

# Jerzy Bajda, Andrzej Świątczak, Wojciech Bołoz, Antoni Młotek, Jan Kowalski, Alojzy Marcol, Jan Pryszmont

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 54/3, 89-105

---

1984

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNYMORALNY

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Znaczenie życia konsekrowanego. II. SPRAWOZDANIA. 1. Chrześcijaństwo a kultura polska. X Kongres Teologów Polskich. — 2. Radykalizm i kompromis w etyce chrześcijańskiej. Kongres moralistów obszaru języka niemieckiego. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Troska o powołania kapłańskie i zakonne. — 2. Teologowie o nauce Jana Pawła II o godności i podstawowych prawach człowieka. — 3. Marksistowska etyka w Jugosławii\*.

### I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

#### Znaczenie życia konsekrowanego

(L'Osservatore Romano 4,1983, nr 7—8, 15—19)

Przytoczony wyżej numer polskiego wydania L'Osservatore Romano przynosi ważny dokument Kongregacji do Spraw Zakonów i Instytutów Świeckich, zatytułowany: *Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostołskiej*. Dokument ten streszcza naukę Kościoła zawartą w aktualnym nauczaniu od czasu Soboru Watykańskiego II do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, precyzując przede wszystkim naukę teologiczną o życiu zakonnym czy w ogóle życiu konsekrowanym. Tym samym kończy się okres wstępnej adaptacji przepisów oraz faza eksperymentów dotyczących odnowy życia zakonnego. Dokument rozstrzyga szereg dyskusyjnych problemów nie w drodze analizy kazuistycznej, lecz przez powrót do istotnych zasad.

Zamyka się więc pewien rozdział historii nacechowany tymczasowością, lecz to nie znaczy, iż życie przyjmie formę całkowicie statyczną. Zmiany i ewolucja nadal będą składnikami życia zakonnego, tak jak są i cechą życia Kościoła, jednakże muszą opierać się zawsze o istotne zasady, bez których życie konsekrowane utraciłoby swoją tożsamość.

Dokument składa się z *Wprowadzenia*, z części I, zawierającej wykład na temat istoty życia konsekrowanego, z części II, omawiającej kolejno cechy charakterystyczne tego życia, to jest: konsekrację przez śluby publiczne, Komunię we wspólnocie, misję ewangeliczną, modlitwę, ascezę, publiczne świadectwo, związek z Kościołem, formację i zarządzanie. Natomiast część III podaje zwięźle niektóre normy podstawowe, czerpane także już z odnowionego Kodeksu.

Treść dokumentu jest bardzo bogata we wszystkich swoich punktach, a wszelkie streszczanie dokumentu będzie jego zubożeniem. Trzeba natomiast podkreślić pewne specyficzne cechy tej nauki.

Przede wszystkim rzuca się w oczy teologiczny charakter życia zakonnego. Bóg jest ukazany jako źródło i cel tego życia; zjednoczenie z Bogiem jest istotą życia konsekrowanego. Rzutuje to zarówno na interpretację powołania jak i na istotę konsekracji. „Życie zakonne jako takie jest rzeczywistością zarazem historyczną i teologiczną” (nr 4). „Poświęcenie się Bogu, konsekracja jest podstawą życia zakonnego. Kościół bardzo stanowczo kładąc na to na-

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

cisk, w pierwszym rzędzie akcentuje inicjatywę Boga oraz to, co jest założeniem życia zakonnego — przeobrażający związek z Bogiem. Konsekracja jest aktem Bożym” (nr 5). „Początkiem konsekracji zakonnej jest Boże wezwanie, a więc sam Bóg, działający przez Ducha Świętego Jezusa, jest Tym, który pierwszy i przede wszystkim dokonuje formacji zakonników” (nr 47). Tak więc życie konsekrowane leży w samym centrum religii chrześcijańskiej, wynika z jej istoty i ją wyraża w integralnym kontekście historycznym.

Drugą szczególną cechą tej doktryny jest wyeksponowanie ewangeliczności życia konsekrowanego. Jest to realizacja i kontynuacja tej formy życia, jaką prowadził sam Pan Jezus, oraz ci ludzie, którzy w pełni do Niego należeli. Ta ewangeliczna forma życia streszcza się w pewien sposób w ślubowaniu rad ewangelicznych (por. nr 7). „Każdy ze ślubów posiada swój specyficzny przedmiot: są one trzema formami zaangażowania, by żyć tak, jak żył Chrystus, w dziedzinach, które ogarniają całe życie: w dziedzinie posiadania, uczuć, niezależności. Każdy z nich kładzie nacisk na odniesienie do Jezusa, konsekrowanego i posłanego” (nr 15). Wymaga to od człowieka postawy radykalnego i ciągłego nawrócenia (por. nr 16).

Życie ewangeliczne to także misja ewangeliczna (nr 23—25). Znaczenie tej misji nie zamyka się wyłącznie w pojęciu apostołatu, lecz sięga genetycznie i hermeneutycznie do ewangelicznej wspólnoty Apostołów: „są oni (= zakonnicy) autentycznie apostołscy nie dlatego, że prowadzą «apostołat», ale dlatego, że żyją tak, jak żyli apostołowie: idąc za Chrystusem w służbie i Komunii, zgodnie z nauką Ewangelii w założonym przez Niego Kościele” (nr 26). To oczywiście oznacza i ewangelizację, i apostołat (23—27), lecz przede wszystkim świadectwo dawane całym życiem (nr 32—34). W tym wszystkim niezastąpiona rola przypada modlitwie (nr 28—30), która zapewnia wewnętrzną spójność życia i misji.

Wreszcie należy podkreślić trzecią cechę: eklezjalność. Życie zakonne nie jest formą postawioną obok życia chrześcijańskiego lub duchową enklawą w Kościele, lecz jest ujawnieniem istoty Kościoła, jest znakiem Kościoła i zbawienia. Zarówno wewnętrzny wymiar tajemnicy Kościoła, jak i jego widzialna struktura rzutują na istotę życia zakonnego. „Poświęcenie się przez profesję rad ewangelicznych... należy do życia i do świętości Kościoła” (nr 8). Instytut ewangeliczny uczestniczy po prostu w samej misji Kościoła (por. nr 25). Życie zakonne jest świadectwem Kościoła wobec świata i odpowiedzią na aktualne wołanie historii (por. nr 36).

Zakony nie separują się więc od Kościoła powszechnego, lecz żyją w jego centrum, niejako w jego sercu. Nie pojmują swojej formy życia jako „opuszczenie świata” celem szukania własnej doskonałości, lecz jako obecność i uobecnienie Ewangelii w świecie, uobecnienie przeobrażającej mocy Chrystusowej Paschy (por. nr 37).

To wszystko rzutuje na sposób widzenia szczegółowych spraw takich jak śluby, modlitwa, asceza, dyscyplina organizacyjna itd. W sumie jest to dokument zdecydowanie nowoczesny, choć zarazem autentycznie tradycyjny, tradycją Ewangelii.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## II. SPRAWOZDANIA

### 1. Chrześcijaństwo a kultura polska

#### X Kongres Teologów Polskich

W dniach 14—16 września 1983 odbył się w Lublinie na KUL-u Kongres Teologów Polskich, według określenia ks. prymasa kard. J. Glempa, „zgrupowanie Kościoła myślącego”, na temat: *Chrześcijaństwo a kultura polska*. Uczestniczyło w nim 550 przedstawicieli wszystkich rodzimych ośrodków teo-

logicznych, w tym 21 biskupów oraz 54 rektorów. Prasę krajową reprezentowało 20 tytułów, zagraniczną — 6.

We wprowadzeniu próbowano określić bliżej temat kongresu, ukazując związek orędzia chrześcijańskiego z kulturą. Podkreślał to zarówno przewodniczący Komisji Episkopatu do Spraw Nauki Katolickiej, ks. kardynał F. Macharski, jak i rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ks. prof. dr M. Jaworski. Pytania, w jakim stopniu orędzie chrześcijańskie przeniknęło dzieło kultury polskiej oraz jakie jest integralne widzenie i kształt człowieka w naszej polskiej rzeczywistości, wyznaczyły metodę i pole zastanowień dla poszczególnych prelegentów. Odpowiedzi na te kwestie szukali oni tam, gdzie człowiek tworzy siebie: w wytworach myśli, w decyzjach woli, w inspiracjach serca.

Problematyka kongresu skupiała się wokół zagadnień, które w znacznej mierze są wprost przedmiotem zainteresowań moralistów. Taką tematykę podjął przede wszystkim ks. dr B. Inlender z Warszawy w referacie *Chrześcijaństwo a logos polski*, także ks. bp M. Rechowicz w wystąpieniu na temat *Chrześcijaństwo a etos polski*, prof. I. Sławińska w *Inspiracjach chrześcijańskich w literaturze polskiej* i wreszcie ks. prof. dr J. Tischner w ostatnim referacie *Sytuacja kulturowa Polski i zadania Kościoła*.

Kultura jest wdziecznym tematem dla refleksji teologicznej. Logos jako orędzie zbawcze jest warunkim i podłożem etosu oraz eksjologicznie go wyjaśnia. Badanie logosu w płaszczyźnie moralnej wskazuje na raczej obiektywne i uzasadniające moralność. Ks. B. Inlender, scharakteryzował podstawowe cechy polskiego logosu, wskazując jednocześnie na ich implikacje moralne. Logos polski ujmuje człowieka i naród w czasie i historii oraz optymistycznie zwraca się ku przyszłości.

Pewne wartości, które wykształciły się w historii pod wpływem chrześcijaństwa, składają się na etos narodowy. Ks. bp Rechowicz przypomniał kilka istotnych cech tego etosu jak wolność, wolność do samorządnego organizowania się, pluralizm religijny i polityczny, zdrowa, katolicka rodzina.

Obecny czas rodzi nowe zadania dla Kościoła. Pytanie o to, jaka będzie przyszłość pozwala lepiej poznać terażniejszość. Powyższy problem przybliżył słuchaczom ks. J. Tischner. Wychodząc od analizy myślenia religijnego w polskim wydaniu, scharakteryzował nasze czasy z perspektywy wartości prawdy, godności człowieka i pracy ludzkiej. Myślenie religijne w kwestii pracy poszerzyło się o wymiar społeczny. W tym względzie wziął on pod uwagę treść encykliki *Laborem exercens*, zauważając jednakże, iż ten ważny dokument jest dopiero początkiem nowych przemyśleń nad pracą. Nadto podkreślił, że z racji szukania dróg wyjścia z dzisiejszych impasów ludzie rzetelnej, solidnej pracy stają się nosicielami narodowej nadziei.

W dyskusji nad referatami próbowano uszczegółowić niektóre zagadnienia podane przez prelegentów. Starano się jeszcze raz uświadomić sobie, określić i zebrać to wszystko, co składa się na naszą tożsamość narodową, nie pomijając zagrożeń i słabości współczesnego świata.

Oprócz posiedzeń plenarnych w auli, uczestnicy kongresu zbierali się na posiedzeniach sekcyjnych (jest ich obecnie 20), które obradowały wokół tematu głównego. Sekcja teologii moralnej zgromadziła 39 wykładowców tej dyscypliny, wśród nich trzech biskupów, którzy żywo interesują się problematyką moralną (ks. arbp H. Gulbinowicz, ks. bp S. Bereła, ks. bp Smoleński).

Problem kultury chrześcijańskiej w kulturze polskiej znalazł odbicie w dwóch referatach: ks. dr J. Kowalskiego, *Kultura w integralnym powołaniu człowieka w świetle nauczania Jana Pawła II* oraz ks. doc. dr J. Bajdy, *Znaczenie rodziny w kształtowaniu kultury*. Autor pierwszego ze względu na bogactwo nauczania Ojca Św. w przedmiocie kultury ograniczył swoje wystąpienie do rozważań niektórych tylko treści tekstów papieskich sprzęgniętych z tym tematem. Podkreślił, że Jan Paweł II mówi o kul-

turze zawsze w związku z człowiekiem w jego integralnym rozwoju. Zwrócił też uwagę i na to, że papież w swych wystąpieniach wyraźnie podkreśla więzy, jakie istnieją między orędziem zbawienia a człowiekiem i jego usytuowaniem. Używa przy tym dwóch pojęć: osoba ludzka i człowiek, ale człowiek jako obraz Boga i podmiot Odkupienia. Tak pojęty człowiek, podlegający prawom nieustannego rozwoju, staje się przedmiotem kultury w jej różnorodnych przejawach. Stąd mówi się o wielkości kultur (intelektualna, fizyczna, techniczna, religijno-moralna), przy czym papież eksponuje w sposób szczególny wartości kultury ducha. Pierwszym kryterium kultury, uczy on, jest zdrowa moralność. Dlatego człowiek przez formowanie siebie i swojego sumienia według norm moralnych spełnia istotną, twórczą rolę w kształtowaniu kultury w ogóle. Powraca tutaj żywo problem wychowania do kultury, w czym poważna część odpowiedzialności spada na społeczność narodu.

Ks. J. Bajda podjął w swym referacie zagadnienie szczegółowe — relacji rodziny do kultury. Odżegnując się od psychologicznych i socjologicznych ujęć problemu, autor uznał, że już z antropologicznego punktu widzenia trudno mówić o człowieku bez odniesienia do rodziny. Jest ona z całą pewnością czynnikiem kulturotwórczym, tzn. że jest jednocześnie źródłem i celem kultury.

Najcenniejszym w referacie ks. Bajdy było zwrócenie uwagi na czynnik ewangelizacyjny. Autor uczynił to w oparciu o adhortację Jana Pawła II *Familiaris consortio*. Czytamy tam: „Miłować — to znaczy być znakiem”. Życie małżeńskie, rodzinne jest właśnie takim znakiem, ukazując konkretne zadania i zmuszając do odpowiedzialności. Tym bardziej to wydaje się ważne, że rodzi się potrzeba skupienia uwagi na typowym dla chrześcijan spojrzeniu na misję rodziny dzisiaj. Nadzieją napawały te miejsca referatu, w których autor po gruntownej analizie problemu, wy dobył wskazania dróg dla dokładniejszego sprecyzowania zadań współczesnej rodziny. Przypomniał o misji stwórczej i zbawczej małżonków. Sakramentalny etos powinien mobilizować ich do przepromieniowania świętością codzienności, do nadawania tej codzienności innych, Bożych wymiarów. Autor stwierdził, że stan faktyczny w tej dziedzinie życia jest bardzo niski.

Po każdym z referatów miała miejsce ożywiona dyskusja. Głos zabierali księża biskupi obecni na posiedzeniach sekcji oraz, między innymi, ks. prof. dr Olejnik, ks. doc. dr Greniuk, ks. doc. dr Rosik, ks. dr Inlender. W dyskusji, nawiązując przede wszystkim do treści wygłoszonych referatów, podkreślono istnienie różnych etapów kultury, w tym etapu dekadencji, przypomniano, że kultura jest postawą pozytywną i aktywną samego człowieka, a także postawą w stosunku do otaczającej go rzeczywistości. Zakończono przy tym, iż obowiązek kształtowania kultury wynika z konieczności samorealizowania się człowieka, co z kolei rodzi potrzebę tworzenia kultury i cywilizacji miłości. Jeden z dyskutantów uwydatnił chrystocentryczną podstawę współczesnej refleksji teologicznej nad problemem kultury. W trakcie dyskusji uświadomiono sobie również potrzebę dobrego precyzowania pojęć, zwłaszcza pojęcia narodu i państwa.

Ponadto dyskutanci powracali również do referatów wygłoszonych na sesjach plenarnych. Zaznaczyli, że istnieje szereg zagrożeń kultury w Polsce w skali ogólnoswiatowej jak ustawa o przerywaniu ciąży, laicyzacja, postawa konsumpcyjna, materializm. Wskazywali także na niezbędną przeciwdziałanie ich przez szerszą popularyzację pogłębionej nauki katolickiej o małżeństwie i rodzinie.

Na posiedzeniu sekcji ustalono, że kolejne spotkanie teologów moralistów odbędzie się na początku czerwca 1984 roku, z zachowaniem wcześniej ustalonego tematu: *Grzech w świetle antropologii teologicznej*, którego nie podjęto w tym roku ze względu na przedmiot tegorocznego kongresu. Na miejsce spotkania wybrano atrakcyjną miejscowość — Nałęczów.

Ks. kardynał F. Macharski w podsumowaniu obrad całego kongresu

zauważył, że jego tematyka była zrazu zaskoczeniem dla niejednych, podobnie jak kiedyś zaskoczenie wywołało podjęcie na Soborze sprawy obecności Kościoła w świecie. Przebieg obrad dowodzi jednak, że problem kultury nie jest w ogóle zaskoczeniem dla teologów pracujących w Polsce, próbowano wszak — i z dobrym skutkiem — wyjść poza dywagacje czysto metodologiczne, poza opisy zastanego stanu rzeczy, by rozpatrzyć sprawę głębiej, szukając przyczyn jej wzlotów i kryzysów kultury oraz perspektyw na przyszłość. Przypomniał zarazem znaczenie i specyfikę misji teologa w tym względzie. Uwydatnił przez to miejsce Kościoła w budowaniu kultury polskiej, obok miejsc innych społeczności, i w dialogu z nimi.

Ks. prymas J. Glemp, przemawiając na kongresie, wyraził życzenie, by zgromadzeni w Lublinie teologowie zabiegali, w tym co należy do ich kompetencji, o ukazanie dróg nadziei na przyszłość Polaków. W świetle tego życzenia należałoby chyba oceniać osiągnięcia kongresu.

*ks. Andrzej Świątczak, Łódź*

## 2. Radykalizm i kompromis w etyce chrześcijańskiej

### Kongres moralistów obszaru języka niemieckiego

Trewir. 19—23 września 1983 r.

Słowo „kompromis” nie jest jednoznaczne. Niekiedy, szczególnie w kręgach politycznych, kompromis uważany jest za taki sposób postępowania, w którym dalekowzroczność i realizm pozwalają na stopniowe osiąganie własnych celów przy częściowym uwzględnieniu racji strony przeciwnej. W takim spojrzeniu kompromis oceniany jest pozytywnie, a zdolność do zawierania kompromisów traktowana jest jako zaleta. Znacznie częściej jednak termin „kompromis” wyzwała negatywne skojarzenia. Potęguje się to w tych przypadkach, gdy używany jest on w związku z moralnością. Rodzi się wtedy podejrzenie o słabość, tchórzostwo, niekonsekwencję, paktowanie ze złem, brakiem pryncypialności i wieloma innymi wadami.

Może również z tych racji zagadnienie kompromisu nie było tematem teologicznym. Jeszcze w r. 1955, zdaniem H. Thielickego, nie podejmowano tej ważnej problematyki ani w katolickiej, ani w protestanckiej teologii. W ostatnich latach zaszły jednak w tym zakresie pewne zmiany. I tak np. prof. H. Weber uważa, że zainteresowanie się teologii problemem kompromisu związane jest z dwoma zjawiskami: ze stałym rozszerzaniem się demokracji, która nie może obejść się bez kompromisów oraz z rozwojem nauk humanistycznych, szczególnie psychologii głębi, które pozwoliły lepiej wnikać w istotę ludzką i odsłonić wiele jej ograniczeń. Wyrazem zainteresowania się teologii zagadnieniem kompromisu był ostatni zjazd moralistów niemieckich.

Teologowie moralisci niemieckiego obszaru językowego spotykają się co dwa lata. Są to obrady gromadzące licznych uczestników; w tym roku udział w zjeździe wzięło około 90 osób. Obok moralistów i etyków społecznych wykładających na uniwersytetach RFN, Austrii, Szwajcarii, zapraszani są także liczni goście z zagranicy. Do Trewiru przyjechała kilkuosobowa grupa moralistów polskich, a także wykładowcy z Rumunii, Węgier, Czechosłowacji, NRD, Belgii, Holandii, Francji, Włoch. Jest to zatem forum umożliwiająca szeroką wymianę poglądów oraz informacji na temat podejmowanych prac.

Kongres w Trewirze został zorganizowany przez dr. Helmuta Webera, profesora teologii moralnej na tamtejszym uniwersytecie. Jego to również propozycją było zajęcie się tematyką kompromisu, zaakceptowaną na poprzednim zjeździe w Hamburgu przed dwoma laty. W ramach zjazdu zostały wygłoszone cztery zasadnicze referaty. Obok sesji plenarnych pracowano również w grupach, gdzie były omawiane takie kwestie, jak modele kompromisu w Piśmie Świętym, rozumienie kompromisu w kontekście ekumenicznym, re-

lacja między tolerancją a kompromisem, związek między radykalizmem, rygoryzmem i fanatyzmem, kompromis w rozwiązaniach politycznych, np. w kwestii dotyczącej polityki bezpieczeństwa oraz rola kompromisu w rozwiązywaniu problemów etycznych.

Pierwszym prelegentem był prof. Volker Eid z Bambergu. Mówił on na temat braku zgodności w podejściu do zagadnień moralnych w nowoczesnym społeczeństwie (*Die gestörte Kommunikation über das Ethische. Fakten und Hintergründe*), mając na uwadze głównie RFN. Współczesne społeczeństwa są, według niego, coraz bardziej zróżnicowane przez stale powiększający się podział pracy. Poszczególne grupy światopoglądowe i wyznaniowe przestały być zwarte i odizolowane oraz nie określają całkowicie sposobu życia jednostek. Ich członkowie partycypują również w życiu innych ośrodków, a przez to podlegają różnym, często wykluczającym się normom, rozmaitym niezgodnym ze sobą systemom wartości. Ludzie ci nie identyfikują się bez reszty z żadną z tych grup, do których przynależą (Kościół, partia, zakład pracy czy inne związki społeczne), aby w ten sposób nie utrudniać sobie kontaktu z inną grupą i nie zawęzić swoich możliwości. W efekcie powoduje to u tych samych osób różne, dość często niezgodne ze sobą formy zachowań oraz poglądów, zaczerpniętych z różnych systemów moralnych, często według kryterium opłacalności czy przydatności w życiu. Tym chyba należy tłumaczyć istnienie zasadniczych różnic i sprzeczności w ocenach moralnych, które mają miejsce, według prof. Eida, w społeczeństwie zachodnioniemieckim. Sprzeczności te ujawniają się w całym społeczeństwie i nie są one zawężone tylko do grup politycznych czy konfesyjnych. Przykładem takich różnic może być niejednolita ocena w sprawie przerywania ciąży, rozwodów czy zachowań w sferze seksualnej.

Chrześcijańska wspólnota związana egzystencjalnie z Chrystusem jest również określana przez okoliczności i sytuacje życiowe. Chrześcijanie muszą zachować swoją wiarę bez zafałszowań i muszą ją wyrazić w czynie, z drugiej jednak strony nie mogą pozostać elitarną grupą niezdolną do nawiązania kontaktu z innymi.

Aby chrześcijańskie wspólnoty we współczesnych zróżnicowanych społeczeństwach mogły zachować własną identyczność i umożliwić swoim członkom scaloną postawę moralną, teologia powinna, zdaniem prelegenta, w większym stopniu brać pod uwagę przemiany w formach i strukturach życia społecznego. Uważa on bowiem, że teologia moralna wciąż jeszcze preferuje ujęcie abstrakcyjne często przy równoczesnym pomijaniu kontekstu, w jakim żyją dziś chrześcijanie. Następnie prelegent wysunął propozycję, aby refleksja teologiczna wypracowała wspólną perspektywę w podejściu do zagadnień moralnych zarówno dla chrześcijan, jak też dla innych grup społecznych. Jako kryterium słuszności rozwiązań należałoby uznać w takim przypadku siłę przekonywania. Uniwersalną moc przekonywania mają, zdaniem Eida, tylko te argumenty, które nie mają cech określonego systemu i nie ograniczają się wyłącznie do sfery kognitywno-racjonalnej. Argumenty te powinny w większym stopniu uwzględniać ważną sferę emocjonalną. Wypracowanie takich argumentów możliwe jest w oparciu o doświadczenie. Stworzenie tego rodzaju wspólnych podstaw moralności dla całego społeczeństwa można słusznie nazwać kompromisem.

Wywody prelegenta spotkały się z niejednolitym przyjęciem wśród uczestników kongresu. Ujawniło się to w dyskusji bezpośrednio po odczycie. Stanowisko niektórych moralistów niemieckich uważających doświadczenie za główne źródło odnajdywania norm moralnych, a zdolność przekonywania za najważniejsze kryterium ich słuszności, napotyka na krytykę jako nawrót do moralności prawnonaturalnej bez wystarczającego uwzględnienia specyfiki chrześcijańskiej.

Ta różnica w poglądach doszła do głosu również w następnym odczycie, który wygłosił dr Gerhard Lohfink, profesor egzegezy Nowego Testamentu

w Tybindze. Tematem jego wystąpienia był radykalizm etyczny w Ewangelii (*Die Radikalität des Ethischen im Evangelium*)<sup>1</sup>. Punktem wyjścia wykładu było stwierdzenie, że współcześni bibliści z upodobaniem posługują się słowami „radykalny” i „radykalizm”, słów tych jednak używają najczęściej bezrefleksyjnie, bez nadawania im ściśle określonego znaczenia. Mówiąc o radykalizmie uciekają się oni zwykle do przykładów, zamiast próbować określić, co rozumieją pod tym wyrażeniem. I tak radykalnymi są dla nich „rygorystyczne wymagania Kazania na Górze”, „surowe wskazania moralne Jezusa”, radykalnym jest również „bezw warunkowe i bezkompromisowe naśladowanie”. „Surowy”, „skrajny”, „absolutny”, „bezw warunkowy” i „bezkompromisowy” — są to przymiotniki, które pojawiają się w kontekście wyrażenia „radykalizm”. Jednak do tej pory egzegeci nie ustalili, co należy pod tym słowem ściśle rozumieć.

Zdaniem prelegenta, pierwszym, który zainicjował bliższą analizę tego zagadnienia, był moralista prof. Bruno Schüller. Wysunął on twierdzenie, że słowo „radykalny” ma deontologiczne tło i dlatego mogłoby mieć następujące znaczenia: 1. kateryczne, to znaczy bezw warunkowe, konieczne żądanie; 2. wymaganie o szczególnym, etycznym znaczeniu; 3. wymaganie w sensie normy deontologicznej; 4. wymaganie, którego spełnienie niesie ze sobą szczególną miarę osobistej ofiary i wyrzeczenia; 5. wymaganie doskonałej miłości, do której zdolny jest tylko człowiek umocniony przez wiarę i chrzest. Schüller jednak nie opowiadał się za taką interpretacją tego terminu, najwyżej — jego zdaniem — można brać pod uwagę znaczenie pierwsze i piąte. Ale i tutaj miał swoje zastrzeżenia. Gdyby „radykalny” miało znaczyć to samo, co „kateryczny”, byłoby tautologią, ponieważ począwszy od Kanta wielu etyków zgodnych jest co do tego, że moralne żądania są zawsze konieczne, kateryczne i absolutne. Dla miłości zaś podniesionej przez łaskę nie istnieją inne normy postępowania niż dla miłości naturalnej. Dlatego też, według Schüllera, trzeba przyznać, że na obecnym poziomie uprawiania teologii nie możemy w pełni wyjaśnić wypowiedzi Jezusa dotyczących jego radykalnych wymagań moralnych.

Prof. Lohfink sprzeciwił się takiemu podejściu do zagadnienia. Uważa on, że egzegeci używają wprawdzie słowa „radykalny” i „radykalizm” bez pogłębionej krytyki, czynią to jednak zawsze w określonym kontekście i istnieje pewna stałość w posługiwaniu się nimi. Przykładem tego jest R. Bultmann, który uważał, że żądania Jezusa są o tyle radykalne, o ile domagają się one radykalnego posłuszeństwa. Zachodzi zaś ono wtedy, „gdy w przeciwieństwie do posłuszeństwa częściowego lub legalistycznego, obejmuje człowieka we wszystkich wymiarach jego egzystencji”. Żądania Chrystusa są zatem radykalne w tym sensie, że w sposób pełny i całościowy angażują człowieka.

Za takie radykalne żądanie może więc być uważane wezwanie Jezusa: „Bądźcie doskonali, jak Ojciec wasz niebieski doskonały jest” (Mt 5,48). W słowach tych zawarte jest żądanie wobec uczniów i naśladowców Chrystusa, „aby całkowicie, niepodzielnie i wyłącznie skierowali się ku Bogu, tak jak Bóg oddał się bez reszty ludziom w swoim Synu”. Radykalizm oznacza w tym

<sup>1</sup> Trzeba wziąć tu pod uwagę trudność, jaka pojawia się w tłumaczeniu wyrażenia *Radikalität* i *Radikalismus* na język polski. Wyrażenia te różnią się zasadniczo. Pierwszy oznacza postępowanie zgodne z własnym przekonaniem, wysiłek o autentyczność i moralną wiarygodność. Drugi natomiast zawiera w sobie pewną jednostronność, zahacza o fanatyzm, nieuwzględnianie innych stanowisk. Wyrażenia te należałoby chyba przetłumaczyć przez „radykalność” i „radykalizm”. Ponieważ jednak termin „radykalność” nie przyjął się w języku polskim, dlatego trzeba posługiwać się w obu przypadkach jako odpowiednikiem słowem „radykalizm”. Stąd mówi się o radykalizmie ewangelicznym zamiast o ewangelicznej radykalności.



tekście całościowe wypełnienie prawa w postaci naśladowania, które wymagane jest od całego Ludu Bożego. Za takim rozumieniem radykalizmu przemawiają również inne miejsca Pisma Świętego jak np. Mt 5,45; 19,16—30.

Reasumując, prof. Lohfink stwierdził, że uzasadnione jest zatem mówienie o radykalizmie Ewangelii i stąd wynikają określone konsekwencje. Jeżeli bowiem wymagania Jezusa są radykalne, to tym samym wzywają do całościowego oddania się Bogu w naśladowaniu i nie może być mowy o kompromisie. Z całościowej ofiary nie wolno nigdy uczynić tylko częściowego daru. Tymczasem kompromis może być rozumiany jako częściowa tylko odpowiedź na wezwanie Boga, co musi rodzić zastrzeżenia.

Słowo „kompromis” zostało, zdaniem prelegenta, przeniesione do teologii z terenu prawa. W nowoczesnym społeczeństwie istnieją różne grupy i postawy. Z takich grup może powstać zdolne do funkcjonowania państwo tylko wtedy, gdy każda z grup odstąpi nieco ze swojego stanowiska i zrezygnuje z części własnych żądań. Kompromis w tej sytuacji jest konieczny. Biblijny obraz społeczeństwa jest jednak inny i sprzeczności we wspólnocie chrześcijańskiej powinny być przewyżczone inaczej. Skoncentrowanie się na sprawach Boga i troska o realizację Jego woli winny prowadzić do tego, by „zapomnieć” o części własnych interesów i uczynić sprawę innych ludzi własnymi. Kompromis oparty na zasadzie *do ut des* nie jest rozwiązaniem w pełni chrześcijańskim. Dlatego słusznie powstaje pytanie, czy słowo „kompromis” jest słowem odpowiednim dla etyki chrześcijańskiej. Dyscyplina ta powinna zajmować się specyficznym etosem Ludu Bożego, kompromis natomiast odwołuje się do etyki naturalnej.

Proces kształtowania jedności w Kościele (*Konsensbildung in der kirchlichen Gemeinschaft*), to temat referatu prof. dr. Wilhelma Breuninga, dogmatyka z Bonn. Wyszedł on od stwierdzenia, że we współczesnym Kościele istnieje swojego rodzaju napięcie pomiędzy biskupami i teologami moralistami. Napięcie to, jego zdaniem, ma charakter ogólnokościelny, najwyraźniej jednak widoczne jest ono w RFN. Podobne jest ono do tych dyskusji, które kiedyś toczyły się między Urzędem Nauczycielskim a biblistami lub Urzędem Nauczycielskim a teologią jako nauką. Nie można jednak przeoczyć, że chodzi tu również o zmaganie się badań poszczególnych szkół teologicznych, w którym tendencje nowsze trudniej zdobywają sobie zaufanie hierarchii nie tyle z braku argumentów, ale z tej racji, że dotychczasowy typ myślenia bardziej odpowiada przedstawicielom Urzędu Nauczycielskiego. Wreszcie elementem wnoszącym napięcie do Kościoła jest sama Ewangelia, która zmusza do wykładania jej w sposób dopasowany do każdej epoki, a to zawsze napotyka na trudności. Mimo tych jednak można mówić o pewnej jedności w Kościele. Istnieje bowiem zasadnicza zgoda co do tego, że pewne sprawy są niepodważalne; istnieje też świadomość, że to co zostało nam dane, może czasem budzić naszą wątpliwość, ale to z kolei powinno prowadzić do pełniejszego wyjaśnienia problemu. Miało to już nieraz miejsce w przeszłości. Można nawet, zdaniem Breuninga, zaryzykować twierdzenie, że w Kościele wciąż istnieje wyrażna jedność, która może się nawet niekiedy wydawać zbyt duża w naszym pluralistycznym świecie. Zbyt mocno bowiem przyzwyczailiśmy się uważać, że konflikt jest czymś, co nie powinno mieć miejsca w Kościele, dlatego konflikty niekiedy bywają ukrywane. Jeżeli zaś już stają się jawnymi, bywają często personifikowane, kiedy indziej traktowane są nie jako wyraz rozbieżności w samym zagadnieniu, ale jako złośliwość i głupota osób. Do tej pory nie udało się jeszcze wypracować metody postępowania w wypadku konfliktu, która ułatwiałaby jego rozwiązanie.

Dalej prof. Breuning podjął próbę przedstawienia warunków dla budowania konsensu we współczesnym Kościele. Przede wszystkim zgodność może być budowana tylko w oparciu o wolność, a nie przez przymus, bo tylko wtedy jest ona zgodnością prawdziwą. Wolność w zakresie wiary jest gwarantowana nie tylko przez możliwość jej swobodnego przejścia lub odrzucenia,

ale także przez prawo do osobistego przeżywania i wyrażania wiary. Tolerancja w tym wypadku oznacza przyznanie każdemu prawa do własnej drogi dochodzenia do prawdy. Dalszym warunkiem budowania zgody w Kościele jest, według prof. Breuninga, uwzględnienie strony subiektywnej każdego człowieka. Akt zrozumienia bowiem to nie tylko wniknięcie w stan rzeczy według reguł logiki, ale także udział całej osoby. Stąd podmiotowość jest ważnym faktem procesu porozumienia się. Nie musi ona zawsze być źródłem wątplenia, ale powinna także budzić nadzieję, ponieważ tylko osoby, które jako takie posiadają umiejętność widzenia i oceny rzeczywistości, zdolne są do budowania jedności.

Rozumienie i budowanie jedności w Kościele ułatwia, według dogmatyka z Bonn, eklezjologia wzbogacona w ostatnich latach przez teologię trynitarną i pogłębioną pneumatologię. Jedność Jezusa z Ojcem została zakotwiczona w świecie nie przez kompromis, ale przez krzyż i to wskazuje na sposób kształtowania jedności w Kościele. Jedność prawdziwa nie zaistnieje przez wynegocjowaną, potwierdzoną pewność siebie, ale z radykalnej ofiary Boga, z trynitarno-chrystologicznej formy miłości.

Swoje rozważania na temat budowania konsensu w Kościele zamknął profesor cytatem przemówienia, które obecny papież wygłosił do teologów niemieckich w Altötting podczas swojej duszpasterskiej podróży do RFN. Jan Paweł II powiedział wtedy: „Urząd Nauczycielski i teologia mają różne zadania i dlatego nie powinno się ich utożsamiać. Zarówno jednak Magisterium, jak teologia służą całemu Kościołowi i z tych racji muszą pozostawać w dialogu. Nie wolno zatem zacierać między nimi różnic, nie należy ich jednak także rozdzielać”.

Ostatni odczyt wygłosił znowu moralista, prof. dr Dietmar Mieth z Tybingi. Zajął się on trudnym problemem wzajemnego stosunku pomiędzy chrześcijańskim przekonaniem a kompromisem społecznym (*Christliche Überzeugung und Gesellschaftskompromiss*). Rozróżnił on pomiędzy kompromisem społecznym a kompromisem etycznym. Kompromis społeczny, według niego, jest porozumieniem w celu częściowego urzeczywistnienia nawzajem wykluczających się interesów. Kompromis etyczny natomiast dotyczy norm lub instancji takich jak sumienie, autorytet lub tradycja. Według prelegenta nie może być mowy o kompromisie na płaszczyźnie zasad etycznych. Można natomiast i trzeba dokonywać etycznej oceny kompromisu społecznego.

Kompromis społeczny nie dotyczy norm etycznych, ale tylko ich stosowania, przy czym brane są pod uwagę wyłącznie normy konkretne. Przedmiotem kompromisu może być więc zespół warunków i okoliczności, w których konkretne normy etyczne mają być wprowadzone w życie. Dlatego, w myśl prof. Mietha, można powiedzieć, że chrześcijańskie przekonanie nie stoi w całkowitej, absolutnej opozycji do kompromisu, ale sprzeczność ta ma wyłącznie charakter relatywny. Prelegent widzi zatem możliwość pozytywnej oceny społecznego kompromisu z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, zgadza się jednak z twierdzeniem, że wymaga to dalszych przemyśleń, a przede wszystkim uściślenia pojęć.

Ta ostatnia uwaga jest ważna. Zarówno bowiem prelegenci, jak uczestnicy dyskusji ujmowali kompromis rozmaicie. Brak było również zgodności co do tego, o ile kompromis da się wprowadzić do pojęć etyki chrześcijańskiej. Zjazd ujawnił pewną polaryzację stanowisk wśród moralistów niemieckich, z których część akcentuje rolę doświadczenia w teologii moralnej, podczas gdy inni uważają, że teologia moralna pozostanie wierna sobie tylko wtedy, gdy doceniając kontekst historyczny da pierwszeństwo nieprzemijającym zasadom objawionym. I chyba słuszną rzeczą będzie to omówienie zjazdu moralistów zamknąć znamiennym głosem z dyskusji plenarnej: „Teologia moralna tylko wtedy będzie mogła oddziaływać na współczesne oblicze świata, jeżeli zachowa chrześcijańską identyczność i wyrazi ją w dzisiejszym języku”.

ks. Wojciech Bołoz, CSsR, Augsburg

## III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

## 1. Troska o powołania kapłańskie i zakonne

Dnia 10 maja 1981 r. w homilii Mszy św. otwierającej obrady II Międzynarodowego Kongresu Powołań Jan Paweł II stwierdził: „Sprawa powołań kapłańskich, a także zakonnych, tak męskich jak żeńskich, jest — powiem wprost — podstawową sprawą Kościoła. Jest sprawdzianem jego duchowej żywotności i warunkiem jego misji i rozwoju” (*L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 2, 1981, nr 5, s. 16).

O tym, że problem powołań jest fundamentalnym problemem Kościoła, możemy się przekonać na podstawie lektury czasopism teologicznych, które specjalizują się w tematyce powołaniowej. Do tych periodyków należą: „Vocation”, „Bulletin de Saint-Sulpice”, „Seminarium”, „Prêtres Diocésains”. Przedmiotem niniejszego omówienia będą numery specjalne dwóch czasopism: *Seminarium* 34 (1982) 499—824, *Prêtres Diocésains* 1983, 99—271.

Redakcja „Seminarium” już po raz trzeci na przestrzeni ostatnich lat poświęca cały numer sprawie powołań. Tak więc nr 4 z 1980 r. dotyczył planów działania na rzecz powołań w obrębie diecezji. Natomiast nr 2 z 1981 r. zawierał akta II Międzynarodowego Kongresu Powołań. Dokument końcowy tegoż kongresu wraz z komentarzami jest zamieszczony w numerze 3 i 4 z 1982 r.

Ogłoszenie dokumentu końcowego II Międzynarodowego Kongresu Powołań zakończyło kilkuletnie prace, podejmowane przez wielu kompetentnych ludzi. Z inicjatywy Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego, przy współpracy Kongregacji do Spraw Kościołów Wschodnich, do Spraw Zakonów i Instytutów Świeckich oraz do Spraw Ewangelizacji Narodów, od 1979 r. zbierano ankiety z poszczególnych diecezji całego świata i od wyższych przełożonych zakonów. Potem dopiero odbył się wzmiankowany Kongres Powołań w Rzymie. Szeroki zasięg prac w przygotowaniu dokumentu końcowego tego kongresu jest praktyczną realizacją postulatu soborowego: „Dzieło budzenia powołań winno przekraczać wspaniałomyślnie granice poszczególnych diecezji, narodów, rodzin zakonnych oraz obrządków i, uwzględniając potrzeby Kościoła powszechnego, udzielać pomocy szczególnie tym krajom, w których istnieje bardziej nagła potrzeba robotników do winnicy Pana” (DFK nr 2).

Tekst dokumentu końcowego II Międzynarodowego Kongresu Powołań, opublikowany w czasopiśmie *Seminarium* 34 (1982) 501—551, dotyczy rozwoju duszpasterstwa powołań w Kościołach partykularnych i zawiera doświadczenia z przeszłości oraz wytycza program na przyszłość. Na treść tego dokumentu, oprócz wstępu (zatytułowanego: *Wyzwanie roku 2000*), składają się dwie części. W pierwszej ukazano, że troska o powołania ma mocną i stałą inspirację wiary. Druga zaś wyznacza program dla akcji budzenia powołań w myśl hasła „życie rodzi życie”.

Ze względu na to, że dokument końcowy zawiera skondensowaną treść, wymaga analiz i komentarzy. Zadania tego podjęła się grupa osób obeznanych z zagadnieniem: H. Carrier — sekretarz Papieskiej Rady do Spraw Kultury, I. Castellani — dyrektor Włoskiego Centrum Powołań, E. Ancilli — dziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego „Teresianum”, kard. C. Martini — arcybp Mediolanu, kard. J. M. Lustiger — arcybp Paryża, G. Mani — rektor Seminarium Rzymskiego, E. Spath — dyrektor Ośrodka Informacyjnego Powołań we Fryburgu, R. Cuellar — sekretarz Komisji Powołań CELAM, L. R. Moran — dyrektor Instytutu Powołań w Salamance, C. Ciranni — przełożony generalny ojców rogacionistów i inni. Ich artykuły opublikowane w omawianym czasopiśmie stanowią komentarz do poszczególnych numerów dokumentu końcowego kongresu. Za-

mieszczono też studia o charakterze syntetycznym, w których sprawa powołań została naświetlona w kontekście różnych sytuacji, w jakich chrześcijaństwo się znajduje: w Kościołach wschodnich, Kościołach misyjnych, w regionach zurbanizowanych i zindustrializowanych.

Na specjalne wyróżnienie zasługują artykuły E. Ancillego, I. Castellaniego i kard. J. M. Lustigera. Dotyczą bowiem ważnych problemów z zakresu tematyki powołaniowej: konieczności modlitwy i roli parafii w pielęgnowaniu powołań kościelnych oraz odpowiedzialności pasterza diecezji za ich budzenie i rozwój.

E. Ancilli zatytułował swój komentarz do dokumentu końcowego Kongresu Powołań *Preghiera e vocazioni* (s. 583—597). Objasniając nr 19—24 tegoż dokumentu, autor najpierw stwierdza, że powołanie jest darem Boga. On ma inicjatywę i jest „pierwszym” w każdej historii powołania. On wzywa po imieniu. Powołanie jest dialogiem między Bogiem a człowiekiem. Skoro zaś jest darem, może być wyblągane przez modlitwę. To ona uzdolnia do posłuchu, osądu, akceptacji i realizacji wezwania Bożego. Ponieważ między Bogiem a człowiekiem jedynym pośrednikiem jest Chrystus, wszelkie powołanie ma z Nim konieczny związek. Zdaniem autora modlitwa i całe życie wewnętrzne ma chrystocentryczne i eklezjalne rysy. Stąd wyprowadza wniosek, że zbawienie jednych zależy od modlitwy i umartwienia innych członków Mistycznego Ciała. Stąd też w budzeniu powołań ma swoje znaczenie zasada: najpierw być, potem działać, tzn. posiadać bogate życie wewnętrzne, by można było apostołować i być wezwanym do służby Bożej. Dążenie do doskonałości chrześcijańskiej jest nie tylko źródłem, z którego Kościół czerpie swoje siły duchowe, ale i właściwą drogą owocnego przyjmowania oświeceń Ducha Chrystusowego oraz najpewniejszą obroną i przyczyną ustawicznie odradzającej się mocy pośród trudności zlaicyzowanego świata. Duch Święty jest autorem powołania. On rozdziela dary w społeczności katolickiej, w tym także różne dary powołań. Otwarcie się na Jego działanie dokonuje się na modlitwie. Kierownictwo duchowe, zwłaszcza w sakramencie pokuty, ma względem powołań potrójną funkcję: wzbudzać je, badać i pielęgnować.

Autorem artykułu o parafii jako wspólnotcie, w której rozwijają się powołania, jest I. Castellani (s. 633—645). Podkreśla on, że parafia jako wspólnota wspólnot, jest równocześnie wspólnotą ewangelizującą i służebną. Można ją również określić jako społeczność powołanych, gdyż w niej istnieją powołania służebne (diakoni i kapłani), powołania o charakterze świadectwa (życie konsekrowane — zakony i instytuty świeckie) i powołania ewangelizujące (misjonarze). W ramach parafii obowiązek budzenia powołań spoczywa na rodzicach, katechetach oraz animatorach grup, ruchów i stowarzyszeń. Duszpasterstwo powołaniowe tkwi organicznie w całości duszpasterstwa parafialnego.

Kard. J. M. Lustiger w swoim artykule (s. 612—632), już w tytule, stawia tezę, że pasterz diecezji jest pierwszym odpowiedzialnym za powołania. Na nim bowiem głównie spoczywa obowiązek reprodukcji wspólnoty i przedłużania wdzięczności wobec Boga. Nic dziwnego, że sobór nakazał, iż biskupi „jak najbardziej winni popierać powołania kapłańskie i zakonne otaczając szczególną troską powołania misyjne” (DB nr 15).

Także w drugim z omawianych czasopism (numer specjalny „Prêtres Diocésains” z marca i kwietnia 1983 r., zatytułowany *L'appel au ministère presbytéral*) jednym z autorów jest kard. J. M. Lustiger. Tu powołanie do kapłaństwa umieszcza na fundamencie powołania chrzcielnego, tzn. powołania do świętości.

Natomiast naukami płynącymi z historii Kościoła, gdy chodzi o wezwanie do służby kapłańskiej, zajął się w tym samym numerze specjalnym J. C. Gu y. Autor zatrzymuje uwagę czytelnika na trzech okresach: wiek IV, średniowiecze, doba Soboru Trydenckiego. Tak np. już w czwartym stuleciu prawo

kościelne dokładnie precyzuje wymogi stawiane kandydatom do kapłaństwa. Przypadek św. Ambrożego był zupełnie wyjątkowy. Interesujące, że wtedy ustalony wiek przyjmowania święceń kapłańskich był dość wysoki (według dekretu papieża Syrycjusza wynosił 35 lat). Z tamtej **praktyki można więc** czerpać inspiracje dla duszpasterstwa tzw. spóźnionych powołań.

W publikacji dotyczącej powołania do służby kapłańskiej nie mogło zabraknąć omówienia sprawy powołania do celibatu. Ten właśnie temat opracował X. Thévenot. Jego zdaniem celibat nie jest wartością samą dla siebie. Jest znakiem miłości i źródłem duchowej płodności. Radykalizm prawa celibatu w służbie kapłańskiej jest usprawiedliwiony charakterem, wyjątkowością, jednością tej służby dla Ludu Bożego.

Dwa kolejne artykuły zasługują na wyróżnienie, w sposób bowiem jasny i pogłębiony omawiają teologię powołania kapłańskiego.

W pierwszym z nich Y. Bodin już w tytule stawia pytanie: kto powołuje? To prawda, że Bóg jest powołującym, ale On rzadko czyni to bezpośrednio. Odpowiedź autora na postawione pytanie jest kształtowana w oparciu o deklarację episkopatu francuskiego, wydaną w listopadzie 1971 r. w Lourdes, dokumenty soborowe i wypowiedzi Nowego Testamentu. Y. Bodin wyróżnia trzy wymiary powołania: teologiczny (to Bóg powołuje), ludzki (powołanie wyraża się przez chęć, uzdolnienia i pragnienia osobiste) i eklesjalny (również Kościół powołuje). Powołanie jest więc najpierw łaską Bożą. Konsekwentnie autor, jak to uprzednio wskazywał E. Ancilli, mówi o konieczności modlitwy. Na modlitwie Bóg objawia swe zamiary i także dzięki modlitwie daje łaskę powołania. Powołanie jest także wezwaniem ze strony Kościoła. We wspólnocie kościelnej powołują poszczególne osoby i grupy osób. W każdym wypadku dużą rolę w budzeniu powołań odgrywa świadectwo osób już powołanych. Y. Bodin, tak jak J. M. Lustiger, mocno akcentuje, że pierwszym sługą powołań w diecezji jest biskup. On bowiem jest nosicielem i inicjatorem witalności ewangelicznej i misjonarskiej Kościoła. Obowiązek budzenia powołań ciąży jednak na całej społeczności chrześcijańskiej, która winna spełniać go przede wszystkim przez życie w pełni chrześcijańskie. Mają tu do spełnienia rolę rodzice, nauczyciele i wychowawcy młodzieży, stowarzyszenia katolickie, kapłani.

Autor drugiego artykułu, C. Bouchard, w tytule także stawia pytanie: kogo powoływać? Omawiając kryteria powołania stwierdza, iż warunkiem podstawowym jest swoboda decyzji kandydata. Ma powołanie do kapłaństwa ten, kto posiada prawą intencję i zdolność do służby w kapłaństwie, o której mówi sobór: zdolność duchowa, moralna, intelektualna, odpowiednio zdrowie fizyczne i psychiczne, skłonności odziedziczone (DKF nr 6). Jednym ze znaków rozpoznawczych powołania kapłańskiego jest także chęć życia w celibacie, to znaczy gotowość życia dla innych. Pisał o tym Jan Paweł II w liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1979 r. (nr 8).

W omawianym numerze czasopisma „Prêtres Diocésains” zasługują na uwagę zestawienia liczbowe święceń kapłańskich na przestrzeni ostatnich lat we Francji, na Węgrzech, w Polsce, w Europie i na świecie. Na końcu został też umieszczony dobry zestaw bibliografii dotyczącej powołań kapłańskich i kapłaństwa w ogólności.

W polskiej literaturze zagadnienie powołań nie jest nowością. Przy najmniej od dwudziestu lat (a więc od momentu zarysowania się tendencji spadkowej w polskich seminariach i nowicjatch) ukazuje się szereg publikacji, działają ośrodki powołań, odbywają się sympozja i narady, krystalizuje się współpraca ogólnopolska. W ostatnich latach — w związku ze wzrostem liczby kandydatów do seminariów (uproszczeniem jest twierdzenie, jakoby spowodował to jedynie wybór Polaka na papieża) — jesteśmy skłonni odczuwać ulgę i pewne uspokojenie. Może się to jednak okazać niestałe. Wchodzimy bowiem aktualnie w okres niżu demograficznego na maturach (najmniej liczny rocznik liczy 17 lat) i w związku z tym może się powtórnie obniżyć

liczba kandydatów do seminariów i nowicjatów. I u nas nie można zapominać o tym, że troska o powołania jest „podstawową sprawą Kościoła” i że zawsze aktualne jest polecenie Chrystusa: „Proście Pana żniwa...”

ks. Antoni Młotek, Wrocław

## 2. Teologowie o nauce Jana Pawła II o godności i podstawowych prawach człowieka

Nawet pobieżna obserwacja światowego rynku księgarskiego każe stwierdzić, że teksty nauczania Jana Pawła II ukazują się drukiem w obfitości. Nawet gdy abstrahuje się od wydawanego w oficynie watykańskiej *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, to np. francuskie wydawnictwo Téqui drukuje w osobnych tomikach *in extenso* to wszystko, czego papież uczy podczas swoich pielgrzymek do poszczególnych krajów. Ponadto publikuje w wyborze inne jego przemówienia, homilie, orędzia wypowiedziane, audyencje generalne itp. w serii pt. *L'enseignement de Jean Paul II*. Nie wspominając oczywiście o encyklikach, które ukazały się obok Téqui, w różnych wydawnictwach francuskich, m. in. w *Le Centurion*. Wydawnictwo to, jak informuje tzw. stopka, daje teksty francuskie według edycji Poligloty Watykańskiej. Także w RFN nie brak tekstów nauczania papieskiego, wystarczy wspomnieć choćby wydaną przez Sekretariat Konferencji Biskupów Niemieckich serię *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* oraz wydawnictwo Herder.

Natomiast komentarze i analizy papieskiego nauczania, które jest przecież tak obfite, są raczej nieliczne. Przynajmniej w języku angielskim, francuskim i niemieckim. Częściej natrafić można na artykuły w różnych czasopismach. Nadzwyczaj rzadkie są publikacje książkowe. Toteż te, które się ukazały, zasługują na uwagę tym bardziej, że dotyczą one w znacznej mierze ulubionych tematów Jana Pawła II, a mianowicie godności człowieka i jego podstawowych praw.

Pod patronatem uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim ukazało się już w roku 1980, w dwu wersjach językowych (francuskiej i niemieckiej), dzieło trzech autorów: Otfrieda Höffego, Augustina Machereeta i Carllosa-Josaphata Pinto de Oliveira pt. *Jean Paul II et les droits de l'homme. Une année de pontificat* wraz z dołączonym wyborem tekstów nauki papieża, dotyczących praw człowieka, dokonany przez Charlotte de Habicht, żonę jednego z pierwszych audytorów świeckich Soboru Watykańskiego II, Mieczysława Habichta, Szwajcara polskiego pochodzenia. Wszyscy trzej autorzy skupiają się na podstawowych i niezwykłych prawach, jakich domaga się dla każdego człowieka Jan Paweł II. Nie są jednak w stanie abstrahować od podmiotu tych praw, na który z takim naciskiem papież wskazuje, tzn. od człowieka i jego godności, gdzie są one zakorzenione. Wyeksponowanie ludzkiej godności jako źródła praw człowieka stanowi zresztą o oryginalności papieskiej nauki.

Autorzy są zgodni co do tego, że człowiek i jego godność jest przedmiotem zainteresowań Kościoła od początku jego istnienia. Kościół jednak z rezerwą odnosił się do formułowanych, począwszy od drugiej połowy w. XVIII, podstawowych praw człowieka, mimo że ich korzenie tkwiły w chrześcijaństwie (*Virginian Bill of Rights*, 1776, Deklaracja francuska z czasów rewolucji, 1793). Zawierały one bowiem w sobie elementy antykościelne. Ale już Leon XIII, mimo krytycznego nastawienia do wielu sformułowań tych praw, mówił wyraźnie „o prawach ludzkich”. Odtąd prawa te znajdują wyraźne miejsce w nauczaniu kościelnym, szczególnie w nauczaniu Jana XXIII i Soboru Watykańskiego II.

Jan Paweł II nie tylko kontynuuje dziedzictwo swych poprzedników, ale kładzie szczególny nacisk na wagę podstawowych i niezwykłych praw człowieka. Głosi on je, zauważają autorzy dzieła, „jako jedyny punkt wyjścia

godny człowieka" (*la seule issue digne de l'homme*) i „jako drogę wskazywaną obecnie przez naukę ewangeliczną" (s. 6).

Każdy, kto zabiera się do analizy nauki obecnego papieża w tej dziedzinie, nie może zapominać, przestrzegają autorzy, że nie zawiera ona jakiegś wypracowanej systematycznej teorii filozoficznej, czy koncepcji teologicznej. Dyktowana jest wielorakimi potrzebami i różnorodnymi sytuacjami, w jakich znajduje się współczesny człowiek i chrześcijanin. Dlatego papieska nauka o powszechnych i niezbywalnych prawach człowieka ma przede wszystkim charakter pastoralny. Niemniej zawiera ona ogromne bogactwo treści, zarówno dla refleksji filozoficznej, jak i prawnej, a przede wszystkim teologicznej. Stąd O. Höffe traktuje o niej jako filozof w studium pt. *Le Pape Jean Paul II et les droits de l'homme. Reflexions philosophiques* (s. 13—33). A. Macheret rozważa ją jako specjalista prawa międzynarodowego w rozprawie pt. *Jean Paul II et les droits de l'homme. Appréciation politique et juridique* (s. 34—54). Wreszcie moralista J.-C. Pinto de Oliveira analizuje nauczanie Jana Pawła II dotyczące człowieka i jego podstawowych praw z punktu widzenia teologicznego w artykule *Evangile et les droits de l'homme. Originalité théologique de Jean Paul II* (s. 55—82). Ten ostatni autor dochodzi do wniosku, który pośrednio odkryć można także u poprzednich autorów, że w nauczaniu Jana Pawła II dotyczącym godności człowieka i jego podstawowych praw przejawia się ustawiczna troska o wzniesienie się ponad pozycje jednostronne i ciasny idealizm, jaki najczęściej charakteryzuje systemy polityczne i ekonomiczne. Jeśli bierze się je w kontekście szerszym, a mianowicie, że ma ono być światłem dla sytuacji specyficznych, tzn. być kompletnym, obejmującym zarówno wymiary liberalne, jak i społeczne prawa człowieka. Przy czym Jan Paweł II wskazuje w ich ujęciu na hierarchię wartości.

I choć język nauki obecnego papieża jest „wyraźnie chrześcijański, a jego pozycje chrystologiczne" (s. 80), to przecież jego intencją jest przekonywanie ciasnych ram konfesyjnych. Pragnie on, by nauka jego była przekonywającą dla wszystkich i dotarła do wszystkich.

Na gruncie francuskim kontynuację refleksji nad nauką papieża w omówionym dziele są dwie książki dominikanina, profesora honorowego Uniwersytetu Katolickiego w Buenos Aires i członka stowarzyszonego centrów filozofii prawa Paryż I i Aix-Marseille III, Philippe-J. André-Vincenta *La doctrine sociale de Jean Paul II* (Paris 1983, s. 130) i *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II* (Paris 1983, s. 134). Ta druga książka ukazała się jako t. XXVIII w serii *Bibliothèque de philosophie du droit*. W obydwu pracach autor omawia naukę Jana Pawła II z czterech lat jego pontyfikatu. Do drugiej książki dołączony jest aneks pt. *Actes de Sa Sainteté Jean Paul II*, liczący 50 stron, a zawierający wyjątki z wystąpień papieża.

W obu książkach Vincent, po odmalowaniu tragicznej sytuacji współczesnego człowieka, kreśli wizję człowieka widzianą oczami papieża. Wizji tej poświęca jednak więcej miejsca w drugim dziełku. Tu też podkreśla specyfikę jego integralnej antropologii, która zasadza się na stwierdzeniu: „Prawda o człowieku ukazuje prawdę o Chrystusie, a z kolei prawda o Chrystusie objawia prawdę o bycie ludzkim" (s. 32).

W pracach swoich autor poświęca wiele miejsca ukazaniu w nauczaniu obecnego papieża nowego sensu prawa naturalnego, obiektywności powszechnych praw w przeciwieństwie do *Powszechnej deklaracji praw człowieka* Organizacji Narodów Zjednoczonych, która wychodzi bardziej od praw subiektywnych.

Przechodząc do podstawowych praw człowieka Vincent w *La doctrine sociale de Jean Paul II* podejmuje przede wszystkim problem kultury, pracy oraz struktur społecznych. Pragnie przy tym pokazać, jak — według papieża — te zjawiska życia wzbogacają integralnego człowieka. Chodzi mu o głęboką analizę tego, co mieści się w papieskich tezach, że kultura jest tym,

przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest”; natomiast przez pracę człowiek „urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej staje się człowiekiem”.

W ostatnim rozdziale tej książki autor zwołuje naukę papieża o innych aspektach praw człowieka, którą dokładniej rozwija w dziełku *Le droits de l'homme...* tworząc w zakresie tej problematyki zwartą doktrynę. Kończy zaś ją rozważaniem nad prawem miłości, które leży, jak się wyraża Vincent, u podstaw „dialektyki powszechnych praw człowieka”, uprawianej przez Jana Pawła II.

Również i polska literatura teologiczna doczekała się, podobnej jak poprzednie, syntezy nauki Jana Pawła II w zakresie godności człowieka i jego praw. Jej autorami są księża Jan Kowalski, Dariusz Sikorski i Grzegorz Słezak. Tytuł książki brzmi: *Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej* (Częstochowa 1983, s. 295 + ilustracje). Autorzy w swoich refleksjach oparli się w zasadzie na nauczaniu Jana Pawła II z czterech lat jego pontyfikatu.

Książkę otwiera studium Sikorskiego *Godność człowieka, jej podstawy i uprawienia* (s. 13—106). W bogatym materiale, jakim dysponuje, mimo że bierze pod uwagę jedynie dwa lata pontyfikatu papieża, próbuje on ukazać wizję integralną człowieka jako podstawę jego godności. Podstawy tej wizji, zdaniem autora, tkwią w prawdzie objawionej o stworzeniu człowieka przez Boga i jego odkupieniu przez Chrystusa.

Jan Paweł II wiąże zawsze z godnością człowieka podstawowe jego prawa, ponieważ one to odpowiadają jej istocie, pojmowanej w całej swej integralności, a nie tylko w jednym wymiarze. Toteż drugim problemem podjętym przez Sikorskiego jest ukazanie, jak w oczach papieża podstawowe i niezbywalne prawa człowieka są wyrazem ludzkiej godności. Prawa te jednak są ustawicznie gwałcone, a w konsekwencji raniony jest człowiek w swojej godności. Ojciec Św. z odwagą ukazuje wszystkie czynniki będące źródłem wykroczeń przeciw prawom człowieka. Równocześnie wskazuje on na możliwości zaradzenia tej dramatycznej sytuacji wysuwając postulat prymatu wartości duchowych nad wartościami materialnymi, rozwijając szeroko kwestię zadań Kościoła i państwa wobec człowieka w różnorodnych społeczeństwach.

Syntetyzując myśl Jana Pawła II w tej ważnej problematyce Sikorski uwypukla przede wszystkim nowe idee w nauczaniu papieskim.

Ta sama myśl, tzn. chęć wydobycia z nauki papieża tego co nowe, kieruje refleksją J. Kowalskiego dotyczącą problematyki pracy, sprawiedliwości, miłości i miłosierdzia w studium *Znamiona godności człowieka* (s. 107—177). Doktryna papieska w tych zagadnieniach stanowi konsekwencję pojmowania ludzkiej godności. Na podstawie zebranych licznych wypowiedzi Jana Pawła II, jak i komentarzy teologicznych i z dziedziny nauk społecznych rysuje on antropologię filozoficzną i teologiczną pracy i jej godności. Podkreśla także, że w swej antropologii pracy papież odwołuje się do idei człowieka stworzonego na obraz Boży. Jan Paweł II pragnie przypomnieć, że filozofia osoby ludzkiej wypracowana później w łonie cywilizacji zachodniej wywodzi się ostatecznie z teologii biblijnej.

Autor skupia się przede wszystkim na aspekcie duchowym pracy w ujęciu papieża. Tu można dostrzec wpływ osobistych doświadczeń K. Wojtyły jako robotnika, które w pewnej mierze stanowią punkt wyjścia dla jego myśli teologicznej. Studium Kowalskiego wskazuje także na różnicę, jaka istnieje między marksizmem i papieżem w spojrzeniu na walkę klas. Jan Paweł II widzi ją jako walkę o sprawiedliwość społeczną, wykluczając jednak nienawiść międzyludzką.

Dla papieża *Totus tuus* jest dewizą jego biskupiej i papieskiej służby. Nic więc dziwnego, że problem godności ludzkiej w jego nauczaniu ma odniesienie do Maryi. Problem ten podejmuje krótko G. Słezak *Maryja znakiem godności ludzkiej* (s. 178—189). Streszcza się on w tym, co Jan



Paweł II powiedział w swojej homilii w Saint Denis pod Paryżem: „Pierwszą miarą godności człowieka, pierwszym warunkiem poszanowania nienaruszalnych praw osoby ludzkiej jest cześć dla matki; jest kult macierzyństwa.”

Autorzy książki dołączyli w aneksie pełny zestaw tekstów, na ile to było możliwe, nauki Jana Pawła II dotyczącej teologii kultury. Aneks ten dobrze przysłuży się m.in. tym, którzy zajmą się doktryną papieża w tej dziedzinie.

ks. Jan Kowalski, Kraków-Częstochowa

### 3. Marksistowska etyka w Jugosławii

Postawienie właściwej diagnozy współczesności jest zawsze trudne. Takiego zadania właśnie podjął się Stjepan Sirovec w rozprawie pt. *Ethik und Metaethik im jugoslavischen Marxismus. Analyse und Vergleich mit katholischen Positionen*, Paderborn 1982, s. 420. Usiłuje on naświetlić problematykę etyczną w nowszej filozofii jugosłowiańskiej, zwłaszcza okresu po drugiej wojnie światowej. Ponieważ w Jugosławii w tym dopiero czasie dokonuje się prawdziwy rozwój i pogłębienie myśli filozoficznej i to pod określonym wpływem filozofii marksistowskiej, Sirovec słusznie kładzie akcent nie tylko na marksistowskie rozumienie problematyki etycznej, lecz obejmuje swoją refleksją całą problematykę marksizmu jugosłowiańskiego. Autor uznał za konieczne sporządzić wprawier krótki przegląd historyczny filozofii w poszczególnych prowincjach Jugosławii (Kroacja, Serbia, Słowenia) do roku 1945. Następnie w poszukiwaniu tego, co nazywa jugosłowiańską specyfiką filozofii marksistowskiej, daje przegląd filozofii jugosłowiańskiej, która w pierwszych latach po jugosłowiańskiej rewolucji znajdowała się pod silnym wpływem diamatu i histomatu. Jest to okres, który dziś budzi zainteresowanie tylko dlatego, że w pięćdziesiątych latach zerwano z nim. Zdaniem autora, specyfika jugosłowiańskiego marksizmu w sposób najdalej idący wyraziła się w działalności grupy skupionej wokół czasopisma „Praxis” („Praxis. Filozofski dvomjesečnik”). Powstaniu tej grupy i dziesięcioletnim jej dziejom poświęca odrębny rozdział.

Po tym, stosunkowo obszernym (s. 26—135), historycznym wprowadzeniu, które czytelnikowi umożliwi dopiero zrozumienie właściwego problemu, autor przechodzi do drugiej części swojej pracy zatytułowanej *Jugosłowiański marksizm a etyka*. Jest to zasadnicza część pracy, w której Sirovec umiejętnie i krytycznie naświetla, formułuje, ocenia i wyraża to, co we współczesnej historii najogólniej można określić jako istotę marksistowskiego pojmowania zjawisk etyczno-moralnych, zarówno w ich płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej. Z dobrą znajomością przedmiotu autor przeprowadza spokojną, rzeczową analizę zjawisk, odsłaniając czytelnikowi ich istotne możliwości, problemy i granice. Sirovec trafnie dostrzega, że filozofowie jugosłowiańscy, zwłaszcza ci, którzy zasady marksizmu skłonni są stosować literalnie, stoją przed filozoficzno-praktycznym dylematem. Prowadzi to autora do pytania: Czy marksistowska etyka jest możliwa? Jeśli odpowiedź ma być twierdząca, to powstaje dalsze pytanie: Jaka ma być ta etyka? Jeśli przecząca, to pytanie brzmi: Dlaczego? Wydaje się, że autorowi udało się z dużym wyczerpaniem sprawy uchwycić istniejący dylemat i przedstawić problem w obu kierunkach. Co więcej, ustalił on także nazwiska autorów, którzy w Jugosławii zajmują się problematyką etyczną w szerszym i ścisłym tego słowa znaczeniu. Referowanie poglądów i dowodzenie poszczególnych autorów jest tak umiejętnie, że mamy do czynienia z na wskroś oryginalnym opracowaniem tematu. Zdaniem autora jugosłowiańscy marksiści rozwijają swoją myśl etyczną w dwu kierunkach: jedni mówią nie tylko o możliwości, ale i o konieczności marksistowskiej etyki, drudzy natomiast przeczą takiej możliwości. Równoległe do tych dwu tendencji kilku jugosłowiańskich myślicieli usiłowało wypracować antropologiczne podstawy ewentualnej marksistowskiej etyki.

Próby te Sirovec przedstawia i analizuje na przykładzie takich kategorii, jak praktyka, człowiek, wolność (s. 138—320).

W trzeciej części swojej rozprawy (322—395) autor porównuje marksistowski sposób myślenia i argumentacji oraz ich wyniki z niektórymi wiodącymi pozycjami katolickiej nauki społecznej oraz teologii moralnej, wykazując zgodności i różnice. Czyni to głównie w oparciu o wybranych autorów z obszaru języka niemieckiego.

O ile w części wprowadzającej Sirovec posługiwał się metodą historyczno-chronologiczną, o tyle w drugiej i trzeciej części stosuje metodę systematyczno-analityczną, przedstawiając i oceniając problemy najpierw wewnątrzsystemowo, a dopiero potem, w końcowej fazie swojej rozprawy, konfrontując je z osiągnięciami myśli katolickiej.

Bez żadnej przesady można stwierdzić, że St. Sirovec dostarczył jedyne go jak na razie opracowania, w którym mamy całościowe i dobrze uzasadnione ujęcie problematyki etycznej w Jugosławii. Na każdej niemal stronie widoczna jest akrybia, z jaką autor podszedł do swego zadania. Zrobił to przy tym z wielkim wyczuciem dla problematyki samej. O ile wiadomo, żaden etyk czy filozof, orientacji marksistowskiej czy niemarksistowskiej, nie podjął się dotąd w Jugosławii takiego zadania. Na szczególne podkreślenie zasługuje także fakt, że Sirovec ogłosił swoją rozprawę w jednym z wielkich języków obcych, otwierając w ten sposób drogę znacznie szerszym kręgom zainteresowanych jugosłowiańską problematyką etyczno-filozoficzną. Mało jest opracowań, które by na równi z rozprawą Siroveca wtajemniczały zagranicznego czytelnika w specyfikę jugosłowiańskich zjawisk natury etyczno-moralnej. Pracę zamyka obszerny przegląd bibliograficzny dotyczący współczesnej myśli filozoficzno-etycznej w Jugosławii. Książka, która w lecie 1980 roku na Uniwersytecie Gregoriańskim przyniosła autorowi doktorat, zasługuje na uważną lekturę także w polskich warunkach.

*ks. Alojzy Marcol, Nysa*