

Anselm Günthör OSB, *Anruf und Antwort*. T. 1: *Der Christ gerufen zum Leben*, Vallendar-Schönstatt 1993, ss. 587; t. 2: *Der Christ vor Gott*, Vallendar-Schönstatt 1993, ss. 331; t. 3: *Der Christ in der Gemeinschaft*, Vallendar-Schönstatt 1994, ss. 470.

Wobec ustawicznej, od czasu *Viticanum II*, „przebudowy” (chwilami chciałoby się mówić „rozbiórcę”) teologii moralnej brak było na obszarze języka niemieckiego systematycznego ujęcia aktualnego stanu katolickiej myśli moralnej, które z jednej strony odpowiadałoby współczesnej problematyce, z drugiej zaś strony czyniło zadość wymogom głoszonej przez Kościół doktryny moralnej. Nie ratowała sprawy wydana w 1991 roku przez H. Webera *Teologia moralna ogólna*¹ choćby z tej racji, że dotyczyła tylko części fundamentalnej.

Temu brakowi ma zaradzić – taki jest zdeklarowany zamiar autora – dzieło benedyktyna, o. Anselma Günthöra, które stanowi nowe, dostosowane do współczesnych warunków opracowanie podręcznikowe. Autor ma za sobą 40 lat pracy badawczej i dydaktycznej. Przez 18 lat wykładał w papieskim uniwersytecie S. Anselmo w Rzymie. Włoskie wydanie jego podręcznika² doczekało się w międzyczasie aż sześciu wydań. Odnacza się ono zarówno wiernością zasadom katolickim, jak i otwartością w stosunku do przemian, jakie dokonały się w Kościele i w świecie. Zainspirował przedsięwzięcie Sobór Watykański II, który ze szczególną troską apelował o udoskonalenie teologii moralnej; jej naukowy wykład winien *ukazać wzniosłość powołania wiernych*³.

Wydanie, które omawiamy, nie jest prostym przekładem włoskojęzycznego podręcznika, lecz niemal nową syntezą wieloletnich doświadczeń na polu teologii moralnej. Zachowując istotne ramy włoskiego ujęcia, autor próbuje uwzględnić problemy dyskutowane na obszarze języka niemieckiego, w tym także najnowszą literaturę teologicznomoralną. W ten sposób powstało nowe opracowanie – *standardowe dzieło odnowionej teologii moralnej*⁴.

Nie porzucając tradycji teologicznomoralnej, nie lekceważąc roli zasad i norm, autor na gruncie biblijnego personalizmu pokazuje, że teologię moralną należy rozumieć nie tylko jako przedłożoną człowiekowi naukę normatywną, lecz przede wszystkim jako proces uszlachetniającego i doskonalącego człowieka spotkania z Bogiem, które realizuje się w decyzji etycznej.

Autor uwzględnia również życzenie Soboru, by brać pod uwagę doktrynę moralną także innych wyznań chrześcijańskich. Trzeba lojalnie przyznać, że na tym odcinku dialog ekumeniczny, np. z Kościołami protestanckimi, miał bardzo ograniczony

¹ H. Weber, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz-Wien-Köln 1991, ss. 354.

² A. Günthör OSB, *Chiamata e riposta. Una nuova teologia morale: I. Morale generale*, 1974; *II. Morale speciale. Le relazioni del cristiano verso Dio*, 1975; *III. Morale speciale. Le relazioni verso il prossimo*, 1977.

³ Por. *Optatum totius*, nr 16.

⁴ Por. L. Scheffczyk, *Christliches Ethos als Responsorialität zu Gott*, „Forum Katholische Theologie” 10 (1994) s. 79.

zasięg. Günthör uczciwie podkreśla to, co mamy wspólnego z doktryną moralną innych wyznań, nie zacierając wszakże bardzo poważnych czasem różnic. Dotyczy to nie tylko reformatorskiej etyki, ale także bliższej myśli katolickiej etyki prawosławnej.

Podręcznik w całości odznacza się jasnym wykładem i prostą dykcją. Jako taki może służyć kapłanom, studentom teologii, wszystkim udzielającym się w duszpasterstwie, a także ludziom świeckim, poszukującym prawdy w zakresie katolickiej teologii moralnej.

W pierwszym tomie Günthör kieruje się klasycznymi w literaturze podręcznikowej wzorami, wychodząc od zagadnień wprowadzających, dotyczących pojęcia teologii moralnej, jej źródeł, zadań i historii (I, s. 21-89). Przy dokładniejszym jednak wczytaniu się dostrzegamy, że klasyczne struktury zostały tu w znamienity sposób odmienione, rozluźnione i przeformowane pod kątem nowo powstałych problemów. Widać to, gdy autor rozróżnia między pierwszorzędnymi oraz drugorzędnymi źródłami teologii moralnej, przez te ostatnie rozumiejąc często dziś podnoszony, choć niedość sprecyzowany temat doświadczenia; może ono być źródłem poznania wartości, nie powinno jednak uchodzić za jedyne i absolutnie pewne źródło etycznego poznania (I, s. 57).

Jeszcze wyraźniejsze jest to poszerzenie klasycznych ram, gdy Günthör tematyzuje *szczególne zadania dzisiejszej teologii moralnej*. Przy zwięzłym, a zarazem trafnym zarysie historii teologii moralnej, Günthör m.in. zajmuje stanowisko wobec *moralności autonomicznej*, która przyjmuje, że ludzki rozum jest wyłącznym źródłem etycznego poznania i nie docenia roli objawienia w tym względzie. Autor odnosi się także do tzw. teleologicznego uzasadniania norm, które etycznej kwalifikacji czynu nie poszukuje przede wszystkim w samym akcie, lecz w jego skutkach i konsekwencjach. Do tych tendencji Günthör ustosunkował się krytycznie *jeszcze* przed ukazaniem się encykliki *Veritatis splendor*.

Swojej wierności względem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła Günthör nie pojmuje jako tylko powtarzanie i cytowanie magistralnych wypowiedzi. Próbuje on w każdym wypadku także eksplikować racje, które uzasadniają wytyczne Kościoła.

Z kolei autor przedstawia fundamentalne założenia swojego ujęcia. Najpóźniej w tym miejscu zaczynamy pojmować, że główny tytuł dzieła *Wezwanie i odpowiedź (Anruf und Antwort)* nie jest dowolną koncesją językową na rzecz preferowanej dzisiaj myśli personalistycznej, lecz że jest to adekwatny wyraz treści i formalnej struktury jego koncepcji teologii moralnej. Pragnie, aby chrześcijańską moralność pojmowano jako spotkanie pomiędzy wzywającym człowieka Bogiem a odpowiadającą na to wezwanie osobą ludzką. Teologia moralna jest tylko wtedy wierna swemu zadaniu, gdy za punkt wyjścia i podstawę swego systematycznego wykładu przyjmuje to wezwanie w Chrystusie. Wezwanie to żadną miarą nie jest tylko zewnętrznym nakazem Boga. Dlatego teologia moralna nie jest jedynie moralnością prawa i nakazu. Jest to wezwanie zakotwiczone w bycie człowieka: Bóg wzywa przede wszystkim przez to, że daruje człowiekowi nowe, nadprzyrodzone życie, wspólnotę przymierza. W tym nowym bytowaniu kryje się zobowiązanie, by żyć jak istota obdarowana przez Boga (por. I, s. 60).

Jest to rzeczywiście nowy program teologicznomoralny, a recenzent przy ocenie dzieła winien badać, na ile ten programatyczny zamiar faktycznie został wpisany w rozległą materię teologicznomoralną. Istnieje szereg punktów oparcia dla twierdzącej odpowiedzi, które odczytać można zarówno na tle problematyki wezwania wychodzącego od Boga (I część), jak i na podstawie odpowiadającego na to wezwanie człowieka (II część).

W pierwszej części teologii moralnej ogólnej (*Gott ruft zum Leben*) autor próbuje ukazać to Boże wezwanie: Bóg wzywa nas do udziału w swoim boskim życiu i do postępowania odpowiadającego temu udziałowi. To wezwanie Boże dociera do ludzi konkretnie w różnych formach prawa Bożego, lecz centrum tego prawa stanowi nie litera, lecz osoba Jezusa Chrystusa i nasza z Nim łączność przez łaskę. Bóg wzywa nas także poprzez sumienie, które nalega na poznawanie i czynienie dobra.

Podział teologii moralnej ogólnej na traktat o wzywającym Bogu i wzywającym człowieku jest względny; nie można mówić o wzywającym Bogu, nie zajmując się równocześnie wzywającym człowiekiem i odwrotnie. Dlatego granica między obu częściami jest płynna. Zwłaszcza wypowiedzi na temat sumienia i te na temat człowieka, który odbiera i przyjmuje Boże wezwanie i swoją wolą na nie odpowiada, przenikają się wzajemnie.

Istotę moralności należałoby w świetle tego określić jako *życie godne wezwania* Bożego, które rozlega się w Starym i Nowym Testamencie. Tej historiozbowczej orientacji nie umniejsza fakt, że obejmuje ona także ogólnoludzkie normy, a powód tego jest prosty: Bóg zbawienia jest ten sam, co Bóg stworzenia. Ta elementarna prawda z góry uniemożliwia rozdzielenie etosu zbawczego od świeckiego.

W II części G ü n t h ö r koncentruje swoją uwagę na człowieku jako podmiocie moralności, który swojej podmiotowości daje wyraz w swobodnej, wolnej odpowiedzi na wezwanie Boże. Wiadomo, że teologia moralna zawsze pozostawała w szczególnej bliskości do antropologii i zawsze ją pielęgnowała. G ü n t h ö r w części zatytułowanej *Człowiek wezwany (Der gerufene Mensch)* pokazuje, jak człowiek stworzony jest do poznania wezwania Bożego; przez swoją myśl i czyn zdolny jest do dobrowolnej odpowiedzi na to wezwanie. Jako istota rozumna, uduchowiona i cielesna zarazem, podlega jednak w swoich decyzjach i działaniach różnym uwarunkowaniom i powiązany jest z otaczającym go światem. Ten fakt określa w sposób daleko idący – pozytywnie lub negatywnie – jego poznanie Bożego wezwania i jego zdolność do odpowiedzi na wezwanie. W dobrym, nadprzyrodzonym, zasługującym akcie udziela człowiek pozytywnej odpowiedzi, w grzechu odpowiada negatywnie (I, s. 351).

Naturalnie i tu miarodajnym pozostaje sumienie. We współczesnych dyskusjach materia sumienia została zniekształcona aż do niepoznania. Jak w każdym zagadnieniu, G ü n t h ö r zaczyna swój wywód na temat sumienia od Pisma Świętego, by po przebadaniu historycznych i współczesnych projektów ustalić pojęcie moralnego sumienia. Uznaje je jako etyczne kryterium działania i przyznaje mu *relatywny prymat* (I, s. 30), a wraz z tym dokumentuje jego zależność od prawdy boskiego, obiektywnego, powszechnego porządku. W konkretnej sytuacji dobro i zło u człowieka zawisało od sądu jego sumienia; prawdziwy jest on jednak tylko wtedy, gdy ogląda

się zarazem na ogólnie obowiązujący porządek dobra i zła, i czuje się zobowiązany do przestrzegania go.

O ile w *Teologii moralnej ogólnej* chodziło o uzasadnienie, o źródła, jak i o cele życia etycznego chrześcijan, o tyle w *Teologii moralnej szczegółowej* idzie o ukazanie, w jaki sposób chrześcijanin na skierowane do niego wezwanie ma konkretnie odpowiedzieć w różnych dziedzinach życia. Teologia moralna szczegółowa nie jest jednak w stanie dać wyczerpującą odpowiedź, do czego w każdym możliwym przypadku Bóg wzywa człowieka, co powinien czynić, co zaniechać. Winien on pod przewodnictwem Ducha Świętego umieć ogólne wskazania przełożyć na wymogi każdorazowej sytuacji.

G ü n t h ö r w swoim podręczniku dzieli teologię moralną szczegółową, ujmując życie chrześcijańskie w relacji do Boga (*Der Christ vor Gott*) i w relacji do otoczenia (*Der Christ in der Gemeinschaft*); relacje do siebie samego są, zdaniem autora, już w tym zawarte, bo chrześcijanin, gdy stale troszczy się o właściwy stosunek do Boga i do ludzi, zachowuje się zarazem odpowiedzialnie wobec samego siebie. Woli zaś przy tym mówić o „relacjach” do Boga i ludzi, a nie np. o „obowiązках”; chrześcijanin bowiem nie powinien zadowolić się spełnieniem obowiązku, lecz winien dążyć do praktykowania pełni dobra.

W *drugim tomie*, wychodząc od prymatu relacji do Boga, autor pragnie ukazać, jak chrześcijanin winien się odnosić do Boga i znaleźć się przed Bogiem. Tytuł tomu brzmi: *Chrześcijanin przed Bogiem (Der Christ vor Gott)*. Przez to zostało już powiedziane, że człowiek, wzięty z osobna czy społecznie, winien się bezpośrednio, „tematycznie” odnieść do Boga, a nie tylko pośrednio poprzez służbę człowiekowi. Co więcej, to bezpośrednie odniesienie się do Boga ma pierwszeństwo przed odniesieniami do człowieka i do zadań na świecie. Zastugiwało to na podkreślenie w obliczu modnych tendencji, które horyzontalne nastawienie chrześcijan w stosunkach międzyludzkich i w sprawach doczesnych akcentuje bardziej, iż wertykalny kierunek, tj. to „tematyczne” skierowanie się do Boga, które uchodzi za rzecz drugorzędną, a nawet podrzędną.

Istnieje wzajemne powiązanie i przenikanie się relacji do Boga z relacją do otoczenia. Nigdy nie powinno powstać przekonanie, że chrześcijanin raz ma do czynienia *tylko* z Bogiem, innym razem *tylko* z ludźmi. Stosunek do Boga musi wpływać na stosunek do ludzi. Innymi słowy, wiara, nadzieja, miłość powinna całe życie człowieka ożywiać. Podobnie kult w postaci osobistej modlitwy i wspólnotowych działań powinien całe bytowanie i działanie kierować do uwielbienia Boga. Chrześcijanin, stojąc przed Bogiem, nie zapomina swoich braci. A gdy służy braciom, w żaden sposób nie odwraca się od Boga. Życie etyczne człowieka jest tym doskonalsze, im bardziej naznaczone jest tą jednością.

G ü n t h ö r nie przesadza twierdząc, że relacja do Boga w wierze, nadziei i miłości we współczesnej teologii moralnej nie zajmuje należnego jej miejsca, a na plan pierwszy wysuwa się sprawy dotyczące konkretnego kształtu świata. Choć odpowiedzialność za sprawy doczesne jest ważna, to jednak nie może ona przesłaniać odniesienia do Boga. Bez spojrzenia na sprawy „ostateczne” nie możemy należycie ująć także spraw „przedostatnich”, doczesnych (II, s. 47).

Wobec rozpowszechnionych wątpliwości co do istnienia Boga, a nawet formalnego odrzucania Boga, nie można dziś mówić bezpośrednio o stosunku nawet chrześcijan

do Boga. Bo i chrześcijanie, wskutek indyferentyzmu i ateizmu otoczenia, wahają się w swojej wierze. Stąd należy najpierw omówić ateizm i sekularyzm, zanim przystąpi się do wyłożenia, jaką pozycję chrześcijanin winien zająć wobec Boga. Dopiero potem autor eksplikuje podstawowe związki z Bogiem w wierze, nadziei, miłości i kulcie. Podejmuje przy tym szereg praktycznych kwestii. W traktacie o wierze omawia np. właściwą postać ekumenizmu (II, s. 105), a traktując o religijności podejmuje problem modlitwy współczesnego człowieka czy też kontrowersyjne dziś zagadnienie święcenia niedzieli.

Na koniec drugiego tomu pod tytułem *Powracającej do Boga miłości* (II, s. 285) G ü n t h ö r nawiązuje do problematyki pokuty i nawrócenia. Nie tai dzisiejszego kryzysu pokuty, dla której zmysł w znacznym stopniu obumarł, a sakramentalny akt pokuty dla wielu stał się obcym słowem. Nie brak ludzi, którzy uważają, że pokuta i nawrócenie burzą ich istotę. Inni nie zaprzeczają faktu grzechu ani konieczności oczyszczenia się z niego, lecz utknęli w dyskusjach, czy indywidualna spowiedź i wspólnotowe nabożeństwo pokutne mają równą wartość. To wszystko przesłania im spojrzenie na pokutę i nawrócenie jako charakterystyczną cechę całego życia chrześcijańskiego. Myśli autora są tu uwagi godne.

W trzecim tomie, zatytułowanym *Chrześcijanin w społeczności* (*Der Christ in der Gemeinschaft*), przedmiotem wykładu jest stosunek chrześcijanina do otoczenia. Mniej niż kiedykolwiek chodzi o pojedynczego bliźniego, którego spotykamy; coraz więcej jest tych wielu bliźnich. W świecie, w którym odległości nie grają roli, należą do nich także ci żyjący w znacznej odległości. Z wieloma bliźnimi żyjemy razem w rodzinie, w państwie, w Kościele, w politycznych, kulturowych i gospodarczych związkach i poza nimi. Rozległe z tym wiązą się zadania, których nie należy tracić z oczu.

Podstawowymi zasadami, na których opiera się uporządkowane współżycie, są miłość bliźniego i sprawiedliwość. Strukturalnymi zasadami każdej prawdziwie ludzkiej społeczności są solidarność i subsydiarność (III, s. 19-72). Najważniejszymi społecznościami, z jakimi każdy się spotyka, są małżeństwo i rodzina, państwo i Kościół (III, s. 75-144).

Ludzie, chrześcijanie spotykają się ze sobą na wielu odcinkach życia. Powinni tam współdziałać w pielęgnowaniu wartości, w zarządzaniu i używaniu powierzonych człowiekowi dóbr. Hierarchia tych dóbr określa w szczegółach budowę tego tomu: najwyższe wartości wysuwa autor na plan pierwszy. Stanowią je nadprzyrodzone zbawienie i przynależność do królestwa Bożego (III, s. 145-172). Potem omawia wartości, w których wyraża się w szczególności godność osoby ludzkiej, tj. wolność, prawdę, szacunek, wychowanie, wykształcenie, kulturę (III, s. 173-209). Człowiek ma również prawo do życia i cielesnej integralności; życie swoje i drugich winien on szanować i chronić (III, s. 211-282). Wielkie znaczenie ma właściwy ład na odcinku seksualności (III, s. 283-343). Wreszcie w rozporządzaniu materialnymi dobrami winien człowiek strzec nie tylko własnych interesów, ale mieć na uwadze także uprawnienia i dobro swoich bliźnich (III, s. 345-413).

Z tematem *Chrześcijanin w społeczności* w sposób istotny wiąże się także spojrzenie na rozwój indywidualnej osobowości. Pojedynczy człowiek rozwija swoją osobowość

właśnie przez to, że poszukuje i pielęgnuje prawdziwą więź najpierw z Bogiem, a potem z bliźnimi i ludzką społecznością. Bo takie same są wartości i dobra, których jednostka winna chcieć dla siebie i które winna realizować dla bliźnich.

W różnych miejscach omówiono mnóstwo zagadnień konkretnych: środki przekazu, wojnę i pokój, badania i techniki genetyczne, regulację poczęć i zapłodnienia pozaustrojowe, prawo i obowiązek pracy, strajki i społeczną gospodarkę rynkową.

W trosce o wiarygodność swoich wywodów autor gruntownie dokumentuje swój wykład najnowszą literaturą, co czytającemu ułatwia ewentualne dalsze śledzenie zagadnień. Częściej odwołuje się do zbiorowych opracowań, bo nie sposób dziś zebrać do podręcznika kompletną literaturę. Nie z każdym cytowanym poglądem przy tym się identyfikuje.

Ogromnie ułatwiają korzystanie z podręcznika obszernie indeksy imienne i rzeczowe.

W porozumieniu z autorem i z życzliwą jego aprobatą czynione są starania o przekład podręcznika A. Günthōra OSB na język polski. Polski rynek teologiczny – w przeciwieństwie do zachodniego – wprawdzie dysponuje dobrym, kilkutomowym podręcznikiem teologii moralnej³. Wzbogacenie rynku o dodatkową pozycję podręcznikową wyjdzie dyscyplinie, której dotyczy, na korzyść, a nauczającym umożliwi konkurencyjny wybór.

Alojzy Marcol