

RECENZJE

Servais Theodore PINCKAERS OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tł. A. Kuryś, Poznań : W drodze 1994, ss. 421.

Wydana w polskim tłumaczeniu książka S. Th. Pinckaersa OP ukazała się w oryginale francuskim w 1985 r. w serii Editions Universitaires we Fryburgu Szwajcarskim¹. Pomimo dość znacznego odstępu czasu od wydania oryginału, udostępnienie jej w tłumaczeniu zasługuje na zasygnalizowanie w polskim środowisku teologicznym, a także wśród czytelników szerszego kręgu, zainteresowanych kulturą chrześcijańską i etyką katolicką.

Obok bogactwa treści zawartej w książce, specjalną rację podjęcia prezentacji tej pozycji stanowi jej miejsce w procesie przemian zachodzących w teologii moralnej po Soborze Watykańskim II. Proces ten, obejmujący także środowiska polskie, znajduje interesujące odbicie w omawianej książce. Jego dotychczasowy przebieg i wyniki skłaniają zarówno do przyjęcia wielu sugestii Autora, jak i do poczynienia spostrzeżeń co do trafności metody odnowy teologii moralnej, jaką Autor proponuje. Upływ czasu od ukazania się oryginału książki jest w tym wypadku czynnikiem korzystnym, pozwala bowiem na pełniejszą refleksję i właściwe umiejscowienie tej pozycji w procesie kształtowania się teologii współczesnej.

Prezentacja książki o. Pinckaersa wymaga przede wszystkim zwrócenia uwagi na właściwy przedmiot tej pracy i na zamierzenia Autora, które nie znalazły odbicia w tytule polskiego tłumaczenia. Przyjęte bowiem określenie: "Źródła moralności chrześcijańskiej" odpowiada wprawdzie dosłownie tytułowi oryginału francuskiego, sugeruje jednak inną treść niż ta, na którą Autor wskazał umieszczając podtytuł: "Jej metoda, treść, historia". Chodzi nie o wykrywanie "źródeł" powstania doktryny i praktyki określanej jako "moralność" chrześcijańska, lecz o wskazanie drogi do właściwego ujęcia jej treści i właściwego usystematyzowania. Praca Autora jest więc poświęcona treści i strukturze "teologii moralnej" nie zaś badaniom nad moralnością chrześcijańską jako zjawiskiem kulturowym. Świadczą o tym wprost deklaracje samego Autora w prologu książki, jak też tytuły i zawartość poszczególnych rozdziałów, zwłaszcza w drugiej, centralnej części książki.

To istotne przesunięcie akcentu treściowego w tytule wersji polskiej, mogące zdezorientować czytelnika, wiąże się być może z wieloznacznością samego francuskiego słowa "morale", używanego zarówno na określenie zespołu przekonań moralnych, jak też ich systematycznego, naukowego ujęcia w postaci "etyki", także etyki teologicznej. Podjęte przez Autora rozważania nad moralnym przekazem Biblii i Tradycji są tylko elementami drogi mającej prowadzić do naprawy teologii moralnej.

¹ S. Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg Suisse 1985, ss. 527.

Drogę tę, generalnie biorąc, pojmuje Autor jako powrót i ściśle nawiązanie do koncepcji moralności i jej teologicznego wykładu, jakie pozostawił św. Tomasz z Akwinu, zwłaszcza w Sumie Teologicznej². Ta właśnie propozycja wyznacza treść i układ książki.

Jest ona adresowana według deklaracji samego Autora w pierwszym rzędzie do studiujących teologię, nie ma jednak charakteru podręcznikowego zarysu teologii moralnej. Stanowi raczej zbiór refleksji mających ukazać najistotniejsze zagadnienia teologii moralnej w sposób, który uświadomi czytelnikowi źródła braków występujących w nowożytnych i współczesnych koncepcjach tej dyscypliny.

Całość odnośnych rozważań poprzedza obszerna, obejmująca dwa rozdziały wprowadzenie, mające wstępnie ukazać czym jest teologia moralna. Po przedstawieniu czterech wybranych, tradycyjnych i według Autora typowych, definicji tej dziedziny, ocenionych krytycznie, rozdział I jako podsumowanie przedstawia właściwą, choć tylko wstępną definicję: "Teologia moralna jest częścią teologii, która rozpatruje ludzkie czyny, aby je przyporządkować miłującej wizji Boga będącej prawdziwym i pełnym szczęściem oraz celowi ostatecznemu człowieka, za pośrednictwem łaski, cnót i darów, a to w świetle Objawienia i rozumu".

Rozdział II wprowadzenia natomiast jest próbą ukazania teologii moralnej od strony jej treści przez wyliczenie i wydobycie sensu podstawowych w tej dyscyplinie pytań: o powinność moralną, o szczęście, o sens i cel życia, o cierpienie, miłość, prawdę, sprawiedliwość i grzech³.

Właściwa treść książki ujęta została w trzech częściach, których układ podyktowany został obroną drogą do odtworzenia prawdziwej postaci moralności chrześcijańskiej i poprawnej teologii moralnej. Część I zawiera w pewnym sensie problematykę teologii fundamentalnej, obejmuje bowiem rozważania nad "ludzkim" charakterem moralności chrześcijańskiej, nad specyfiką poznania typu moralnego i nad stosunkiem teologii moralnej do innych dziedzin poznania. To przygotowuje do postawienia pytania o specyfikę moralności "chrześcijańskiej", która ma być przedmiotem naukowego ujęcia w teologii. Analiza odpowiedzi na pytanie o tę specyfikę, dawanych zwłaszcza przez moralistów współczesnych, każe Autorowi uznać je za wadliwe i prowadzi do obszernej prezentacji elementów swoście chrześcijańskich w moralności Nowego Testamentu, przede wszystkim u św. Pawła, a następnie w Kazaniu na Górze, ukazanym w świetle komentarza św. Augustyna.

Na tym tle podejmuje Autor w kolejnych rozdziałach główne wątki autentycznie chrześcijańskiego przekazu moralnego, wskazuje przede wszystkim na pojęcie prawa ewangelicznego jako "prawa wolności", będącego zwornikiem moralności Nowego Testamentu, a w ujęciu św. Tomasza najistotniejszym elementem chrześcijańskiej doktryny moralnej. Daje to podstawę do odnalezienia jednego z istotnych elementów moralności chrześcijańskiej, a jednocześnie koniecznego rysu odnowionej,

² Potrzebę i główny kierunek odnowy teologii moralnej wskazywał Autor już we wcześniejszych publikacjach, zwłaszcza w *Le renouveau de la morale*, Paris 1964.

³ Uwaga autora o jakoby całkowitym pomijaniu problematyki moralnej cierpienia przez moralistów wydaje się przesadna, jeśli wziąć pod uwagę liczne wypowiedzi w literaturze ostatnich lat związane z chrześcijańskim stosunkiem do szczególnych sytuacji człowieka, jakimi są choroba, cierpienie i śmierć.

właściwie pojętej teologii moralnej: "Interpretowanie ograniczenia nakazów nowego Prawa jako zawężania moralności chrześcijańskiej do prawa naturalnego czy Dekalogu jest więc bardzo poważnym przeinaczeniem. Według św. Tomasza specyfika chrześcijańska i istota moralności tkwi nie tutaj, ale w cnotach i w czynach wewnętrznych stanowiących bezpośrednio materię Kazania na Górze... Duchowa spontaniczność, udoskonalona przez cnoty, znamionuje Prawo ewangeliczne i pozwala je nazwać Prawem wolności... Ponowne odkrycie i przyznanie wartości... duchowej spontaniczności to z pewnością jedno z podstawowych warunków odbudowy moralności specyficznie chrześcijańskiej" (s. 182n.). Stwierdzenia te, będące konkluzjami pierwszej części książki, tworzą jedną z podstawowych tez książki. Stanowią element diagnozy obecnej myśli etycznej i wskazują kierunek jej naprawy.

Drugą podstawową tezę Autora można odczytać w kontekście historii teologii moralnej przedstawionej w drugiej części książki. Po zaprezentowaniu w wielkim skrócie myśli moralnej okresu patrystyki i procesu kształtowania się poglądów moralnych scholastyki w jej wczesnym i szczytowym okresie Autor przechodzi do szczególnie wnikliwego przedstawienia zjawiska późnej scholastyki, określonego jako "rewolucja nominalistyczna", a związanego głównie z poglądami Wilhelma Ockhama. Zaprzeczenie realności tego co ogólne i przyjęcie istnienia rzeczywistości wyłącznie indywidualnej, łączy się z poglądem, iż wola jest całkowicie nie zdeterminowana w momencie swego pierwszego wyboru i akt ten nie może być konieczny z żadnego powodu. Wolność zostaje uznana za "obojętną wobec wartości".

Konsekwencje tego są w dziedzinie moralności daleko idące. Jest to "atomizacja działania", ponieważ wolny czyn objawia się w wolnej decyzji nie mającej innej przyczyny niż możność samozdeterminowania, jaką posiada wola. Każdy dobrowolny czyn staje się jednostkową rzeczywistością wymagającą osobnego rozważenia. W takiej koncepcji wolności i ludzkiego czynu Autor widzi jedno ze źródeł późniejszej "kazuistyki".

Inną konsekwencją jest odrzucenie naturalnych skłonności: do dobra, do szczęścia, do istnienia, do prawdy. Wola jako władza wolna jest zdolna chcieć albo nie chcieć w stosunku do jakiegokolwiek przedmiotu, wolność zatem objawiałaby się najpewniej wtedy, gdy stawia opór naturalnym skłonnościom.

Dalszym rezultatem stanowiska nominalistycznego staje się usunięcie poza obręb wolnego czynu także sprawności i cnoty jako skłonności stałych, trwale działających w określony sposób. Jako dyspozycje determinujące mogłyby ograniczać zdolność wyboru między przeciwieństwami, a właśnie na tym polega wolność. Wszystko, co ogranicza wolność, skłonności ciała, inklinacje zmysłów, skłonności psychiki, ogranicza również pole moralności. Moralność nominalistyczna nie jest już moralnością istoty, która coraz pełniej przystosowuje się do dobra, na czym polega rola cnoty, ale staje się moralnością czynów, w których wolność musi nieustannie podejmować narzucającą się powinność. Stąd powinność i prawo zajmują w nauce moralnej Ockhama centralne miejsce. Powinność stanowi część składową i samą istotę moralności: dobro i zło oznaczają, że działający jest zobowiązany do danego czynu lub do jego przeciwieństwa. W rozróżnieniu między dobrem a złem moralnym decyduje nie zachowanie jakiegokolwiek rzeczywistego przyporządkowania, ale sam fakt powinności. Ośrodkiem moralności nie jest już miłość, ale wypływająca z czystej woli i wolności Bożej powinność. Dziedzina moralności zatem będzie się rozciągać tak daleko, jak daleko sięgają powinności.

Tym samym przekształceniu ulega też rola rozumu praktycznego i roztropności. Ludzka wola potrzebuje prawego rozumu, który musi wkraczać w akt woli, aby zapoznać go z wolą Bożą, zastosować do niego prawo moralne i w ten sposób wyrzec na wolnym akcie przyczynowość. Działanie roztropności zaś to stosowanie przykazań, tak jak zostały zasadniczo zawarte w Objawieniu, do konkretnych działań na drodze dedukcji i z pomocą doświadczenia. System moralny Ockhama staje się pierwszym systemem opartym na powinności. Stanie się też w przyszłości mniej lub więcej uświadamianym źródłem inspiracji dla opartych na powinności opracowań teologii moralnej w tak zwanych "pouczeniach moralnych" i w powstających aż po obecne stulecie podręcznikach.

W ich krytyce, a także w ocenie dalszego rozwoju moralnej nauki katolickiej i protestanckiej wielokrotnie ujawnia się trzecia podstawowa teza Autora: przywrócenie teologii moralnej właściwej systematyki i uzgodnienie jej z całością moralnego przekazu Objawienia wymaga przyznania centralnego miejsca nie powinności, lecz idei szczęścia i ostatecznego celu człowieka.

To stanowisko wyraża Autor wielokrotnie rysując także dzieje teologii moralnej w okresie najnowszym, wraz z odchyleniami widocznymi w propozycjach wysuwanych po Soborze Watykańskim II. Powraca do tego problemu w różnych kontekstach w trzeciej części książki która stanowi niejako pogłębioną refleksję nad tematami dwóch pierwszych części. W tym też kierunku idą propozycje pozytywnego kształtowania nauki i wychowania moralnego w oparciu o system św. Tomasza.

W podsumowaniu książki powtórzone zostają przewodnie myśli Autora, ale w formie już swobodnych, mniej precyzyjnych sugestii. Zasygnalizowany też zostaje bardzo ogólnie problem na ile system moralny związany z poszukiwaniem szczęścia, mający postać eudaimonizmu, pociąga za sobą indywidualistyczną i interesowną koncepcję moralności, prowadzącą do uogólnionego egocentryzmu. Odpowiedzią Autora jest wskazanie raz jeszcze, iż w tomistycznym, autentycznie chrześcijańskim, całościowym widzeniu moralności szczęście nierozdzielnie jest związane z miłością prawdziwego dobra: w Bogu, w bliźnim, w społeczności. Uzdolnienie do tego wymaga "oczyszczenia serca", które może być dziełem Ducha Świętego: "Zamiast niszczyć nasze pragnienie szczęścia i stale je poddawać przymusowi, Duch Święty zdoła je uleczyć, naprostować u samego źródła i ostatecznie wypełnić. Dlatego błogosławieństwa i Kazanie obiecują nam radość i nagrodę, bez zastrzeżeń, gdyż u kresu oczyszczenia pragnienie szczęścia jakby zmieniało swą naturę: wypływa odtąd z prawdziwej miłości nadprzyrodzonej, jaką może ukształtować jedynie Bóg, a już nie z pragnienia ograniczającego się do własnego interesu" (s. 415).

Bogata treść książki S. Pinckaersa, a zwłaszcza dokładniejsze ukazanie nominalistycznego podłoża wielu zjawisk i trudności w rozwoju nowożytnej i współczesnej teologii moralnej sprawia, że udostępnienie tej pozycji także w Polsce ma duże znaczenie. Może dopomóc w uświadomieniu specjalistom pewnych mniej zauważonych aspektów problematyki teologiczno-moralnej, dla studiujących zaś może się stać ważnym źródłem uzupełniającym ich wiedzę historyczną i zrozumienie współczesnych dyskusji etycznych.

Lektura omawianej książki skłania do pewnych refleksji dotyczących formy niektórych wypowiedzi Autora, a także, w szerszej perspektywie, dotyczących recepcji tomizmu w obecnej sytuacji i zaakceptowania jego doktryny teologiczno-moralnej.

Wydaje się przede wszystkim, iż czytelnik w toku lektury niemal całości tekstu będzie skłonny w proponowanym ujęciu moralności odnajdywać potwierdzenie opinii, iż w tomizmie mamy do czynienia z jakąś formą nauki o uszczęśliwianiu siebie, jakiejś "felicytologii". Wielokrotnie spotyka stwierdzenie o podstawowej roli dążenia człowieka do szczęścia, które ostatecznie wyznacza i powinno wyznaczać całe jego działanie. Jest to więc forma eudajmonizmu, a taki system w powszechnym dzisiaj odczuciu mija się z tym, czym naprawdę jest "moralność". Zamieszczona niemal na końcu książki uwaga, że w praktyce życia chrześcijańskiego dochodzi się dzięki Bożemu działaniu do takiej postawy wewnętrznej, w której poszukiwanie "szczęścia" nie ma w sobie nic z egoizmu, może się okazać niewystarczające.

Wydaje się, iż wykazanie, że nie chodzi tu o propagowanie jakiegoś pragmatyzmu życiowego zamiast etyki, wymaga bardziej wyostrożonego odróżnienia "szczęścia" w jego najbardziej potocznym znaczeniu od "eudaimonii", rozumianej nie jako "szczęśliwe, udane życie", co było kiedyś u podstaw tego pojęcia, lecz jako obiektywne dobro, uruchamiające nieustannie ku sobie wolę i zdolne uszczęśliwiać (subiektywnie), gdy będzie posiadane. Samo zaś wchodzenie w jego posiadanie, realizowane właśnie w życiu moralnym, jest równoznaczne z osiąganiem coraz pełniej doskonałości własnego bytu, rozpoznawanej subiektywnie jako "to, co powinno". Właściwe odczytanie stanowiska Autora w tej sprawie może być utrudnione dodatkowo nie dość konsekwentnie stosowaną terminologią, zwłaszcza użyciem kilkakrotnie w sposób zamienny "szczęścia" i "błogostawieństwa".

Krytyka natomiast systemów przyjmujących centralną lub wyłączną rolę powinności sugeruje całkowitą jakoby przeciwstawność tego pojęcia z moralnością chrześcijańską i budową samych podstaw etyki. Jednakże życie w pełni według "prawa wolności", nawet na najwyższym poziomie świętości i zjednoczenia przez miłość spontaniczną, nie oznacza zagubienia świadomości, że tak dobrego Boga kochać się powinno, choć nie ta świadomość motywuje do dzieł miłości. Ponadto sama miłość stawia pytanie o to, co powinno się czynić, by tę miłość we właściwy sposób realizować⁴.

Przyjęcie zaś powinności jako punktu wyjścia w systemie etycznym może mieć inną podstawę, aniżeli konfrontacja wolności ludzkiej z wolą Prawodawcy. Etykę bowiem można pojmować przede wszystkim jako naukę (teorię) mającą zanalizować i wyjaśnić najpierw sam "fakt moralny", dany w moralnym doświadczeniu. Elementem pierwotnym, wyróżniającym go wśród innych doświadczeń, okazuje się "powinność", doświadczana wewnętrznie konieczność określonego wolnego wyboru. To właśnie naprowadza na odkrycie "moralnych wartości" związanych z osobą jako podmiotem działania oraz skłania do formułowania "prawa" odpowiadającego tym wiążącym wartościom. Na takim podstawowym doświadczeniu etycznym może być jednocześnie oparta systematyka nie według samych tylko przykazań, lecz i cnót

⁴ Słuszne jest stanowisko Autora, że moralność "chrześcijańska" nie zamyka się w granicach samych norm, lecz jest to moralność spontanicznego, motywowanego miłością, zmierzania do zjednoczenia z Bogiem. Jednak i dla tak pojętej moralności formułowane są we wspólnocie wiary określone normy i głoszone "przykazania", których spełnienie jest zawsze warunkiem zbawienia na wszystkich poziomach świętości. Stąd nie jest bezprzedmiotowe także pytanie o ich stosunek do norm w innych systemach etycznych.

doskonalących podmiot w jego relacjach do innych podmiotów osobowych, nie tylko w granicach ścisłej powinności, określonej naturą osoby. W takiej systematyce określone miejsce znajduje również problematyka "szczęścia" i ostatecznego celu jako ukierunkowania rozwoju i pełni jej realizacji w dialogu miłości z Bogiem.

Z drugiej strony punktem wyjścia autentycznie chrześcijańskiej moralności i jej systematyki może być nie realność ludzkiej dynamiki ku szczęściu i skłonności naturalne, lecz teologiczna (objawiona) antropologia ukazująca niejako odgórnie człowieka w Bożym dziele stwórczym i zbawczym, ujętym jako przeznaczenie, powołanie i obdarowanie człowieka. W tym zaś zawiera się zarówno określenie naturalnych dążeń człowieka i przeznaczenie do nadprzyrodzonego spełnienia w udzielaniu się Boga, w uszczęśliwiającym dialogu z Bogiem ostatecznie poznany i umiłowany. Taką wizję moralności chrześcijańskiej odnaleźć można wielokrotnie już w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, w dyrektywach Magisterium w sprawie doskonalenia teologii, a także w zrealizowanych już propozycjach podręcznikowych. W tej sytuacji propozycja powrotu do teologii moralnej jako objawionej nauki o realizacji dążenia do szczęścia wymagałaby szczególnie jasnego wykładu o jakie "szczęście" chodzi, a być może zmiany i udoskonalenia samej terminologii w tym zakresie.

Zwzięłość niektórych wypowiedzi Autora, a niekiedy także bardziej swobodny styl, mogą powodować trudności w zaaprobowaniu jego argumentacji. Dotyczy to między innymi "skłonności naturalnych" jako podstawy ocen i zobowiązań moralnych⁵. Trudne do uchwycenia jest przejście od "skłonności do małżeństwa", jak to zostało określone, do konkretnych ocen działań w sferze cnoty czystości. Skłonność do życia w społeczności i jej wyjaśnienie w oparciu o pogląd św. Tomasza i jego grecko-rzymskich prekursorów (Arystoteles, Ciceron) może nadal rodzić przypuszczenie, iż nawet "przyjaźń" będąca tworzywem więzi społecznych, jest poszukiwana i motywowana względem na szczęście własne, a nie na dobro kogoś drugiego, skoro Autor z aprobatą cytuje z "Etyki Nikomachejskiej" "... bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć, chociażby posiadał wszystkie inne dobra" (s. 386). Wydaje się, że to oscylowanie między potrzebą pomocy ze strony innych a radością z możliwości miłowania kogoś drugiego dla niego samego domaga się nie oparcia o tradycyjne "autorytety", lecz o pogłębioną psychologicznie analizę relacji międzyosobowych, ukazującą możliwość i rzeczywistą konieczność bezinteresownego "otwarcia" na drugiego dla ukształtowania w pełni dojrzałej osobowości moralnej.

Wiele pytań może rodzić sprawa podstawowa: sama koncepcja teologii w ogóle, ujawniająca się w całym toku wywodów Autora, a najwyraźniej w proponowanej definicji teologii moralnej. O ile ważne jest przyjęcie założenia, iż chodzi o oddanie w teologii pełni prawdy Objawienia, w tym wypadku o życiu moralnym człowieka, o tyle zbyt skrótowe jest przyjęcie założenia, iż ma się to dokonać także "w świetle rozumu". Nie ulega wątpliwości powszechna opinia, iż synteza teologiczna św.

⁵ Nasuwa się pytanie, czy sam termin "skłonność" nie powinien być zastąpiony innym określeniem, które nie naprowadzałoby na jego wyłącznie psychologiczne rozumienie. Wyjściowe bowiem, tradycyjne pojęcie "inclinatio", tłumaczymy niekiedy jako "pochylenie" (bytowe), ma wskazywać nie na przeżyciową stronę człowieka, lecz na samą strukturę bytową, która spełnia się właśnie w taki określony sposób, na jak wskazuje skłonność. W książce brak pogłębienia tego pojęcia.

Tomasza jest najpełniejszym, szczytowym osiągnięciem myśli średniowiecznej w dążeniu do ogarnięcia pełni treści chrześcijańskiego Objawienia i jego zinterpretowania w kategoriach wiedzy ludzkiej, naturalnej. Jednak w tomizmie, mimo rozgraniczenia przez jego twórcę wiedzy i wiary we właściwych im zakresach, powszechną praktyką jest tak ściśle zespalanie racji płynących z wiary i racji rozumowych, że wiedza ludzka nabiera równej mocy argumentacyjnej z wiarą, co budzi wielorakie zastrzeżenia metodologiczne.

Dotyczy to zwłaszcza odwoływania się do tradycyjnych tez filozoficznych budowanych w oparciu o uproszczoną wiedzę przyrodniczą i powierzchowną znajomość psychologii ludzkiej. Tezy takie nie powinny być traktowane jako właściwe tworzywo teologii, jako stałe, równie doniosłe jak tezy wiary, przesłanki tworzenia systemu wiedzy teologicznej. Przypadek nominalistycznego przewrotu w pojmowaniu wolności i jej stosunku do dobra jest przypadkiem starcia nie dwóch opinii teologicznych, lecz odmiennych sposobów odczytywania doświadczenia ludzkiego w sferze woli.

Podobne zastrzeżenie musi być brane pod uwagę w stosunku do tez filozoficznych nadających kierunek, a nawet treść teologii, autorów okresu patrystycznego, prowadzących nie tylko do rozumienia wiary, lecz niekiedy także do jej deformacji. Postulat tworzenia syntezy teologicznej ogarniającej cały przekaz biblijny, cały dorobek patrystyki i wkład żywego przekazu wiary w twórczości teologów i nauczaniu Kościoła pozostaje zawsze w mocy, z zastrzeżeniem jednak, iż konieczne jest eliminowanie z wiedzy zdobywanej "w świetle rozumu" tez nie dających się utrzymać wobec postępu wiedzy empirycznej i pogłębionej refleksji filozoficznej.

Propozycja "odnowy" teologii moralnej przedstawiona przez Autora wymaga nie tylko odczytania autentycznej myśli św. Tomasza bez nominalistycznych i innych deformacji. Wymaga podjęcia ponownej niejako weryfikacji filozoficznych elementów jego teologicznej syntezy nie w świetle "autorytetów", lecz w świetle zaktualizowanej wiedzy o człowieku, jego rozwoju i działaniu. Tylko na tej drodze, jak się zdaje, pytania o istotę ludzkiej moralności mogą się okazać rozstrzygalne.

Ks. Bogusław INLENDER