensia 4, 1967, s. 5—34) podano wyjaśnienie, że wszystkie normy tam zawarte są objawione w sposób równoważny. Równocześnie podkreślono, że gdyby nawet w tych dokumentach nie powoływano się na Pismo św., to zawsze nauczanie tam zawarte jest nauczaniem w świetle prawdy Bożej (ks. Z. Perz).

Wielokrotnie także zwrócono uwagę w dyskusji na trudności związane z posługiwaniem się językiem biblijnym (ks.

St. Olejnik, ks. B. Inlender, ks. F. Greniuk). Sięganie bowiem do źródeł biblijnych nie dla samej ilustracji pociąga za sobą niebezpieczeństwo wprowadzenia do teologii moralnej języka biblijnego, który jest wieloznaczny i niejasny. Czy zatem należy posługiwać się za wszelką cenę językiem biblijnym i w konsekwencji zrezygnować z ostrości i precyzji wypracowanych i ustalonych terminów etycznych w teologii moralnej? Powrót do języka biblijnego spowodowałby wiele zamieszania. Tego rodzaju trudności nasuwają się przy lekturze dzieła C. Spicqa, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris 1965. Np. pojęcia „wiara” czy „sprawiedliwość” mają inne znaczenie niż w późniejszej teologii. Pojęcie „wiara” zawiera już taką treść, która w tradycyjnej teologii wchodzi w zakres pojęcia „nadziei”. „Mieć nadzieję” znaczy znowu w języku biblijnym „być cierpliwym”. Mając te trudności na uwadze, ks. St. Olejnik mimo wszystko proponuje zrezygnować z tradycyjnego określenia wiary jako tezy i wyjść od wielu koncepcji wiary w Piśmie św., by drogą stopniowego uściślenia dojść do możliwie jednoznacznego pojęcia.

W odpowiedzi na wysuniętą trudność ks. L. Stachowiak stwierdził, że jeśli nawołuje się moralistów do powrotu do Pisma św., to nie w tym sensie, żeby Biblia miała narzucać swoją terminologię. Jej język bowiem, terminy, a nawet pojęcia są nieodłącznie związane z ówczesnym życiem. Jakkolwiek są to natchnione formy wyrażania myśli, to jednak natchnienie biblijne nie wymaga kurczowego trzymania się biblijnych terminów czy pojęć. Postulat powrotu do Pisma św. wymaga jedynie zaczerpnięcia ducha biblijnego aż do pewnych terminów, które przemawiałyby do współczesnego człowieka.

Sprawa języka w teologii moralnej wypłynęła również w dyskusji nad referatem doc. dr A. Święcickiego, który postulował potrzebę nowej aparatury pojęciowej i posługiwania się współczesną terminologią. Z aprobatą spotkał się ten postulat, by przełożyć język biblijno-moralny na język

współczesnego człowieka. Zastanawiano się jednak, co to jest język współczesnego człowieka, czy możliwe jest dostosowanie się do niego i czy za wszelką cenę należy posługiwać się nim? Trzeba bowiem pamiętać, że nawet w język potoczny uwikłana jest ontologia (ks. B. Inlender, ks. St. Olejnik).

Niektórzy dyskutanci (ks. W. Urmanowicz, ks. St. Olejnik, ks. T. Kania, ks. H. Wencel) z uznaniem przyjęli końcową wypowiedź referenta ks. L. Stachowiaka postulującą współpracę między teologami moralistami i biblistami. Ks. T. Kania zwrócił uwagę na stronę praktyczną przy korzystaniu z Pisma św. w wykładzie teologii moralnej. Moralisci, jego zdaniem, czują się nieporadni i są nieprzygotowani do realizacji wymagań przedstawionych w referatach ks. L. Stachowiaka i ks. Z. Perza. Do tej wypowiedzi nawiązał bezpośrednio ks. H. Wencel, podkreślając niedostateczność, a raczej odmiennność wykształcenia teologów moralistów, w którym dominuje moment spekulatywny. Osobiście odczuwa on niedokształcenie w posługiwaniu się metodą pozytywną. Brak znajomości tej metody i nieumiejętność posługiwania się nią sprawia, że nie wiadomo, co jest refleksją teologiczną, a co jest duchem Pisma św. Za ideał pod tym względem można uważać moralistę F. Tillmanna, który równocześnie jest znanym teologiem biblistą.

Teologowie moralisci widzą konkretnie tę współpracę z biblistami w postaci dostarczenia im gotowych opracowań doktryny moralnej zawartej w biblijnym przekazie Objawienia. Za znamienne uznano podkreślenie w referacie ks. L. Stachowiaka, że teologowie bibliści raczej wolą opracować doktrynę moralną poszczególnych ksiąg Pisma św., np. ewangelii św. Jana, aniżeli całego Nowego Testamentu. Oczywiście są i ambitniejsze próby, jak cytowane wyżej dzieło C. Spicq'a, które jednak przy całym bogactwie myśli niepokoi brakiem syntezy (ks. St. Olejnik). Dla innych dyskutantów (ks. T. Kania, ks. Z. Perz) wzorcowymi opracowaniami są dzieła J. Stelzenbergera, *Lehrbuch der*

*Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes* (Paderborn 1953) i R. Schnackenburga, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (München 1954).

Ks. J. Sieg widzi nawet pewne ujęcia ramowe (socjologiczne) w pierwszym liście św. Piotra, w którym zostały zarysowane już wszystkie problemy moralne, później rozwinięte w konstytucji soborowej *Gaudium et Spes*. Na tym liście należy oprzeć przyszły system moralny, a nie na jakichś poglądach filozoficznych. Nawiązano też w dyskusji do wyeksponowanych w referacie ks. L. Stachowiaka dwóch idei: *metanoein* i *peripatein*, widząc w nich podstawę do pewnej syntezy. Wyrażano jednak obawę, że *metanoia* może oznaczać dla przyszłego ujęcia systemu moralnego powrót do teologii moralnej negatywnej, gdy tymczasem tyle obecnie pisze się o upożytywnieniu teologii moralnej. Poza tym trzeba być ostrożnym w przejmowaniu wzorców, nawet biblijnych, z uwagi na to, że mogą nie odpowiadać współczesnym wymaganiom. Trzeba bowiem liczyć się z aktualnym uwarunkowaniem socjalnym człowieka (ks. B. Inlender).

Pewną współczesną próbą wykorzystania Pisma św. są dokumenty Soboru Watykańskiego II, pod tym względem bardzo pouczające. Mogą stanowić dla moralistów jakąś ilustrację stosowania metody biblijnej, zwłaszcza w trzech kwestiach: 1) w precyzowaniu pojęć moralnych, 2) w tworzeniu pewnych struktur w oparciu o biblijną ideę powołania, 3) w uzasadnieniu ocen i norm moralnych (ks. S. Smoleński). Zwrócono jednak uwagę, że w niektórych dokumentach soborowych prawie całkowicie pominięto argumentację biblijną. Ponadto podkreślono, że czym innym jest podawanie wskazań moralnych w oparciu o Pismo św., do czego ograniczył się Sobór, a czym innym jest teoretyczne uzasadnianie tych wskazań, co jest już zadaniem teologów po Soborze (O. W. Kaczyński OP).

Konkretnym przykładem odwoływania się do źródeł biblijnych przy opracowaniu szczegółowego zagadnienia moralnego jest, zdaniem ks. J. Pryszmonta, konstytucja Po-

*nitemini*. Wskazanie na takie konkretne wzorcowe opracowania, w którym byłyby realizowane referowane postulaty, domagał się ks. F. Ilkow - Gołąb.

Sposób korzystania ze źródeł etycznego przekazu Objawienia był tematem dyskusji także nad referatem ks. A. Obera. Zastanawiano się, czy w sięganiu do patrystyki chodzi tylko o pewien wzór, model związania myśli moralnej z Pismem św., czy raczej chodzi o szukanie tam norm. Jeśli Ojcowie Kościoła mają stanowić taki wzór, to wtedy zachodzi pytanie, czy ta zasada wychodzenia z Pisma św. jest dla teologii moralnej wiążąca, jedynie możliwa i autentyczna, ze względu na ich bliski kontakt czasowy i wewnętrzną więź z Pismem św., czy też jest to tylko pewien typ teologii, który można uprawiać? (ks. B. Inlender). Do tej wypowiedzi bezpośrednio nawiązał ks. L. Stachowiak zaznaczając, że niewątpliwie zachodzi powiązanie między Pismem św. a Ojcami Kościoła. Tym pomostem są pisma wczesnego chrześcijaństwa (*Didache, Pasterz Hermasa*).

Z kolei zastanawiano się nad rolą Ojców Kościoła, jaką mogą i powinni spełniać w teologii moralnej. Pytano się, czy ich interpretacja i rozwiązania dla różnych racji stanowią normę i jaką? Nawiązano do postawionego niegdyś przez J. Leclercqa problemu natchnienia u Ojców Kościoła. Autor ten krytycznie ocenia niektóre ich rozwiązania zagadnień w oparciu o jakiegokolwiek racje. Dlatego obecnie podejmowane badania historyczne mają właśnie to na celu, by wy dobyć racje, dla których oni tak a nie inaczej twierdzą (ks. B. Inlender). Świadomość moralna bowiem u Ojców Kościoła nie była zawsze jednomyślna, np. w odniesieniu do zagadnienia tzw. kłamstwa użytecznego. Różnili się oni między sobą w zapatrywaniach na niektóre zagadnienia moralne. Czy to znaczy, że niektórzy z nich błędzili? Jak daleko mogą sięgać takie rozbieżności? Kiedy reprezentują autentycznie chrześcijańską myśl? Jakie są kryteria tej autentyczności, by móc z nich korzystać w teologii moralnej? (ks. T. Ślipko). Czy Ojcowie Kościoła są autonomicznym źródłem po-

znania etycznego, jako jeden z przekazów Objawienia? Kiedy ich interpretacja Pisma św. jest autentyczna? Jak zharmozować ich oryginalne poglądy z tekstami biblijnymi? Czy niektóre ich oceny i normy moralne są tylko ciekawostką ilustracyjną z ówczesnego życia moralnego? Na czym polega ich wartość teologiczna? (ks. W. U r m a n o w i c z, ks. St. O l e j n i k). Oto niektóre wątpliwości, które w formie pytań powstawały na marginesie referatu ks. A. Bobera. Można je sprowadzić do pewnych kwestii, na która trzeba najpierw odpowiedzieć, zanim ktoś opowie się za generalną tezę, że należy wrócić do myśli patrystycznej. Są to następujące pytania: 1) jaki jest w ogóle autorytet Ojców Kościoła w teologii moralnej? 2) jaką rolę w tym autorytecie odgrywają racje, na których się oparli? 3) jeśli upadła racja, dla której np. św. Augustyn tak a nie inaczej twierdzi o miłości małżeńskiej, czy wtedy także upada jego teza? 4) w jakim stopniu postulat sięgnięcia do myśli patrystycznej jest wiążący dla teologa moralisty? (ks. B. I n l e n d e r).

Pytania te nie doczekały się odpowiedzi ze strony referenta. Niektórzy dyskutanci zwrócili jedynie uwagę, że w ocenie znaczenia i wartości argumentacyjnej *ex Patribus* trzeba się liczyć z rozwojem myśli moralnej w patrystyce, z ewolucją niektórych pojęć etycznych, z procesem formowania się niektórych zasad. W korzystaniu z dorobku Ojców Kościoła pomoże znajomość faktu, że ich doktryna była uwarunkowana społecznie, gospodarczo, politycznie. Dlatego obok analitycznych badań nad doktryną poszczególnych Ojców należy studiować, jak kształtowała się linia rozwojowa w całej patrystyce (ks. S. S m o l e ń s k i, ks. F. I l k o w - G o ł ą b, ks. B. S k r z y d ł e w s k i OP).

Jeżeli patrystyka jako źródło teologii moralnej była przedmiotem wielu wątpliwości, to jeszcze większe zastrzeżenia podniesiono w dyskusji nad wartością argumentacyjną tzw. *loci communes*. W teologii moralnej, zdaniem referenta ks. St. W i t k a, należy korzystać z takich źródeł czy dokumentów, w których wyraża się myśl moralna ludzkości, jak lite-



ratura. Dyskutanci pytali, czy te *loci communes* można nazwać źródłami teologii moralnej? Jakiego rodzaju są te źródła — czy teologiczne? (ks. W. U r m a n o w i c z). Nie wiadomo bowiem dokładnie, czy w takich wypowiedziach przejawia się jakaś autentyczna moralność, którą można by przyjmując bezwzględnie, czy są one wyrazem prawdziwej moralności tylko do pewnego stopnia? (ks. B. I n l e n d e r). Zauważono ponadto, że referent z jednej strony traktuje *loci communes* jako źródło wiedzy moralnej, poznania dobra i zła moralnego, z drugiej zaś apriorycznie selekcjonuje i ocenia ten materiał jako dobry i zły pod względem moralnym. Przede wszystkim jednak skierowano pod adresem referenta pytanie, czy *loci communes* mają jakąś wartość logiczną w zdobywaniu i uzasadnianiu wiedzy moralnej, czy tylko służą do uplastycznienia i zilustrowania wykładu tej wiedzy? (ks. H. J u r o s). Trzeba bowiem odróżnić zadania ściśle poznawcze (choć praktyczne) teologii moralnej od zadań dydaktycznych. Gdyby teologia moralna była wiedzą perswazyjną, mającą na celu wywołanie u słuchacza odpowiedniej postawy i skłonienia go do odpowiedniego działania, to źródła te zawierałyby wiele cennego materiału. Jeżeli jednak w teologii moralnej chodzi o poznanie dobra moralnego, jak należy postępować, to wtedy ten materiał może mieć swoje zastosowanie w innym dziale, np. w pedagogice (ks. B. I n l e n d e r). W odpowiedzi ks. St. W i t e k zaznaczył, że tego rodzaju teksty mają w syntezach podręcznikowych wartość wtórną, ilustracyjną. W budowaniu systemu moralnego nie jest to element konstruktywny. W poszczególnych zaś sylogizmach rozumowania etycznego tekst taki może być przesłanką większą w rozumowaniu redukcyjnym, przesłanką mniejszą — w rozumowaniu dedukcyjnym.

Powyzsza dyskusja przekonywała coraz bardziej dyskutantów i słuchaczy, że Pismo św. jest niewątpliwym, autentycznym źródłem teologii moralnej. Tej jednomyślności nie stwierdzono w odniesieniu do patrystyki, a tym bardziej w odniesieniu do tzw. *loci communes*, wobec tego zaczęto bliżej

precyzować sens tego stwierdzenia w oparciu o sugestie wyrażone na Soborze. Zostały one zebrane i sformułowane jako postulaty w referacie ks. Z. Perza. Dyskusja koncentrowała się wokół wyeksponowanej na Soborze idei powołania chrześcijańskiego. Niektórzy dyskutanci (ks. S. Smoleński, ks. B. Inlender, ks. Barbasiwicz, ks. St. Olejnik, ks. B. Skrzydlewski) uznali, że w oparciu o tę ideę można zbudować jednolity i uzasadniony system teologii moralnej. Taką próbę podjęto już na Soborze. Idea osobowego powołania chrześcijańskiego w myśl Soboru jest ostatecznym uzasadnieniem powinności moralnej, jest tą podstawową powinnością, której już nie uzasadnia się. Od tej naczelnej powinności zależy potem ustawienie całej teologii moralnej.

Najpierw zwrócono uwagę, że w idei powołania osobowego słabo został podkreślony moment społeczny, powołanie całego ludu Bożego (ks. B. Skrzydlewski). Zatem mówiąc o powołaniu człowieka trzeba pamiętać, że ma ono charakter wspólnotowy, a nie indywidualistyczny (ks. Z. Perz). Powołanie jest pojęte jako dar, którym ubogacony został człowiek, i z tytułu otrzymanych uzdolnień ma obowiązek rozwijania ich, przy czym to zobowiązanie ma charakter także społeczny, jako służba na rzecz dobra wspólnego. W tym ujęciu prawa moralne uzasadnione w samym człowieku są prawami rozwoju osoby ludzkiej, jak i rozwoju społecznego (ks. S. Smoleński). Powołanie dotyczy bowiem wzrostu osobistego, rozwoju integralnego człowieka, ale przy równoczesnym uwzględnieniu momentu solidarności z całą ludzkością (ks. J. Sieg).

Z innego punktu widzenia podkreślono w dyskusji, że „chrystocentryzm, zasada powołania chrześcijanina do uczestniczenia w misterium Chrystusa, może być tylko zasadą integrującą średniego zasięgu”. Według tego dyskutanta trzeba przyjąć zasadę bardziej przestrzenną. Chrystus jest posłany do świata. To jest powołanie, ale powołanie do misji wobec świata. Dlatego moralność winna być nie tylko responzoryczna, lecz także misyjna. Zatem najbardziej nadrzędną, porząd-

kującą ideą będzie idea teocentryzmu — w ujęciu chrystologicznym — zbawczy plan Boży wobec świata. Odkrycie tego planu Bożego, woli Bożej wobec świata, wypowiedzianej się w „znakach czasu” jest źródłem zobowiązania moralnego (ks. J. Sieg).

Ze szczególnym ożywieniem dyskutowano nad stwierdzeniem, że idea osobowego powołania jest ostatecznym uzasadnieniem powinności moralnej. Wezwanie Boże i powołanie chrześcijanina jest na pewno jednym z tych elementów, które leżą u podstaw teologii moralnej. Wezwanie Boże jako uzasadnienie powinności moralnej należy jednak rozumieć w tym sensie, że ta powinność jest różna: 1) jako przykazanie w sensie normy ogólnej dla wszystkich i 2) jako norma indywidualna (rada), np. powołania do heroizmu. Wezwanie Boże implikuje moment indywidualny (nie: indywidualistyczny) i w tym sensie nie jest ono równoznaczne z nakazem woli Bożej w sensie przykazania (ks. St. Olejnik). W teologii moralnej trzeba wyraźnie podkreślić, że istnieje powołanie i że to powołanie jest wielorakie, wielotreściowe (ks. B. Inder).

Inny głos w dyskusji zakwestionował przydatność zasady wezwania — powołania — w świetle tradycyjnego teologicznego ujęcia teologii moralnej. „Wezwanie”, „powołanie” — to ładne, sugestywne słowa, ale co one oznaczają? Na czym polega nadprzyrodzony charakter tego uzasadnienia? Ujęcie teleologiczne teologii moralnej, zdaniem dyskutanta, jest bardziej przekonujące. Mówienie w teologii moralnej o celu ostatecznym wcale nie jest argumentacją naturalną („pogańską”), ale właśnie uzasadnieniem teologicznym. Chrystus często mówi o celu ostatecznym w terminach „królestwa Bożego”, „wiecznej szczęśliwości”, „dziedzictwa” itp. Przy takim ujęciu lepiej też rozumieć można funkcyjne znaczenie prawa jako kierunkowskazy w dążeniu do celu ostatecznego (ks. W. Urmánowicz).

Poza tym samo powołanie jest powinnością i ta powinność domaga się dalszego uzasadnienia. Dlatego dla wyja-

śnienia kwestii powinności moralnej wynikającej z powołania należy szukać jej uzasadnienie w samym człowieku, w jego ontycznej strukturze. Człowiek ma być w swoim działaniu tym, kim jest w swoim bycie (*esse*). Bytowość człowieka, jego racja ontologiczna uzasadnia powinność moralną. Wtedy też Bóg ukazuje się jako Pierwsza Przyczyna tej bytowości, a w konsekwencji — jako cel ostateczny (ks. W. U r m a n o w i c z).

To klasyczne rozumowanie łączy powinność moralną z pojęciem natury ludzkiej. Lecz czy to rozumowanie można przenieść na zakresioną przez Sobór płaszczyznę nadprzyrodzonego powołania człowieka? Jeżeli twierdzi się, że Bóg powołał człowieka do życia nadprzyrodzonego, do wspólnoty z Nim, to dlaczego człowiek powinien iść za tym powołaniem? Czy odpowiedź wynika z samej natury człowieka, z relacji tej natury do Boga? Rozumowanie idące po linii: byt przygodny — Byt Konieczny nie daje odpowiedzi etycznej. Istotnie taka relacja zachodzi, ale dlaczego z tego wynika, że człowiek powinien tak a tak postępować? Sobór otworzył tu pewną perspektywę, wskazując właśnie na ideę powołania człowieka. To powołanie nie jest oparte na relacji natura — natura, ale jest relacją między dwoma osobami. To rozumowanie jest bardziej intuicyjne, bo odwołujące się do elementarnej oczywistości, przed którą staje człowiek jako osoba. To jest jakiś inny typ poznania (ks. B. I n l e n d e r). Wydaje się jednak, że to rozumowanie nie jest całkiem inne, skoro w klasycznym rozumowaniu mówiąc o naturze ludzkiej ma się na myśli całą naturę ludzką, z wszystkimi jej darami, indywidualną rozumną naturę ludzką, czyli po prostu osobę (ks. W. U r m a n o w i c z). Trzeba przyznać również, iż w Konstytucji soborowej *Gaudium et Spes* nie mówi się o „naturze ludzkiej”, lecz o „naturze osoby ludzkiej” jako normie moralności, z uwagi na to, że redukcja aż do natury ludzkiej jest zbyt daleko idąca i zwodliwa (ks. H. J u r o s).

Konstruktywnym głosem w tej polemice było wskazanie na różnicę między istnieniem powinności moralnej a jej

poznawaniem (ks. B. Skrzydlewski). Polemizowano jednak z następującym rozumowaniem ostatniego dyskutanta: poznajemy powinność moralną dzięki stworzeniu, jednak nie dlatego jesteśmy powołani, że jesteśmy stworzeni, lecz dlatego jesteśmy stworzeni, bo jesteśmy powołani przez Boga do udziału w Jego życiu (ks. B. Inländer, ks. W. Urmanowicz, ks. F. Ilkow-Gołąb).

Pewnego rodzaju kontynuacją tej polemiki była dyskusja nad referatem ks. B. Inländera, która jednak dotyczyła już szerszej problematyki stosunku etyki filozoficznej do teologii moralnej. Referent zastanawiał się nad rolą, jaką etyka filozoficzna odgrywa i powinna odgrywać w teologii moralnej. W dyskusji zwrócono prelegentowi uwagę, że jego rozumowanie byłoby bardziej trafne, gdyby mówił o etyce w ujęciu jakiegoś jednego systemu filozoficznego. Wtedy łatwiej można wyeliminować niejasności wynikające z ujęć różnych systemów etycznych. Na przykładzie jednego konkretnego systemu filozoficznego należało pokazać, jak wyglądałaby integracja etyki z teologią moralną (ks. T. Ślipko). Prelegentowi jednak nie chodziło o to, jak wyglądałoby to na przykładzie konkretnego systemu. Jego zamiarem było ustalić ramy, w których powinny się dokonać takie próby. Chodziło mu o znalezienie takich punktów, które powtórzyłyby się wobec każdego systemu. Pewne postulaty metodologiczne muszą się sprawdzić na każdym systemie.

Propozycje dotyczące zbudowania etyki integralnej budziły wątpliwości i z tego względu, że opowiadanie się za jakimś intuicjonizmem zakłada przyjęcie wiele określonych twierdzeń ogólnofilozoficznych (ontologicznych, teoriopoznawczych), które w płaszczyźnie międzysystemowej mogą okazać się sprzeczne. Czy zatem proponowana etyka integralna jest wewnętrznie koherentną syntezą? (ks. H. Juros).

Na tym etapie dyskusji podkreślono także potrzebę ufilozoficzenia etycznego przekazu Objawienia, ujmowania go *per ultimas causas*. Powstaje jednak problem, jaki to ma być system filozoficzny, w oparciu o który zbuduje się teo-

logię moralną (ks. T. Ślipko, ks. H. Juros). Problem ufilozoficznienia moralnych treści Objawienia ustawicznie powracał w dyskusji, szczególnie z uwagi na tendencje „uteologicznienia” teologii moralnej przez powrót do źródeł Objawienia. Ks. Z. Perz postulując, jak się zdaje, „czystą” teologię, nie uważa, iż kierowanie się w teologii logicznymi zasadami racjonalnego myślenia jest równoznaczne z przyjęciem jakiejś filozofii. Dla innego dyskutanta filozofia ma udział w uzasadnianiu norm moralnych tylko ze względu na dialog. Natomiast dla wierzących Objawienie usprawiedliwia się samo. W tym wypadku filozofia nie jest uzasadnieniem, lecz tylko językiem. Dlatego nie istnieje w ogóle, jego zdaniem, zagadnienie stosunku filozofii do teologii. Jeżeli teologia moralna jest nauką refleksją człowieka wierzącego nad Objawieniem, to w interpretacji posługuje się językiem filozoficznym. Nie ma zatem „czystej” teologii. Trudność leży gdzie indziej: refleksja teologa będzie taka, jaką reprezentuje filozofię (ks. H. Wencel).

W tej dyskusji ponadto rozwiano obawy niektórych dyskutantów, jakoby ufilozoficznienie teologii moralnej, stosowanie w niej argumentacji naturalnej, przyczyniać się miało do „spoganienia” teologii moralnej. Nie kwestionuje się, że argumentacja nadprzyrodzona, powołanie się na Chrystusa ma niezwykłą moc przekonywającą w głoszeniu moralności chrześcijańskiej. Czy jednak argument naturalny ma swoją wartość dowodową tylko w dialogu ze współczesnym pluralistycznym światem? Jakkolwiek w porządku Bożym można wyróżnić elementy naturalne i nadprzyrodzone, to jednak należy zintegrować te dwa źródła poznania etycznego: Objawienie i rozum (ks. St. Olejnik, ks. Z. Perz, ks. F. Ilkow - Gołąb).

Z tym postulatem należy się liczyć tym bardziej z uwagi na recepcję i oczekiwania współczesnego człowieka. Akcentowano tę myśl w dyskusji nad referatem doc. dr A. Świąckiego. Obecnie w formułowaniu sądów etycznych trzeba posługiwać się obszerną wiedzą i bogatym doświad-

zeniem moralnym (ks. St. Olejnik). W tym też duchu referent upominał się o teologię moralną bardziej uszczegółowioną, środowiskową, zawodową itp., opracowaną przy ścisłej współpracy z socjologiem i psychologiem.

Na zakończeniu obrad podjęto sugestię wcześniej wysuniętą w dyskusji przez ks. Barbasiewicza, by zestawić konspekt zagadnień, które należałoby w myśl przedyskutowanych postulatów opracować w teologii moralnej. Taki projekt mógłby stanowić załączek przyszłego podręcznika teologii moralnej. W tej sprawie zabrali głos: ks. St. Olejnik, ks. Barbasiewicz, ks. B. Inlender, ks. T. Kania, ks. St. Witek, ks. S. Smoleński. Upoważniono ks. St. Olejnika jako przewodniczącego sekcji do powołania grupy roboczej. Zespół ten ma przygotować kilka projektów, które mają być przedyskutowane na przyszłorocznym spotkaniu teologów moralistów.

*Opracował ks. Helmut Juros*