

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 42/3, 113-135

---

1972

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 TEOLOGICZNOMORALNY

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. KOMUNIKATY I SPRAWOZDANIA. 1. Jacques Leclercq (1891—1971). — 2. Wina — grzech — zbawienie. Kongres teologów moralistów w Salzburgu. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Raport Papieskiej Komisji Teologicznej dotyczący kapłaństwa ministerialnego. — 2. Współczesne ujęcie teologii moralnej. — 3. Bóg ostatnim celem i szczęściem człowieka. — 4. Teologia pracy według M. D. Chenu.\*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

(*Octogesima adveniens*, AAS 63, 1971, 401—441)

List apostolski *Octogesima adveniens*, noszący datę 14 maja 1971 r. wydany z okazji 80-lecia encykliki społecznej *Rerum Novarum*, jest dokumentem kościelnym wielkiej wagi, z punktu widzenia zarówno doktrynalnego, jak i praktycznego. Powinien stać się przedmiotem studiów teologów-moralistów. W dokumencie tym Paweł VI potwierdza zasadnicze linie dotychczasowej doktryny społeczno-etycznej Kościoła oraz rozwija ją w tych punktach, w których dokonujące się zmiany społeczno-polityczne domagają się nowych naświetleń i rozstrzygnięć.

Papież czuje się upoważniony i zobowiązany do zabrania głosu w kwestii społecznej także dziś: „Kościół bowiem pielgrzymuje wraz z ludzką społecznością i w przebiegu historii uczestniczy w tym samym losie. Choć Kościół zasadniczo zajmuje się głoszeniem miłości Boga i tajemnicy zbawienia ofiarowanego nam w Chrystusie, to jednak światłem Ewangelii oświeca także aktywność ludzką i wspomaga ludzi w urzeczywistnianiu pełnego miłości Bożego planu jak też w zaspokajaniu ich potrzeb” (s. 401—402).

Dokument składa się z IV części oraz z 7 numerów (paragrafów) wstępnych. We wstępie papież dotyka współczesnych problemów społeczno-moralnych i wyjaśnia, w jakim charakterze Kościół zabiera dziś głos w tych sprawach; powołuje się również na poprzednie dokumenty nauczania kościelnego dotyczące tych samych kwestii (s. 404—405).

W I części wskazuje na charakterystyczny dla współczesnej sytuacji problem: chodzi o gwałtowny proces urbanizacji, połączony z przerostem kultury technologicznej i zanikiem tradycyjnych struktur społecznych. W tej sytuacji wzrasta zagrożenie dla wolności i godności ludzkiej (n. 9—10), następuje rozluźnienie a nawet rozkład więzów rodzinnych (n. 11). W tym stanie rzeczy

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan P r y s z m o n t, Warszawa.

chrześcijanie nie mogą zachować się obojętnie, lecz powinni pracować nad uzdrowieniem wadliwych układów społeczno-prawnych, szczególnie mając na uwadze stanowisko kobiety w rodzinie i społeczeństwie (n. 12—13). W tych poczynaniach należy trzymać się zasady podkreślonej na soborze, że mianowicie podstawą wszelkich urzędzeń społecznych jest prymat osoby ludzkiej (n. 14). Jakkolwiek w kwestii popierania sprawiedliwości obserwuje się pewne postępy, to jednak więcej jeszcze pozostaje do zrobienia w tej dziedzinie (n. 15). Dokonują się wciąż nowe akty dyskryminacji różnego rodzaju (n. 16), przeczące zasadzie chrześcijańskiego braterstwa (n. 17), a zwłaszcza niedopuszczalne wkraczanie władzy politycznej w kompetencje sumienia małżonków i rodziców w przedmiocie regulacji poczęć (n. 18). Papież potwierdza potrzebę rozwoju nauk społecznych (n. 19), omawia problemy związane z rozwojem masowej informacji (n. 20) oraz katastrofalne konsekwencje związane z jednostronnym rozwojem cywilizacji materialnej (n. 21).

W II części dokumentu wnika papież w zaznaczające się mocniej dążenia społeczności ludzkiej, mianowicie dążenie do wolności i do uczestnictwa (n. 22). Dorychczasowe próby podejmowane w kierunku urzeczywistnienia tych aspiracji nie przyniosły należytych wyników, głównie z powodu pominięcia zasad Ewangelii (n. 23). Chrześcijanie powinni znajdować się w samym centrum życia społecznego (n. 24). Ich działalność, także polityczna, ma czerpać swoje natchnienie z głębokiego zrozumienia powołania ludzkiego (n. 25). Chrześcijanin w działaniu politycznym nie może jednak łączyć się z tymi prądami i doktrynami, które nie dają się pogodzić z wiarą (n. 26). Chrześcijańska wiara stanowczo przewyższa wszystkie doktryny wymyślone przez człowieka (n. 27).

W dalszym ciągu papież przestrzega przed świeckim dogmatyzmem i nowoczesną idolołatrią (n. 28), przed pozytywizmem i technicyzmem (n. 29), przed płaskim, jednowymiarowym traktowaniem człowieka (n. 30). Następnie analizuje papież niektóre współczesne doktryny pozachrześcijańskie: socjalizm (n. 31), marksizm (n. 32—34), liberalizm (n. 35) i podkreśla ciężący na chrześcijanach obowiązek opierania się na zasadach głoszonych przez nauczycielski urząd Kościoła (n. 36). Z kolei papież poddaje krytyce omówione systemy wykazując ich nieadekwatność w stosunku do antropologicznej treści chrześcijaństwa (n. 37), a dalej konsekwentnie i logicznie wykazuje obecność niebezpiecznych implikacji w współczesnej koncepcji nauki (n. 38), zwłaszcza w dziedzinie wiedzy o człowieku (n. 39), omawia stosunek chrześcijaństwa do nauki (n. 40).

W III części P a w e ł VI zastanawia się, pod jakimi warunkami możliwe jest zaradzenie wyżej zarysowanym trudnościom. Na początku stwierdza potrzebę rozwoju katolickiej nauki społecznej (n. 42), potrzebę nowego, głębszego spojrzenia na współczesną sytuację sprawiedliwości w świecie (n. 43), m. in. na nową postać imperializmu gospodarczego (n. 44), na zagadnienie wolności i wyzwolenia (n. 45), na aspekty etyczne i religijne aktywności gospodarczej i politycznej człowieka (n. 46) i wreszcie na podstawowe założenia etyczne dotyczące politycznej aktywności człowieka (n. 47).

Część IV zajmuje się rolą Kościoła w społecznym życiu ludzkości. Rola ta ogólnie mówiąc, sprowadza się do dwóch funkcji: otwierania oczu na prawdę i głoszenia Ewangelii. Na laikacie ciąży poważne zadanie przemieniania świata (n. 48). Każdy jest obowiązany do działania, zgodnie ze swoim sumieniem, w sposób odpowiadający jego powołaniu (n. 49). Złożoność sytuacji zmusza do posługiwania się różnorodnymi metodami w praktycznym działaniu, co nigdy jednak nie upoważnia do odstępstwa (n. 50). Również dzisiaj wielkie jest znaczenie organizacji katolickich (n. 51).

Papież pisze: „zdajemy sobie sprawę, że nie poruszyliśmy wszystkich zagadnień, które zajmują dziś umysły ludzkie...”. Treść listu nie miała być więc wyczerpującym wykładem odnośnych zagadnień, lecz zestawieniem najpil-

niejszych problemów, służącym jako materiał do dalszych, kompetentnych przemyśleń. Paweł VI zwraca się w pierwszym rzędzie do Papieskiej Rady dla spraw Laikatu i Papieskiej Komisji Naukowej „Justitia et Pax”, wyrażając życzenie, by działalność tych instytucji... pobudzała cały Lud Boży do pełnego uświadomienia sobie posłannictwa, jakie w tych czasach zostało mu powierzone oraz do uprawiania apostołstwa wśród różnych narodów” (s. 440—441).

W najogólniejszym zarysie dokument charakteryzuje się tym, że zasady fundamentalne podaje w sposób jasny i zdecydowany, akcentuje mocno związek doktryny społecznej z Ewangelią, związek ziemskiej aktywności chrześcijanina z powołaniem integralnym, co oznacza z kolei religijny i etyczny charakter działalności społecznej w ogóle. Wiele zagadnień szczegółowych zarysowuje jedynie ogólnikowo, wskazując równocześnie drogi, na których należy poszukiwać poprawnych rozwiązań, owszem, coraz doskonalszych rozwiązań, w miarę potrzeb, jakie pojawiają się w wyniku nieustannych zmian dokonujących się w świecie.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

## II. KOMUNIKATY I SPRAWOZDANIA

### 1. Jacques Leclercq (1891—1971)

Myśliciel, człowiek czynu, profesor, kapłan — Jacques Leclercq, zmarły 16 lipca 1971, był jedną z czołowych postaci współczesnego katolicyzmu belgijskiego: uczonym o zasłużonej renomie światowej oraz duchowym przywódcą kilku pokoleń studiującej młodzieży. Urodził się w Brukseli w 1891 r. w rodzinie wysokich urzędników państwowych. W domu otrzymał wychowanie laickie. Jego kontakty z Kościołem datują się z okresu lat uniwersyteckich. Po swoim nawróceniu studiował teologię i w r. 1917 przyjął święcenia kapłańskie. Był znakomitym wykładowcą o rzadkim darze fascynowania słowem mówionym. Nauczaniu też poświęcił niemal całe swoje życie. Karierę profesorską zaczynał w Instytucie św. Ludwika w Brukseli, gdzie wykładał od 1917 do 1938, po czym przeniósł się na Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Lwańskiego, gdzie pozostał przez 28 lat, to jest do roku 1966. Przeszedłszy na emeryturę nie zaprzestał spełniania misji nauczyciela. Odtąd jednak przebywał w swojej samotni Caillou Blanc, blisko Liège, gdzie miłośnicy wiedzy znajdowali schronienie, dostęp do księgozbioru i cenną radę mistrza i przyjaciela. Niejedni szukali tam ciszy rekolekcyjnej, a w profesorze — kierownika duchowego.

J. Leclercq był teologiem moralistą. W bardzo licznych publikacjach łączył bezwarunkową wierność Kościołowi z otwartością spojrzenia i duchem profetycznym. Rozwój obecny myśli moralnej przewyższa intuicję Leclercqa. W czasie, w którym przypadło mu spełniać swoją misję, był istotnie prorokiem. Celnie wyczuwał kierunki rozwoju teologii moralnej i mężnie dzielił los, jaki życie gotuje zazwyczaj nowatorom, zanim zdoła prawdziwie oddzielić kłóki od pszenicy. Jego czterotomowy podręcznik *Essai de morale catholique* wydany w r. 1953 i dziś już zdezaktualizowany w ujęciach wielu problemów, spotkał się ówczesnie z dość surową oceną ze strony Osservatore Romano, a opublikowana kilka lat wcześniej, w r. 1949, praca przeznaczona dla wykładowców teologii moralnej *L'enseignement de morale chrétienne* została wycofana ze sprzedaży, by powrócić na półki księgarskie dopiero w rok po otwarciu pierwszej sesji soboru. Powszechne uznanie i szacunek, jakim obdarzali autora naukowcy nie stanowiły dlań pociechy wobec dezaprobaty władz Kościoła. Dopiero, kiedy już jako sędziwy profesor został odznaczony przez Pawła VI godnością prałata domowego, choć z zasady nie lubił tytułów kościelnych, przyjął to wyróżnienie z radością, jako akt rehabilitacji i rekompensatę za wyrządzoną mu niesprawiedliwość.

Zmarły znalazł się u początków współczesnej odnowy teologii i chrześcijańskiej filozofii moralnej. Był w tym dziele godnym kontynuatorem myśli dziewiętnastowiecznych teologów, zwłaszcza Sailera i Hirschera. Podczas gdy jednak tamci ześrodkowali uwagę prawie wyłącznie na biblijnym nauczaniu moralnym, Leclercq nadał swojemu wykładowi bardziej wyrazistą podbudowę filozoficzną. Był rzecznikiem moralności otwartej, przeciwstawiając ją tradycyjnym ujęciom podręcznikowym, które określał mianem *morale-barrière*. Dawały one jego zdaniem wykład pozbawiony entuzjazmu, w niezrozumiałej dla współczesnego odbiorcy szacie słownej, poddający skrupulatnej analizie obcą współczesności problematykę. Przyrównywał je do dawnych pałaców, które się zwiedza z podziwem, jednak bez chęci zamieszkania w nich. Prof. Leclercq nie był jednak przybyszem, który wchodząc do pałacu zwiedza go i podziwia, lecz architektem, który starą budowlę przekształca na nowy użytek. I dlatego usłyszał głosy sprzeciwu. Nie dostrzeżono jednak, że dokonując przebudowy, zachowywał fundamenty i podstawowe linie architektoniczne. Jego zamierzenie z dzisiejszego punktu widzenia było proste. Miał doskonałe wycucie ducha czasu. Był świadom nowych pytań, jakie rodzą się w świecie podlegającym ciągłym zmianom. Chciał przeto, w przekonaniu nieprzemijalnej wartości zbawczego orędzia Chrystusa, sięgnąć do źródła Objawienia. Klasyczny wykład moralności chrześcijańskiej nie mógł w jego rozumieniu zadowolić współczesnego człowieka, gdyż skonstruowany został w sytuacji, w której sam fakt wiary nie był kwestionowany. W zmienionych warunkach, w obliczu wzrastającego poczucia wolności osobistej i pragnienia podejmowania przez jednostkę odpowiedzialnych decyzji prof. Leclercq wskazywał na chrześcijaństwo, jako na religię wezwania Bożego i odpowiedzi człowieka, silnie podkreślił dialogalny i personalistyczny charakter etyki chrześcijańskiej, chciał w ten sposób wyjść poza minimalizm wymagań traktatów klasycznych. Kierował refleksją bardziej w kierunku ideału, niż ku niemal wyłącznemu zajmowaniu się wykroczeniami. W tym względzie słynne stało się jego zdanie z *Essai de morale catholique*: „Wiedzieć, co wolno czynić, a czego nie wolno, to wiele. Ale to jeszcze nie wszystko. Można także zapytać, jak należałoby żyć i uświęcać się. Przedstawienie człowiekowi ideału życia należy także do etyki” (t. 1, s. 16; tłum. moje, T. S.).

Zainteresowanie współczesnością nie pozwoliło zmarłemu profesorowi być obojętnym na kwestię społeczną i jej bogatą problematykę. Zajmował się też bezpośrednio socjologią. Owocem tych zainteresowań były jego prace: *Introduction à la sociologie, Du droit naturel à la sociologie, La communauté populaire, La vie du Christ dans son Église*. W tej dziedzinie okazał się bardziej filozofem niż teologiem. Niemniej jednak nie może ująć uwadze fakt, znamieny dla aktualnych poszukiwań teologicznych nad etyką życia społecznego, że wskazywał na implikacje moralne nauki o Mistycznym Ciele Chrystusa. Ówczesny stan wiedzy teologicznej, zwłaszcza eklezjologii, nie pozwalała na szersze rozwinięcie tej idei. Tym bardziej przeto należy podkreślić, że ukazanie jej jest jeszcze jednym dowodem wnikliwości umysłu profesora i jego ducha profetycznego.

Teologia nie była jedynym i nawet głównym przedmiotem prac zmarłego. W latach międzywojennych rzesze studentów przybywały do Uniwersytetu Lovańskiego, by słuchać jego wykładów z prawa naturalnego. Uprzystępniał je później swoim czytelnikom w powszechnie znanym czterotomowym wydaniu pod wspólnym tytułem *Leçons de droit naturel*, które doczekało się kilku wznowień. Tę szczególnie trudną problematykę podejmował sugerując przeniesienie jej z filozofii na teren nauk szczegółowych. Stał się tutaj rzecznikiem dynamicznej wizji człowieka, istoty w stanie ciągłego rozwoju, nie tracącego jednak swej natury ludzkiej. Idee te uprzystępniała polskiemu czytelnikowi doc. dr hab. H. Waśkiewicz w studium *Prawo naturalne według J. Leclercq* (St. Phil. Chr., 1, 1967, 229—253).

Zmarły będąc profesorem, był też wychowawcą młodzieży. Kochał studentów i cieszył się z ich strony szacunkiem i zaufaniem. Bliscy mu byli wszyscy — wierzący i niewierzący. Nieprzyjazny los zatrił mu także tę radość. Prasa określiła profesora teologii moralnej mianem *corrupteur de la jeunesse*. Tymczasem był kapłanem o głębokiej, autentycznej duchowości. W jego życiu charakterystyczna była nostalgia wieczności. Od dawna pragnął śmierci. Żył długo. Chciał by jego śmierć została przyjęta jako zapowiedź nowego życia. Zmarł w momencie, kiedy miejscowy duszpasterz, który odprawiał przy nim Mszę św. powiedział: „idźcie w pokoju Chrystusa”.

Najważniejsze prace filozoficzne i teologiczne. J. Leclercq: *Leçons de droit naturel* t. I—IV, Ed. Wesmael-Charlier, Namur; *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Vrin, Paris; *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Vrin, Paris; *Du droit naturel à la sociologie*, Spes, Paris; *Le chrétien devant l'argent*, Fayard, Paris; *Le chrétien devant la planétarisation du monde*, Fayard, Paris; *Introduction à la sociologie*, Nauwelaerts, Louvain; *Culture et personne*, Casterman, Tournai; *Valeurs chrétiennes*, Casterman, Tournai, *La communauté populaire*, Cerf, Paris; *Vivre chrétiennement notre temps*, Casterman, Tournai; *Le problème de foi dans les milieux intellectuels du XX<sup>e</sup> siècle*, Casterman, Tournai; *Essais de morale catholique*, t. I—IV, Casterman, Tournai; *Dialogue de l'homme et de Dieu*, Casterman, Tournai; *La vie du Christ dans son Eglise*, Cerf, Paris; *Vocation du chrétien*, Aubier, Paris; *L'enseignement de la morale chrétienne*, Vitrail, Paris; *Saisir la vie à pleines mains*, Casterman, Tournai; *Le mariage chrétien*, Casterman, Tournai;

Ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa

## 2. Wina — grzech — zbawienie

### Kongres teologów moralistów w Salzburgu

W dniach 27. IX. — 1. X 1971 obradował w Salzburgu kongres teologów moralistów i etyków społecznych z krajów języka niemieckiego. Zwyczajem poprzednich kongresów zaproszono także niektórych przedstawicieli tych dyscyplin i z innych krajów. W tym roku przyjechali oni z Francji, Irlandii, Włoch, Czechosłowacji, Węgier, Jugosławii oraz z Polski. Goście z Polski stanowili niewielką grupę w osobach: ks. dr H. Juros SDS, (ATK, Warszawa), ks. rektor S. Podgórski CSsR (Tuchów), ks. dr T. Sikorski (ATK, Warszawa) i dr J. Strojnowski (KUL; Lublin). Goście razem z teologami moralistami i etykami z Austrii, NRF i Szwajcarii tworzyli kilkadziesiąt osób liczący zespół fachowców, który wziął na warsztat obrad kongresowych, zagadnienie ujęte w temacie: *Wina — grzech — zbawienie*. Organizacja obrad przedstawiała się w ten sposób, że każdego dnia przed południem wygłoszono trzy dwudziestominutowe referaty, korespondujące ze sobą analizami określonego aspektu głównego problemu. Po południu uczestnicy zebrań plenarnych dzielili się na grupy robocze, skupiające się wokół osoby referenta, w których dyskutowano nad zagadnieniem poruszonym w przedpołudniowym wykładzie. Pokłosie tej polemiki przedstawiono następnie na plenarnej dyskusji, zagajanej i prowadzonej przez przewodniczącego kongresu. Funkcję przewodniczącego pełnili kolejno: prof. R. Egenter (NRF), dr H. Juros (Polska) i prof. Fr. Furger (Szwajcaria).

Główny problem kongresu usiłowano przeanalizować w następujących aspektach: W pierwszym dniu obrad rozważono kwestię doświadczenia winy i grzechu z punktu widzenia psychologii głębi i psychologii społecznej, przy czym szczególnie rozpatrywano elementy społeczne w doświadczeniu winy jednostki i w procesie stawania się winnym społeczeństwa. W drugim dniu

przeprowadzono analizy lingwistyczne celem ustalenia odpowiedzi na pytanie, jak dzisiaj jest rozumiany grzech i jak może być rozumiany w pluralizmie współczesnego języka. Teologia w sensie ścisłym doszła do głosu dopiero w ostatnim dniu obrad. Rozważano wtedy kwestię znaczenia chrześcijańskiego posłannictwa zbawienia od winy i grzechu oraz pytanie, jakie są społeczne aspekty zadośćuczynienia w osobistym przewycięzaniu winy przez nawrócenie.

### Wina w świetle psychologii

Pierwszy referat W. Hutha (Monachium) nosił tytuł *Problem winy w świetle psychiatrii i psychologii głębi*. Prelegent zdawał sobie sprawę, że psychiatrzy dotychczas uchylali się na ogół od wysiłków zmierzających do określenia istoty fenomenu winy z punktu widzenia ich własnej specjalności, przenosząc problem na płaszczyznę filozoficzną. Dziś jednak widzą, że zjawiska nie można opisać i wyjaśnić w świetle jednej tylko specjalności, lecz trzeba to uczynić wszechstronnie z punktu widzenia nauk reprezentowanych na czterech klasycznych wydziałach uniwersyteckich. Różnice w podejściu do tego zjawiska widać choćby między kapłanem w roli terapeuty a psychiatrą. Pierwszy ujmuje winę w kategoriach ontycznych i ponadosobowych, tj. widzi ją w tym że osoba poczuwa się do winy względem osoby (Boga, drugiego człowieka) i że nie jest winą w człowieku, lecz człowiek tkwi w winie. Psychiatra natomiast zajmuje się subiektywną stroną winy. niezależnie od tego, czy ktoś jest obiektywnie winny, czy też pozornie tylko w wyniku chorobliwej np. endogennej depresji. Poczucie winy w tym przypadku może posiadać różne cechy, stanowiące podstawę ich klasyfikacji. Charakterystyka rodzajów poczucia winy znamionuje się tym, że pojawiają się one przy pewnych dyspozycjach wewnętrznych, z biegiem czasu zanikają. by potem ujawnić się w postaci przeżycia czegoś „obcego”.

Szczególnie zainteresowanie ze strony etyków musiały budzić przedstawione wyniki badań psychiatrii porównawczej transkulturowej. Wskazują one bowiem na różnice treściowe między tematyką winy u pacjentów np. niemieckich i japońskich. Wina u pierwszych charakteryzuje się tym, że wyraża własną niedostateczność, a dopiero wtórnie przejawia stosunek do bliźnich. Tymczasem japońscy pacjenci, cierpiący na depresję, doświadczają własną niegodność i niedostateczność w pierwszym rzędzie w tym, że obwiniają siebie wobec społeczeństwa. Niemiecki solipsyzm i bycie-dla-siebie jest czymś obcym dla ich depresyjnego solidaryzmu. Wynika to z odmiennego pojmowania własnej osobowości w stosunku do obiektywnego otoczenia i świata.

Pozostałe wyjaśnienia fenomenu winy przez referenta szły po linii psychoanalizy Freuda, analizy egzystencji Heideggera i Binswängera oraz analizy losu Szondięgo. Były to raczej podręcznikowe informacje ogólnie znane nie tylko specjalistom i znawcom tych teorii.

Drugi referent O. Hürter (Monachium), lekarz, psycholog i teolog zarazem, miał mówić na temat pt. *Doświadczenie winy i grzechu w aspekcie psychologii grupowej*. Faktycznie jednak pozostał na dalekim przedpolu tego tematu, ograniczając się do zagadnienia norm z punktu widzenia psychologii społecznej. Za amerykańskim psychologiem R. F. Secordem i C. W. Bachmannem określił normę jako pewną regularność w zachowaniu grupy, jako zachowanie się spodziewane i podzielane przez członków, które jest miernikiem trafności i ważności spostrzeżeń oraz przystosowalności uczuć i działania. Powstanie norm w grupie wyjaśnił prelegent w oparciu o doświadczenie przeprowadzone przez Sherifa, w którym wykorzystano tzw. efekt autokinetyczny. Wykazał on, że zachowanie się badanej grupy przybiera

charakter konwergencyjny i jest uzależnione od częstotliwości interakcji. Ustalanie się norm społecznych jest funkcją emocjonalną, w pełni nieświadomionych, a więc nie zawsze racjonalnych procesów zespołowych.

Badania również wykazały, że recepcja i introjekcja tworzących się norm jest zależna od atmosfery panującej w grupie. Ich istnienie okazuje się niezbędne w grupie. Spełniają pozytywną rolę i funkcję: z racji stworzenia możliwości porozumienia się w grupie, z uwagi na sterowanie grupą dzięki wprowadzenia w proces grupowy powstałe impulsy i bodźce oraz ze względu na umożliwienie lub ułatwienie wypełnienia zadań grupy i ustalenia jej tożsamości. Negatywna strona funkcji norm polega na możliwości skostnienia dynamiki grupowej.

Co do kwestii zaś stosowania norm prelegent zwrócił uwagę na dialektyczną polaryzację, jaka ma miejsce między stałością i utrzymywaniem norm z jednej strony, a ich rozwojem względnie zmianą z drugiej, tworzącą krąg o dwóch biegunach oddziaływujących na grupę. Wykorzystywanie tego mechanizmu sterowania może prowadzić do niebezpieczeństwa manipulowania poczuciem winy przy stosowaniu norm lub ich głoszeniu.

Poruszona przez prelegenta problematyka została przedstawiona w wielkim skrócie. Ogół jego sformułowań nie wyszedł poza ramy luźnych i ogólnikowych wypowiedzi z zakresu psychologii społecznej.

Następny referent W. Korff (Bonn) wprowadził odmienny od dotychczasowego języka i sposobu myślenia styl rozumowania i wyrażania swych myśli. Empiryczny charakter poznania i konkretny język poprzednich referatów okazał się bardziej komunikatywny dla słuchaczy niż nieobcy im przecież filozoficzny charakter rozważań, wyrażony jednak w trudnym języku Korffa. Jego referat nosił tytuł *Doświadczenie winy i grzechu w przeżyciu winy jednostki i społeczeństwa*. Stopień trudności w odbiorze tego wykładu był tym większy, że autor odwołał się do pewnych założeń przedstawionych przez niego w artykule pt. *Aporie etyki bez winy* (Concilium 7, 1970, 413—421). Wyraził w nim przekonanie, że współczesny kryzys etyki nie jest w żadnym przypadku kryzysem tylko jej materialnych treści, lecz jest wynikiem jej kategoryalnych struktur. Krytycznie zatem należy mówić o zjawisku winy w płaszczyźnie strukturalnej tradycyjnej etyki, którą mówca określił jako „etykę winy”. Operuje się w niej błędnym pojęciem sumienia, które rozbiera człowieka z inwencji twórczej, a stojąc w ścisłym wzajemnym związku z strukturą społeczną hamuje ona wszelki rozwój świata, aby stał się bardziej ludzki. Autor tych wypowiedzi nie ukrywał swych koneksji z poglądami A. Hesnarda. Za nim upatruje psychologiczne centrum doświadczenia winy, według etyki winy, w momencie oskarżenia, jaki się mieści w schemacie interakcji: sędzia — oskarżony, wykonawca wyroku — ofiara. Z tym wiąże się strach i agresja. Tak bowiem rozumiany „świat chory na grzech” nie pozwala człowiekowi na zaakceptowanie siebie i innych połączone z rzeczywistą odpowiedzialnością, pozbawia go zdolności zaoferowania siebie oraz doświadczenia miłości i wspólnotowości. Świat ten jest kierowany etyką, która pod wpływem strachu wyczerpuje się w postawie negatywnej i defensywnej wobec możliwości poniesienia jakichś strat. Etyka więc winy oznacza siatkę sankcji obejmującą całe życie w taki sposób, że powoduje neutralizację wszelkich porywów i frustrację pobudek człowieka. Rodzi się wtedy gotowość przystosowania się, konformizmu i subordynacji, a w konsekwencji prowadzi do zdegenerowania wszelkiej osobistej odpowiedzialności. W tej sytuacji człowiek osaczony sankcjami nie ma innego wyjścia, jak skierować agresywność do siebie, co też wyraża się tzw. „złym sumieniem”.

Korff zastrzega się, że wyznawcy „etyki bez grzechu” dalecy są od naiwnego nihilizmu polegającego na likwidacji zjawiska winy w ogóle, lecz chodzi im o krytykę takiego rozumienia winy, które wydaje się blokować drogę do twórczego, humanitarnego rozwoju rzeczywistości. Chodzi im o etykę, która głosiłaby wolność i autonomiczność sumienia oraz prowadziła do roz-



woju własnych możliwości, jak i do twórczego skierowania ku drugiemu człowiekowi. Autor jednak stawia pytanie, czy w ogóle możliwa jest taka etyka, która godziłaby między sobą wolność i normatywność, żeby człowiek obdarzony moralną autonomią osiągnął taką dojrzałość, która nie wymagałaby już stosowania żadnej represji.

Autor zakłada jednak możliwość zaistnienia, jak i rzeczywistość winy i grzechu na zasadzie przyznania człowiekowi wolności, która uzdalnia go do pójścia za tym, co poznaje rozum lub do sprzeniewierzenia się jemu. Nie jest to wystarczające wyjaśnienie. Nie uwzględnia jeszcze kontekstu warunków, które konkretnie doprowadzają człowieka do korzystania z wolności zgodnie z rozumem lub wbrew rozumowi. Działania wolnego bowiem nie można rozpatrywać tylko w swej samorealizacji, lecz także w polu jego obiektywizacji pod wpływem czynników indywidualnych, społecznych, historycznych itp. Chrześcijaństwo zna ten ambiwalentny związek strukturalny w problemie winy: z jednej strony doświadczenie winy jako czynu źle wyrażonej wolności, z drugiej — doświadczenie wyrosłe z rzeczywistości zawinionej, jaka towarzyszy winie. Etiologię tego związku widzi w nauce o grzechu pierworodnym, która stała się dziś głośno dyskutowanym problemem właśnie dlatego, że współczesnym centralnym problemem etycznym stała się kwestia egzystencjalnego doświadczenia winy i rzeczywistości zawinionej. Interdependencja winy i rzeczywistości zawinionej wiąże się z relacją przyporządkowania jednostki do społeczeństwa. Mówiąc tu o zawinieniu, o stawianiu-się-winnym społeczeństwa nie chodzi o winę zbiorową, lecz o takie rozumienie społeczeństwa, które jednostkę wchłania w całość socjalizacyjną i ostatecznie uznaje każdy jej poszczególny czyn równocześnie za akt wszystkich. Człowiek poznaje wszystkie instytucje społeczne, normy i zwyczaje jako dzieła i wytwory jego rozumu, całą rzeczywistość społeczną nie tylko jako prostą aplikację zaistniałego już porządku. Wówczas doświadcza odpowiedzialność za kształtowanie tych tworów jego rozumu. Tę właśnie odpowiedzialność społeczną zakłada się, gdy mówi się o byciu winnym społeczeństwa.

Ma to miejsce, gdy prawo funkcjonujące w społeczeństwie przyczynia się do błędnych zachowań ludzkich, do cierpień i niesprawiedliwości. Wtedy jednak, w oparciu o koncepcję winy według której każde odchylenie od prawa stanowi o winie, szuka się winnego w jednostce, naprawę zaś widzi się w jej powrocie do postawy posłuszeństwa względem prawa. Tymczasem jest to słuszne tylko przy założeniu, że samo prawo jest „niewinne”, dobre i święte. Posługiwanie się taką koncepcją winy prowadzi do poczucia nieodpowiedzialności. Odmawia się bowiem jednostce-osobie prawa kierowania się własnym rozumem i równocześnie zobowiązuje się ją do zachowania porządku, za który rozum nie potrafi być odpowiedzialny.

Korff opowiada się za takim rozumieniem normy, aby człowiek widział w niej instancję, która go nie oskarża i nie obwinia za możliwe jego „dysfunkcjonalności”. Jako etyczne kryterium ma przyczyniać się do demontowania dyspozycji winy, aby być bardziej człowiekiem i być wolnym do tym większej jeszcze moralnej rozumności. W tym świetle demaskuje się etyka legalistyczna jako etyka niechrześcijańska. Normatywność chrześcijańska jest i powinna być wyrazem prawa Ewangelii, które człowieka w przeinstytucjonalizowanym społeczeństwie uzdalnia do tego, by być człowiekowi nie sędzią lecz sługą w jego stawianiu się człowiekiem.

#### Analiza semantyczna i literacka winy

Drugi dzień obrad był poświęcony problemom językowym i literackim, jakie wiążą się z pojęciem winy i grzechu. Spodziewano się, że analizy semantyczne i literackie mogą rzucić nowe światło w wyjaśnianiu rozważanego fenomenu.

W tej grupie referentów pierwszym mówcą był P. H ü n e r m a n n (Fryburg). Temat jego referatu brzmiał: *Grzech z punktu widzenia Wittgensteina teorii gry językowej*. Wybór Wittgensteina rzecz jasna nie był podyktowany przypuszczeniem, że zajmował się problematyką grzechu, ile raczej zdecydowała o tym jego specyficzna filozofia języka, która zdaniem prelegenta charakteryzuje postawę duchową współczesnego człowieka wobec grzechu. Grzech nie istnieje dla współczesnego człowieka, wydaje się być tylko niezrozumiałym fenomenem, o którym mówi jeszcze poeta, kapłan lub człowiek religijny.

Prelegent omówił najpierw poglądy filozoficzne Wittgensteina, spośród których teoria gry językowej wydawała mu się przydatna do zrozumienia pojęcia grzechu. Rozumienie jakiegoś słowa, według Wittgensteina, jest uwarunkowane jego użyciem zwyczajowym. Poprzez zwyczajowe użycie słowa staje się nie tylko ono zrozumiałe, lecz także rzecz sama oznaczona przez słowo. To samo słowo może występować w różnych grach językowych, tj. w różnych formach życiowych. W określonej formie życiowej zyskuje ono swoje miejsce i znaczenie, tak że trudno mówić o synonimowości, ile raczej o „rodzimym podobieństwie”. Są pewne formy życiowe i gry językowe, które w odniesieniu do określonej sytuacji i wobec swego partnera są z zasady niedostosowane i jako takie trzeba je kwalifikować jako złe. Autorowi referatu wydawało się, że tu byłby dogodny punkt wyjścia dla zrozumienia pojęcia grzechu.

Wszystkie elementy gry językowej względnie formy życiowej stawiają własne wymagania odpowiednio do tego, czym one są. To zaś pokazuje się w grze językowej, która musi być w takim stanie, żeby przyczynić się do ich rozwoju. Istnieje taka otwartość w grze językowej lub formie życiowej, wówczas można mówić o dobrej, przystosowanej grze językowej. Gdy jej nie ma, trzeba mówić o złej grze językowej lub formie życiowej, o dowolnym działaniu czy o arbitralnym ustanowieniu formy życiowej, która ma charakter zawsze osobowy i społeczny. Gry językowe i formy życiowe są bowiem zawsze sposobem bycia ludzi względem siebie, wyrazem tego, jak siebie rozumieją. Językowo zostało to utrwalone w przeszłości i stanowi obecnie formę apriorycznie daną, dokonującą się na nowo przez jednostkę w jej grze językowej.

W tej strukturze wskazania moralne tworzą pewien typ, tj. formę, która obejmuje rodzime podobieństwa wielu gier językowych. Dekalog w świetle teorii gier językowych stanowiłby serię takich typów. Nie wolno go więc rozumieć w sensie prawa. Uwzględniając zaś kontekst i mechanizm gier językowych można powiedzieć, że istnieje chrześcijańska forma życiowa, głoszona i realizowana przez Jezusa, na zasadzie której można wskazać na braki w współżyciu międzyludzkim. Teologicznie kwalifikują się jako grzechy.

Etyk, świadomy swego przedmiotu badań, zdaje sobie sprawę, jak bogato zmagazynowaną kopalnią ogólnoludzkiego doświadczenia moralnego jest literatura. Stanowi ona dla niego ciekawe źródło informacji czy nawet nieodzowną pomoc w analizie faktu moralności. Dlatego nie było zaskoczeniem dla nikogo wystąpienie P. K. K u r z a SJ, członka niemieckiego oddziału PEN-Clubu, który mówił na temat *Zło i wina we współczesnej literaturze*. Wskazał najpierw na ewolucję historyczną problematyki w literaturze. Doświadczenie winy i okkupienia, według świadectw literackich, było centralnym problemem w okresie średniowiecza i Reformacji. W epoce Oświecenia natomiast stało się już tylko zagadnieniem marginalnym. Także w wieku XIX i XX straciło ono swoje wyeksponowane miejsce, jakkolwiek nie odmawiano mu pewnej doniosłości. Miejsce kwestii winy zajęło pytanie o sens życia. Dziś natomiast wiele pisze się w literaturze, a zwłaszcza w publicystyce o winnych zaniedbań, braków w planowaniu i rozwoju itp., jawnie jednak spycha się na dalszy plan zagadnienie personalnej świadomości winy, osobistego poczucia winy, które prawdopodobnie nadal nosi religijne znamię. Poczucie winy uważa się

za sprawę prywatną, które sprowadza się indywidualistycznie do kategorii psychosomatycznych. Współczesna jednak literatura, o ile pozostaje sobą, jest wierna swoim właściwym zadaniom i nie chce iść za modą, w konkretnym wydaniu niektórych pisarzy, podejmuje zagadnienie zła i winy. Jej sposób przedstawienia tej problematyki różni się wyraźnie od wyrażań i sformułowań, jakimi posługuje się teologia moralna.

Pojęcia filozoficzno- czy teologicznomoralne eliminują ze świata napięcia wśród ludzi, izolują i depersonalizują, przesadzają i równocześnie bagatelizują, sztucznie harmonizują przez włączenie Boga i świata w jeden system. Literatura natomiast zajmuje się postaciami realnymi i konkretnymi, doświadczeniem, procesami, złożonością z osób różnych społeczności, miesza fantazję z rzeczywistością, przedstawia zdarzenia w stosunkach międzyludzkich i kolizje norm, odsłania świadomość i język. Na ogół zdaje się być bliższą życiu. Baza jej wypowiedzi, współczynniki i horyzont obserwacji jest inny niż świata myśli. Po prostu „gra językowa” literatury jest różna od „gry językowej” etyki filozoficznej czy teologicznej.

Prelegent ujął przegląd współczesnej literatury pod kątem zapowiedzianego tematu w formie następujących tez: 1) zło i wina jest przedstawiona jako utrata rzeczywistości i rozpad wartości; 2) wina przybiera formę „obojętności”, jako coś nieobecnego, należącego do przeszłości, obecnego w śnie; 3) zło i wina ma swą genezę i tkwi w braku zmiany złych „stosunków” społecznych; 4) tzw. literatura demaskująca i zaangażowana demonstruje anonimowość, kolektywność i ideologię jako zło; 5) zło zdradza się przez język, może być rozpoznane, nazwane i obwieszczane przez język; 6) jak możliwe jest moralne przebudzenie osoby w świecie interesowności i totalnej komercjalizacji?

Kurz w zasadzie ograniczył się do literatury obszaru języka niemieckiego, co jednak nie stanowiło przeszkody w wyciągnięciu interesujących wniosków, z którymi musiałby się liczyć etyk rozważający kwestię winy.

Kolejny temat *Grzech i wina w języku kościelnych dokumentów* był jakby kontynuacją rozważań Hünemanna, jakby zastosowaniem teorii gier językowych do wypowiedzi kościelnych. Autorem referatu na ten temat była Anna Rucktäschel (Monachium). Jej wystąpienie należało do najlepiej opracowanych prelekcji. Zanim ukazała lingwistyczne aspekty pojęcia grzechu przedstawiła słuchaczom współczesną koncepcję języka. Rozumie się go nie tylko jako system znaków funkcjonujących według pewnych prawideł, lecz także jako społecznie uwarunkowana forma postępowania wyznaczona przez czynniki antropologiczne, socjologiczne, historyczne itp. Stanowi on subiektywno-objektywną formę działania, a nie tylko zewnętrzną szatę myśli. Gramatyczne, syntaktyczne i semantyczne formy języka można przedstawić w taki sposób, że tworzą sensowne schematy czy matryce postępowania. Język przedstawia przede wszystkim formę życia, tj. system społecznie utrwalonych reguł, rzutuujących na powstanie schematów społecznie wiążących oczekiwań. Dlatego język jest najpoważniejszym środkiem zakodowania informacji, pobudzania do działania i do jego pokierowania. W języku zaś i przez język, będący społeczną formą działania, jednostka jest społecznie uwikłana.

W referacie przedstawiono także pewne aspekty znaczenia. Pojęcia tworzą uporządkowane wiązki semantycznych cech, które dźwiękowo są transformowanymi wyzwalaczami działań i ich regulatorem, utrwalają określone perspektywy i je przepisują dla określonej grupy. Użycie pojęcia przez kogoś świadczy o przyjęciu pewnej perspektywy, odpowiedniej wizji, wyrażając przez to także życzenie, aby i rozmówca w określonym sensie widział i działał. Są one regułami w znaczeniu wskazań dla określonych działań, których rezultaty są społecznie oczekiwane. Nie stanowią jednak stabilnej jedności, lecz są tworem stale zmieniającym się, konstatywnie reagującym na czynniki społeczne i historyczne. Pojęcie spełnia swoją kognitywno-informatywną funkcję dopiero w momencie posługiwania się nim, odsłania swoje znaczenie do-

piero w kontekście. Różnica między pojęciem a znaczeniem polega na tym, że pojęcie stanowi ogólny i sytuacyjnie niespecyficzny schemat, który wskazuje na jakieś kognitywne postępowanie, znaczenia natomiast trzeba rozważać w kontekście sytuacyjnym jako informatywnie i społecznie donoszące zastosowanie tego schematu. Dzięki kontekstowi dokonuje się wybór znaczenia sądu rozmówcy spośród semantycznych możliwości danego pojęcia. Ujednoznacznienie słowa dokonuje się w kontekście, otrzymuje ono swoją specyfikację w semantycznej sytuacji, w językowym otoczeniu. Język więc nie operuje ustalonymi wartościami znaczeniowymi, lecz elementy konstytuujące tekst podlegają różnej semantyzacji w zależności od kontekstu. W jednym tekście zatem mogą występować różne płaszczyny znaczeniowe.

Cały aparat teoretyczny zastosowała prelegentka egzemplifikacyjnie do pojęcia winy i grzechu, dla wyznaczenia niektórych tylko wymiarów znaczeniowych. Za przedmiot analiz wybrała fragmenty tekstów liturgicznych i wypowiedzi magisterium Kościoła. Występujące w nich pojęcia winy i grzechu posiadają różne wymiary znaczeniowe, takie jak „zmaza”, „plama”, „nieczystość”, „cielesność”, „naruszenie stosunku”, „odmowa miłości”, „zburzenie porządku” itp. Realizacja tych znaczeniowych wymiarów okazała się różna w tekście. W różnym kontekście odmiennie posługiwano się tymi pojęciami. Okazało się, że możliwa jest różna semantyzacja, która mimo identityczności znaku fonetycznego inauguruje różne też operacje intelektualne. Np. znaczenie grzechu jako zmyły lub cielesności wywołuje wtórną reakcję w systemie porozumienia się z recypientem, sugeruje się mu uczuciową tożsamość, która pozwala mu wydać sąd. Znaczenia te apelują do odbiorcy przez uwyrażnienie kierunku zastosowania pojęcia, a przez to także jego specyfikację. Wymiary znaczeniowe tu wydobyte mają charakter negatywny i domagają się komplementarnych pojęć, które tworzyłyby semantyczną opozycję. Pojęcia przebaczenia, łaski, wybawienia stwarzają możliwość zbudowania pozytywnego modelu.

### Teologia grzechu i zbawienia

Trzeci dzień obrad był przewidziany przez organizatorów kongresu jako dzień „teologiczny”, tzn. w którym na pierwszy plan miała wystąpić teologiczna refleksja wyjaśniająca dane, jakie zostały ustalone w poprzednich rozważaniach o charakterze opisowym. Interpretację teologiczną problemu winy zapoczątkował referat, którego temat sformułował autor, B. Stoeckle (Fryburg), w postaci pytania: *Jakie znaczenie posiada chrześcijańskie orędzie zbawienia z winy i grzechu?*

W części wprowadzającej przytoczył prelegent charakterystyczną dla współczesności wypowiedź L. Marcuse'a, że wolny, autonomiczny człowiek nie odczuwa dziś potrzeby wybawienia przez Boga. Sformułowania typu „Jezus jest jedyną drogą zbawienia” jest dla współczesnego człowieka sloganem nie wzbudzającym żadnego oddźwięku. Tradycyjna soterologia teologiczna nie wzbudza już większego zainteresowania, zdaniem mówcy, z takich m. in. powodów, że jej treść była ujęta jurydycznie i nomistycznie, przy czym momenty nadprzyrodzone zostały przeakcentowane na niekorzyść jej odniesienia do humanu i świeckiego charakteru człowieka. Z tego powodu wymagała ona radykalnego odmitologizowania pod kątem dowartościowania jej antropocentryczności. Dziś już świadomie podkreśla się w niej, że zbawienie jest w równej mierze kwestią zarówno chrześcijańską, jak i ogólnoludzką.

Antropocentryczne znaczenie orędzia zbawienia można wyrazić następująco: Zbawienie oznacza powrót (*Rückkehr*) do człowieka, z historiozbawczej sytuacji wyjściowej do stanu obcowania z Bogiem, przez powołanie (*Rückruf*) ze strony Boga oraz przez restytucję (*Rückerstellung*) integralnego człowieka. Autor tej wypowiedzi wyróżnił trzy znaczenia orędzia zbawienia.

1. Człowiek odczuwa potrzebę odkupienia. Teologia będąca refleksją nad zbawczym posłannictwem powinna apelować do tych momentów egzystencji ludzkiej, które ułatwiłyby zrozumienie sensu objawionego orędzia zbawienia. Należy wskazać w świecie na te sytuacje i zjawiska, które zdradzają w sposób elementarny potrzebę zbawienia. Może tym być ruch utopizmu, fenomen ideologizacji, tendencje do perwersji. Oczywiście teologia powinna powstrzymać się od prób „fideizacji” tych zjawisk. Mogą jednak stanowić punkt odniesienia do teologicznej refleksji nad potrzebą zbawienia człowieka. W tym celu można by wykorzystać Pawłową charakterystykę człowieka nieodkupionego (*nēpios*).

2. Drugie znaczenie można wyrazić następująco: nie człowiek-bóg (tj. ubóstwiający siebie i własne inicjatywy człowiek), lecz jedynie Bóg-Człowiek Jezus Chrystus może zadecydować o zmianie losu człowieka nieodkupionego. Znaczenie to wychodzi z założenia, że człowiek nie tylko wyraża potrzebę zbawienia, lecz o wiele bardziej jest zdolny do przyjęcia zbawienia, może być wybawiony, jakkolwiek równocześnie przyjmuje się, że człowiek nie posiada możliwości samozbawienia siebie.

3. Kolejne znaczenie zbawczego posłannictwa streszcza się w twierdzeniu, że człowiek, który uwierzył w orędzie zbawienia i radykalnie zaufał Chrystusowi, jest już odkupiony, wyrwany ze stanu bycia *nēpios* i wywyższony do godności *hiōs*. Nadal jednak musi bronić swoje nowe samookreślenie. Być zbawionym znaczy radykalne rozpoczęcie od nowa, bycie w Chrystusie, życie w Duchu w płaszczyźnie osobowej, tzn. być wolną osobą istniejącą w dialogu miłości między „ty” syna a „Ty” Boga Ojca oraz „ty” bliźniego. Etyczna doniosłość tego stanu bycia zbawionym polega na zrozumieniu, że zbawienie jest darem otrzymanym łącznie z ryzykiem możliwości jego utracenia. Zbawiony zatem winien porzucić wszelką próbę legalizmu sprowadzającego wiarę chrześcijańską do religii prawa. Teologia moralna musi być etyką prawdziwie teologiczną, która będzie demaskowała każdą etykę prawa jako etykę niewolnictwa. Równocześnie powinna ona ukazać różnorodność antyhumanistycznych struktur przemocy wobec osoby ludzkiej przez krytyczne rozprawienie się z zamaskowanymi formami współczesnego zniewolenia człowieka.

Następny referat pt. *Osobiste przeżycie winy — żal — metanoia* wygłosił B. Fraling (Paderborn). Jego wypowiedzi brzmiały bardzo tradycyjnie i w zasadzie nie wychodziły poza ramy ogólnie znanych sformułowań. Zamierzeniem jego rozważań było opisać genezę żalu na płaszczyźnie antropologicznego doświadczenia, by z kolei opis poddać teologicznej interpretacji. Żal i skrucha w świetle jego wyjaśnień stanowi emocjonalną reakcję człowieka na winę, wywołaną przede wszystkim następstwami tejże winy w stosunku do innych. Stąd powstanie żalu jest możliwe dzięki spotkaniu osobowemu i konfrontacji z innymi. Z tego powodu też wiąże się on z momentem zawstydzenia. Z punktu widzenia teologicznego można jeszcze do Schelerowskiego opisu żalu dodać, że stanowi on reakcję grzesznika na następstwa swej winy spostrzeżonej w duchu wiary. W tym duchu winą staje się grzechem, a nawrócenie nowym spotkaniem z Bogiem. Wierzący doświadczą, że uchybienie względem drugiego są także wykroczeniami wobec Boga. Stąd wyzwolony ból zwraca się ku Temu, który przyjął winę na siebie. W spotkaniu z Krzyżem widoczne stają się następstwa winy, jak też ich przezwyciężenie. Sytuacje, w których dokonują się wyzwalaające spotkania nie mogą być dziełem samego grzesznika, lecz posiadają charakter łaski i osobowego wezwania skierowanego przez Boga do grzesznika. Ten zaś doświadczając nieodwracalność tego co zawinił, poznaje w Nim tego, który ma moc całkowitego odpuszczenia winy.

Ostatni referent Fr. Böckle (Bonn) mówił na temat *Spolecznopolityczne aspekty zadośćuczynienia*. Zawarty w temacie problem jest implikacją samego pojęcia zadośćuczynienia. Stanowi ono bowiem społeczny wymiar winy, tak że rozumienie tego pojęcia wiąże się z rozumieniem pojęcia społeczeństwa

i jego porządku prawnego. W zależności od tego można mówić o zadośćuczynieniu w sensie wymagania satysfakcji w imię sprawiedliwości karnej względnie w sensie nawrócenia i powrotu, a nie odwetu. Zadośćuczynienie zakłada świadomość winy. Polega więc na dążeniu człowieka do uwolnienia się z doświadczonej winy, z własnej solipsystycznej egzystencji oraz do odbudowania zburzonych stosunków społecznych.

Takie rozumienie zadośćuczynienia potwierdza teologia w oparciu o dane biblijne. Starotestamentowy kontekst każe rozpatrywać to pojęcie w świetle zasady solidaryzmu, która regulowała zarówno stosunki jednostki do narodu i narodu do jednostki, jak też samo przymierze między Bogiem a narodem. Nawrócenie jednostki dokonywało się w ramach nawrócenia całego narodu. Nowy Testament rozciąga ten solidaryzm na całą ludzkość. Chrystus zobowiązywał wszystkich do wzajemnej braterskiej odpowiedzialności. W świetle tej idei przyznawał normom i porządkowi społecznemu wartość. Nauczanie moralne Jezusa uwidacznia to w formie antytez, w jakiej zredagowane jest Kazanie na Górze. Zdania poprzednikowe antytez nie wyrażają żydowskich wymagań moralnych, którym przeciwstawiłyby się imperatywy etyczne Jezusa. Pierwsze bowiem należą do prawa karnego i mają umożliwić współżycie międzyludzkie przez ograniczenie zła, skoro ono nie jest możliwe do usunięcia. Przeciwwstawiając się temu Jezus domaga się radykalnego rozprawienia się ze złem i odcięcia się od niego. Pokazuje na przykładzie konkretnych konfliktów moralnych, że nie mogą być rozwiązywane czysto prawniczo. Praktyka rozwodów nie może być przewyciężona przez kwantytatywne wyważanie „mniej lub więcej”, lecz przez zmianę przekonań, przez kwalitatywną przemianę myślenia i chcenia człowieka. Przez to jednak nie odrzuca konieczności prawniczego uregulowania życia, lecz wskazuje jedynie na inny wymiar i na radykalizm, z jakim każdy człowiek powinien siebie zrozumieć na nowo przed Bogiem i bliźnimi.

Podobną orientację myślową można stwierdzić we współczesnej dyskusji społeczno-politycznej. Podkreśla się w niej, że nowoczesne prawo karne nie może zadowolić się karaniem za to, czego nie powinno być, lecz o wiele bardziej powinno dążyć do tego, żeby nie doszło więcej do tego, czego nie powinno być się zdarzyć. Właściwym celem kary jest resocjalizacja, a nie odstraszanie. Z punktu widzenia chrześcijańskiego rozumienia pokuty i nawrócenia należy zaaprobować takie rozumienie sankcji karnej. Pokuta nie posiada charakteru wyrównawczego, lecz raczej zwraca ku przyszłości, ku temu, aby delikwent mógł włączyć się w społeczność, która wyraża z nim swą solidarność. To samo należy upatrywać w działalności ustawodawczej. Prawo powinno zmierzać do wypracowania dyspozycji, które ułatwią człowiekowi odnalezienia siebie i innych, jak również powinno przyczyniać się do likwidacji dyspozycji winy. Autor zilustrował ten postulat na przykładzie głośnej w NRF dyskusji nad paragrafem 218, przewidującym karę za spędzenie płodu, kwestionując jej celowość bez powzięcia ważniejszych zarządzeń społecznych.

Obszernie tu zaprezentowana zawartość wszystkich referatów uwidacznia, jak wielkie bogactwo materiału przedstawiono do opracowania. Wyżej już zaznaczono, że problematyka referatów z ich różnorodnością twierdzeń była przedmiotem dyskusji w ramach zarówno grup roboczych, jak i na zebraniach plenarnych. Dyskutanci na ogół prosili o obszerniejsze wyjaśnienia niektórych punktów, a zwłaszcza zwracali się z pytaniami do tych referentów, którzy z pozycji innych nauk analizowali główny problem obrad kongresowych. Nie znaczy to jednak, że dyskusja była pozbawiona akcentów polemicznych. Widoczna różnica zdań była wynikiem konfrontacji nie tylko przedstawicieli różnych dyscyplin, lecz także odmiennych szkół myślenia filozoficznego i teologicznego. Z drugiej strony dał się zauważyć pewien wspólny mianownik w sposobie stawiania problemów i ich rozwiązywania. Stanowi on o tym, co nazywamy specyficznym stylem uprawiania teologii moralnej przez ogół teologów zachodnich. Wzbudza on zaciekawienie i z wielu względów uznanie,

ale także rodzi pewien niepokój. Wszak rozważania nad zjawiskiem winy, będącym typowym fenomenem moralności, faktem moralności, pozwalają zrekonstruować samą koncepcję teologii moralnej, jaką reprezentowali autorzy i dyskutanci. Trafny bowiem opis tego faktu, będący właściwym przedmiotem teologii moralnej, zdecydowanie o powodzeniu w określeniu metodologicznie poprawnej koncepcji etyki czy teologii moralnej.

Otóż odnosiło się czasem wrażenie, że wypowiadający się nie zawsze widzieli jasnej różnicy między psychologią moralności a etyką, między przeżyciem winy a winą jako faktem moralnym. Poczucie winy jako akt psychiczny jest przedmiotem psychologii (moralności). Treść natomiast tego przeżycia psychicznego, wina jako fakt moralny stanowi odrębny obszar badań — etyki. Pomieszanie tych przedmiotów musi prowadzić do pomieszania względnie redukcji jednej nauki do drugiej, do zakwestionowania w naszym przypadku autonomii etyki. Współczesna metaetyka piętnuje ten błąd samolikwidacji etyki (także teologicznej), dopatrując się jego genetyzy w scjentyzmie. Czy takiej próby unaukowania etyki czy teologii moralnej, prowadzącej do zgubienia jej tożsamości, nie dało się zauważyć w referowanych wypowiedziach? Podniesienie tej wątpliwości nie oznacza bynajmniej niedostrzeżenia potrzeby podbudowania i rozszerzenia naszej wiedzy etycznej wynikami badań etologicznych, wyjaśnieniami natury psychologicznej czy socjologicznej.

Wydaje się, że z innej także strony groziło teologii moralnej niebezpieczeństwo utraty swego właściwego profilu metodologicznego. Tym razem nie z powodu zagubienia jej etycznego charakteru, ile raczej na skutek ograniczonego pojmowania jej charakteru teologicznego. Ograniczoność ta nie wynikała z faktu, że zaledwie ostatnie trzy referaty, i to jeszcze fragmentarycznie, mówiły o teologii grzechu, zbawienia i zadośćuczynienia. Zakładano, być może, naukę objawioną na ten temat i głównie troszczono się o jego podbudowę myślą ludzką. Ograniczoność, a raczej odmiennosc pojmowania „teologiczności” zaprezentowanej teologii moralnej, polegała na tym, że bezpośrednio odwoływano się do przekazów objawienia nie odwołując się ani razu do magisterium Kościoła. To nie była teologia jako nauka kościelna, dla której bezpośrednio przedmiotem jest tzw. „nauka katolicka”. Czy wymanewrowanie magisterium było świadomie zamierzoną strategią decydującą o odrębności tej teologii? W każdym razie metoda uprawiania i wykładu teologii, jaką na kongresie przedstawiono, jest zdecydowanie genetyczno-progresywna, postulowana przez Vaticanum II, z tym jednak, że została zmodyfikowana tak, iż punktem wyjścia są fakty empiryczne, a nie fakty objawione, wyjaśniane przez magisterium. Teologowie zachodni jednak pragną w ten sposób pełnić funkcję krytyczną i służyć magisterium rzetelnością badań naukowych, nawet wówczas, gdyby wyniki tych badań nie pokrywały się w danej chwili z wypowiedziami magisterium w kwestii ostatecznie jeszcze nie rozstrzygniętej.

Wyrazem tych dążeń do prowadzenia rzetelnych badań teologicznomoralnych był postulat, jaki wysunięto na nadzwyczajnym zebraniu kierowników katedr lub instytutów teologii moralnej, aby skoordynować prace badawcze między poszczególnymi ośrodkami akademickimi. W tym celu wysunięto propozycję, aby wszyscy ujawnili tematykę tych zagadnień, które aktualnie są opracowywane lub ich opracowanie jest zaplanowane na przyszłość względnie powinny być opracowane. Postulowano, aby śladem Societas Ethica stworzyć centralny ośrodek koordynacyjny, którego zadaniem byłoby wyeliminowanie możliwości dublowania prac, sygnalizowanie potrzeby opracowania określonych tematów i wskazywanie na białe plamy zwłaszcza w historii teologii moralnej. Na to spotkanie zaproszono także niżej podpisanego, wobec którego wyrażono gotowość rozszerzenia tej współpracy z teologami polskimi. Oczywiście strona zapraszająca zakładała, że taka koordynacja studiów musiałaby dokonać się najpierw między samymi teologami polskimi.

Powyższe zaproszenie było jednym z licznych gestów życzliwości i serdeczności, z jakimi spotkali się Polacy zarówno ze strony organizatorów kon-

gresu z prof. S. Rehrl'em na czele, jak i ze strony wszystkich uczestników. Tej atmosferze przyjaźni towarzyszyła znakomita organizacja obrad, jakby wbrew powiedzeniu, że Bawarczycy (bo oni przeważali w Komitecie organizacyjnym!) stanowią udaną kombinację austriackiej... punktualności i pruskiej... *Gemütlichkeit*. Następnym kongres odbędzie się w Strasburgu w roku 1973.

Ks. Helmut Juros SDS, Warszawa

### III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

#### 1. Raport Papieskiej Komisji Teologicznej dotyczący kapłaństwa ministerialnego

W połowie 1971 r. ukazał się drukiem w wydawnictwie Le Cerf 130-stronicowy raport Papieskiej Komisji Teologicznej pt. *Le ministère sacerdotale*. Jest to wynik pracy specjalnej podkomisji. Komisja przedyskutowała przedstawione jej przez podkomisję materiały na swej sesji plenarnej. To co zostało opublikowane zostało zaaprobowane przez komisję jako „dokument pracy” do przekazania Synodowi Biskupów. Skorzystał z niego w obfitej mierze sekretariat synodu przy opracowywaniu schematu na sesję tegoż synodu w r. 1971. Do raportu Komisji Teologicznej w zakresie kapłaństwa ministerialnego odwoływali się także często poszczególni ojcowie synodalni.

Komisja aprobowała treść omawianego raportu w sensie ogólnym. Nie angażuje zatem swego autorytetu we wszystkich twierdzeniach czy szczegółowych elementach raportu. Związała go natomiast ściśle z pewnymi twierdzeniami, które zostały opublikowane na końcu omawianego tu dokumentu jako *Propositions* zawierające sześć punktów. Tezy te były przyjęte przez komisję w wyniku głosowania i przekazane Stolicy Apostolskiej jako konkluzja obrad. Warto choć pobieżnie zaprezentować treść tego dokumentu-studium.

Raport zawiera osiem części, które w publikacji książkowej mogą być traktowane jako rozdziały. Całość rozpoczyna rozdział poświęcony charakterystyce sytuacji kapłana w świecie współczesnym. Zostały tu zebrane przejawy kryzysu dotykającego prezbiterat w dobie obecnej jak np. liczne odejścia księży od wykonywania funkcji kapłańskich, spadek ilości powołań, konflikty narastające między biskupami i prezbiterami itp. Te niepokojące przejawy aktualnego stanu prezbiteratu w Kościele zostały skonfrontowane z sytuacją współczesnego świata, a w szczególności z głębokimi zmianami mentalności ludzkiej. Autorzy opracowania próbują szukać źródeł socjologicznych rozpatrywanego zjawiska, określanego jako kryzys tożsamości kapłańskiej. Nie poprzestaje się jednak na rozpatrzeniu źródeł socjologicznych, sięga się tu do źródeł teologicznych. Okazuje się, że wróciły dziś na nowo podstawowe problemy dotyczące istoty kapłaństwa wysunięte przez Reformację XVI w.

Ewolucja społeczno-kulturowa, a w ostatnim czasie ruch ekumeniczny, uczyniły na nowo żywym problem *esse*, istoty kapłaństwa. Odżyło pytanie, czy kapłańska misja Chrystusa trwa wyłącznie w Ludzie Bożym, jak głoszą luteranie, czy też — nie kwestionując kapłaństwa tego ludu — jest ona przekazywana, na mocy święceń i w oparciu o sukcesję apostołską, prezbiterom.

Sprawie eklezjalnych podstaw kapłaństwa poświęcony jest trzeci rozdział pt. *Kościół — w pełni kapłański Lud Boży*. Rozdział następnym sięga do fundamentów chrystologicznych kapłaństwa sakramentalnego. Sprawę rozpatruje się tu naprzód w perspektywie kapłaństwa Starego Testamentu, po to zresztą, aby raczej oderwać od niego korzenie nowego, Chrystusowego kapłaństwa, aby stwierdzić brak wewnętrznej więzi między nimi. Dopiero kapłaństwo Chrystusa, proklamowane wyraźnie w Liście do Hebrajczyków, ale zawarte



*implicite* także i w innych księgach Nowego Testamentu, jest rzeczywistym fundamentem naszego kapłaństwa ministerialnego.

Rozdział V ukazuje związek tego kapłaństwa z apostołskością, z misją Dwunastu. Grupa Dwunastu, uzupełniona powołaniem Pawła, ma określone oblicze kapłańskie, przy czym kapłaństwo Apostołów wiąże strukturę charyzmatyczno-profetyczną Kościoła z jego strukturą instytucjonalno-ministerialną. Rozdział następny poświęcony jest rozpatrzeniu istotnych funkcji kapłaństwa sakramentalnego. Chodzi więc o zagadnienie prezbiteratu jako posługi (służby) eschatologicznej. Tu znajduje swe omówienie między innymi pozycja prezbitera w łonie Ludu Bożego, a więc wewnątrz kapłaństwa wspólnego, jak również stosunek między kapłaństwem biskupów i kapłaństwem prezbiterów.

Przedostatni rozdział ma charakter bardziej egzystencjalny. Ukazuje się w nim współcześnie ważne, choć niekoniecznie istotne, implikacje posługi kapłańskiej. Tu właśnie omawia się krótko sprawę angażowania się księży w działalność czysto ludzką, społeczną, świecką, obszernie zaś — sprawę celibatu. Celibat otrzymał w ramach tych rozważań wysoką rangę oceny, ale nie na płaszczyźnie ściśle sakralnej, lecz na linii posługi apostołskiej. Ostatni wreszcie, tzn. ósmy, rozdział dotyczy duchowości prezbiterów. Wskazuje zarówno na podstawowe zasady w tym przedmiocie, jak i bardziej szczegółowe i praktyczne konsekwencje z nich płynące.

Ujmując ogólnie treść i wartość przedstawionej tu publikacji można stwierdzić, że jest to zaprezentowanie, w sposób syntetyczny i bardzo wzięty, obecnego stanu katolickiej myśli teologicznej, na poziomie dojrzałym, dotyczącej kapłaństwa ministerialnego.

*Ks. Stanisław Olejnik, Warszawa*

## 2. Współczesne ujęcie teologii moralnej

Odnowa teologii moralnej stanowi ostatnio jeden z istotnych elementów oczekiwania Kościoła. Aby odpowiedzieć wymogom nauki „specyficznie chrześcijańskiej” musi w swym centrum umieścić jako podstawowe „nowe prawo Chrystusa” i bardziej odwoływać się do Pisma św. i ojców Kościoła. Nadto powinna poddawać głębszej refleksji wypowiedzi magisterium Kościoła. Naukowy wykład teologii moralnej nie może też pominąć nauk humanistycznych, zwłaszcza etyki filozoficznej, psychologii, socjologii, pedagogiki itp. Pewną próbę nowego spojrzenia na teologię moralną w tym właśnie duchu daje trzeci numer czasopisma „Seminarium”, 1971 r. poświęconego w całości zagadnieniu moralnym. W skład tego numeru wchodzi: przedmowa prefekta Kongregacji dla Wychowania Chrześcijańskiego kardynała Gabriela-Marii Garrone oraz 17 artykułów, które można sprowadzić do sześciu różnych grup stanowiących rozmaite spojrzenia na naukę o moralności chrześcijańskiej.

I. Orientacje soborowe i sytuacja współczesna. Znany z szeregu prac teologicznomoralnych profesor Gregorianum Józef Fuchs SJ opracował w artykule *Wezwanie i nadzieja*, wskazania soborowe odnoszące się do etyki katolickiej. Autor zastanawia się, czy należy mówić o nowym człowieku, czy może o nowej moralności; o statycznej czy dynamicznej interpretacji człowieka; co należy we współczesnym świecie rozumieć przez sposób postępowania rdzennie ludzki; jak wyrazić swą wiarę i miłość przez naśladowanie Chrystusa i odpowiedzieć swemu powołaniu, by stać się fundamentem nadziei dla innych ludzi? Tullio Goffi, profesor Wydziału Teologicznego w Mediolanie omówił w artykule *Współczesna sytuacja teologii moralnej* problem metodologicznych w nauce o moralności; a także chrześcijański strukturalizm etyczny i znaczenie etyki dla teologii.

II. Zagadnienia zasadnicze: problem istnienia chrześcijańskiej nauki o moralności oraz kwestia sumienia i obowiązku. Teologii moralnej zarzuca się obecnie, że nie wszystko, czym się ona zajmuje, stanowi właściwy przedmiot jej badań. Zarzut ten podejmuje profesor Wydziału Teologicznego w Mediolanie G. Battista Guzzetti w artykule *Czy istnieje moralność chrześcijańska*. Podaje krótki zarys historyczny zagadnienia, co na temat moralności mówi Objawienie Boże i magisterium Kościoła, a wreszcie ukazuje elementy specyficzne dla moralności chrześcijańskiej. Moralność głoszona przez Chrystusa pochodzi bezpośrednio od Boga. Kościół cieszący się asystencją Ducha św. czerpie z Pisma św. jako ze źródła podstawowego, lecz innych źródeł nie może pominąć. Kwestię sumienia i obowiązku omówił Anselm Günther OSB, profesor Wydziału Teologicznego w Rzymie w artykule *Sumienie i prawo*. Autor naświetla delikatny i często dyskusyjny problem sumienia. Otwiera ono człowieka na prawdę i Boga. Dzięki sumieniu osoba ludzka obdarzona rozumem i wolą może rozpoznać swe osobiste powołanie i za nim pójść. Autor w duchu soborowym mówi raczej o godności sumienia niż o jego prymacie.

III. Nauka moralna i dogmat. Wchodzące w skład tej grupy prace omawiają stosunek nauki moralnej do Pisma św. i ojców Kościoła oraz moralność w nauczaniu moralistów i Kościoła. Pierwszy w tej grupie artykuł *Stary Testament i nauka moralna chrześcijańska* porusza znaczenie Starego Testamentu, w którym prawo moralne występowało w ścisłej łączności z Dekalogiem. Jego autor, znany z prac z zakresu bibliistyki, szczególnie o natchnieniu Pisma św., Pierre Grelot z Instytutu Katolickiego w Paryżu stwierdza, iż tradycja chrześcijańska nigdy nie widziała podstaw dla czynionego niekiedy obecnie zarzutu o sprzeczności między nauką moralną Starego i Nowego Testamentu. Przeciwnie, zawsze dostrzegała w Starym Testamencie istotny kontekst dla Ewangelii, bez którego krótkie pouczenia moralne Nowego Testamentu mogłyby nie oddawać właściwej treści Chrystusowego posłannictwa.

Artykuł *Moralność i Pismo św.: Nowy Testament* pióra Charlesa Roberta, profesora Wydziału Teologicznego w Strasburgu, zawiera z kolei omówienie znaczenia Nowego Testamentu dla etyki katolickiej. Długoletnie doświadczenie pozwoliło autorowi spojrzeć na zagadnienie więcej od strony praktycznej niż teoretycznej. Przedstawia on niektóre propozycje prób ujęcia teologii moralnej „karmionej nauką Nowego Testamentu” oraz próbę interpretacji jej zasad. Dziekan Wydziału Teologicznego w Louvain, Philippe Delhaye w artykule *Nauka moralna Ojców* wskazuje na wypowiedzi i pouczenia moralne ojców Kościoła, zawarte w ich pismach filozoficznych lub komentarzach do Pisma św. W dzisiejszych badaniach dąży się do odszukania właściwej treści nauki moralnej Ojców, zwłaszcza apostoelskich, gdyż płyną stąd duże korzyści dla odnowy teologii moralnej. Redemptorysta Domenico Capone, rektor Alphonsonianum, w artykule *Nauka moralna moralistów* omawia znaczenie i rolę naukowej działalności myślicieli i mistrzów, którzy wystąpili po okresie działalności ojców Kościoła i mieli wpływ na kształtowanie się nauki moralności. Rozpoczynając od św. Tomasza przechodzi poszczególne okresy aż do II Soboru Watykańskiego włącznie. Ostatnim w tej grupie jest artykuł *Nauka moralna Kościoła*. Profesor Angelicum Dalmazio Mongillo OP omawia w nim obowiązki Kościoła, mającego doprowadzić człowieka do właściwego celu. Nauka moralna Kościoła powinna mieć duży wpływ na kształtowanie się teologii moralnej.

IV. Moralność i życie. John O'Riordan CSsR, profesor Alphonsonianum, omówił w artykule *Nauka moralna i życie: fałszywe antynomie* występujące nieraz przeciwieństwa pomiędzy doktryną moralną a życiem. Dostrzega on konfliktowość sytuacji życiowych chrześcijan stojących między alternatywą wyboru. Istnieje rozbieżność pomiędzy potrzebami ciała a dążeniami ducha, pomiędzy faktycznym postępowaniem a wymogami przykazań,

konflikt pomiędzy moralnością idealną a konkretnymi warunkami ludzkimi. Życie o tyle będzie moralne, o ile realizuje dobro w oparciu o Chrystusa. Profesor uniwersytetu z Fryburga Szwajcarskiego Georges Cottier OP w pracy *Antynomie moralności chrześcijańskiej* rozpatruje trudności jakie wynikają, gdy chce się sprowadzić zagadnienie sumienia do prostych zasad rozumowych. W samej Ewangelii jest wiele przepisów, które stanowią antynomie. Autor dostrzega je w tak podstawowych faktach jak królestwo Boga i królestwo ziemskie. Rozpatruje też problem prawa i łaski.

V. Moralność i prawo kościelne. Prawo należy do istotnych elementów życia Kościoła. Kościół nie może się go wyrzec, gdyż ono jest narzędziem ładu dla niego jak i dla świata. Tą sprawą zajął się Giuseppe Balanza, z Kongregacji dla Wychowania Chrześcijańskiego, w artykule *Rola prawa w życiu Kościoła po II Soborze Watykańskim*. Autor omawia znaczenie prawa w życiu Kościoła w perspektywie eklezjologii posoborowej, a także jego znaczenie w szybko zmieniającym się dzisiejszym świecie. Alvaro del Portillo, konsultor Kongregacji dla Spraw Kleru, rozpatruje w artykule *Nauka moralna i prawo* niejednokrotny konflikt pomiędzy prawem a moralnością. Mówi o porządku moralnym, o prawie wspólnoty ludzkiej w ogóle oraz o prawie kanonicznym, o stosunku porządku moralnego do norm prawnych.

VI. Moralność i nauki humanistyczne. Postęp nauk humanistycznych ma niemałe znaczenie dla zmian zachodzących w teologii moralnej. Zagadnienie to omówione jest w następujących pracach: Paul Chaurchard *Moralność i biologia ludzka*; Aleksander Roldán SJ *Moralność i psychologia*; Fryderyk Arvesu SJ, *Moralność i pedagogika*.

Ks. Anastazy Bławat SAC, Warszawa

### 3. Bóg ostatecznym celem i szczęściem człowieka

Ostateczny cel człowieka i wypływające z osiągnięcia tego celu szczęście są od wieków przedmiotem stałego zainteresowania. Był nawet czas, gdy sądzono, że pouczenie ludzi, co jest tym celem i jak się powinno do niego dążyć, stanowi główne zadanie etyków, uważanych powszechnie za nauczycieli sensownego życia na ziemi.

W tym znaczeniu Wł. Tatarkiewicz pisze, że eudajmonistami, czyli filozofami, którzy zajmowali się najwyższą doskonałością i szczęściem człowieka, „byli bez mała wszyscy greccy etycy”, przy czym „każdy inaczej pojmował tę eudajmonię” (*Historia filozofii*, t. I, Warszawa<sup>6</sup> 1968, 126). Demokryt np. dopatrywał się jej w zadowoleniu, Sokrates — w cnocie, Arystoteles — w działaniu właściwym człowiekowi, a Epikur — w przyjemności (por. *tamże*, 57, 81—82, 126 i 152).

To zajęcie się w głównej mierze szczęściem ludzkim nie było też obce filozofom rzymskim. Np. L. A. Seneca nauczał, że największą troską człowieka winna być cnota, gdyż tylko ona jest zdolna zapewnić mu prawdziwe szczęście (por. *O życiu szczęśliwym*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I, przełóż. L. Jochimowicz, Warszawa 1965, 201 i 217).

Łatwo zatem jest zgodzić się z twierdzeniem, że ostateczny cel człowieka był dla starożytnych duszą filozofii i szczytem jej dociekań oraz najwyższą zasadą naturalnego porządku moralnego. W tym też świetle zrozumiałe staje się zalecenie mądrości starożytnej, by w każdym działaniu mieć na względzie cel (*quidquid agis, prudenter agas, et respice finem*).

Problem celu ostatecznego i dzisiaj nie stracił na aktualności. Wprawdzie marksista H. Janowski zachęcał niedawno, by nie zadawać sobie pytania, po co się żyje na świecie, gdyż w pytaniu tym zakłada się, że człowiek

rzeczywiście został dla jakiegoś celu stworzony, gdy tymczasem żyje on po prostu dlatego, że tak się ułożył proces rozwoju życia na ziemi, że taki był splot przyczyn, warunków i okoliczności, a jedynie rozsądnym w tej sytuacji jest pytanie o to, jak należy żyć, „aby móc uznać swoją egzystencję za przebyłą w sposób sensowny” (*O właściwy wybór moralny*, Warszawa 1960, 92). Wydaje się jednak, że zalecenia tego nie da się uznać za logicznie usprawiedliwione. Skoro bowiem ktoś pyta, jak ma sensownie przeżyć swój pobyt na ziemi, to tym samym musi sobie w końcu postawić pytanie o cel ostateczny, bo tylko w związku z osiągnięciem go lub też rozmięciem się z nim może zdać sobie sprawę z sensowności swojego przeżywanego na ziemi istnienia.

Zresztą sam H. Jankowski nie ustrzegł się postawienia sobie pytania dotyczącego ostatecznego celu człowieka. Sformułował też w tym względzie własną odpowiedź. Zastrzegł się mianowicie stanowczo, że na gruncie wyznawanej przez niego etyki marksistowskiej „wszelkie koncepcje szczęścia pośmiertnego są zdecydowanie odrzucane”, gdyż człowiek ma jedno i tylko jedno życie, ostatecznym zaś celem w tym jednym życiu jest nic innego, jak „maksymalizowanie szczęścia ludzkiego i likwidacja cierpień” (*Jednostka, moralność, socjalizm*, Warszawa 1963, 65; por. także 63). A więc jakiś szczególnie altruizm, polegający na stwarzaniu „warunków społecznych, w których ludzie mogliby się czuć szczęśliwi” (*tamże*, 61).

To „potraktowanie... życia pod kątem nicości pod pustym niebem” byłoby nawet według samego autora „postawą beznadziejną”, gdyby swoistą pociechą nie była tu świadomość braku wszelkiej eschatologii (por. *Szkice z etyki*, Warszawa 1965, 19).

Z artykułu A. Łaszowskiego (*Spór o definicję sensu życia*, Życie i Myśl 11, 1961, nr 9—10, 25—35) wynika, że podobny do H. Jankowskiego pogląd na ostateczny cel człowieka posiada A. Schaff. Celem tym bowiem jest według niego „dążenie do maksimum szczęścia najszerszych mas ludzkich” (s. 30). Zdaniem jednak A. Łaszowskiego wspomniane szczęście mas jest bardzo problematyczne. Za takie też uznaje on różnorodne dobra, w których poszczególne ludzie upatrują swój osobisty cel ostateczny. Swoisty zaś ideał widzi u tych, „co osiągnęli wysoki stopień wewnętrzznego zjednoczenia z Bogiem i dzięki Niemu tak nasycili swą żądzę wszystkiego, że szczęście dostępne nam ułamkowo i fragmentarycznie w porządku doczesnym jest dla nich czymś prawie niegodnym wspomnienia” (s. 35).

O niemożliwości pominięcia Boga jako ostatecznego celu i szczęścia człowieka przekonuje w sposób realny m. in. Albert Camus. Jak bowiem wykazał M. —B. Chavanes OP w artykule *Bonheur sans Dieu? Le témoignage d'Albert Camus* (*La Vie Spirituelle* 107, 1962, 543—560) pisarzowi temu na skutek nieprzyjęcia istnienia Boga świat ukazał się jako bezsensowny i bez żadnej nadziei. Niewiele pomogło mu nawoływanie, by człowiek zwrócił się do świata i tego wszystkiego, co może on dać, oraz i bez żadnych wyrzutów czy więzów korzystał z dostępnego szczęścia. W ostateczności bowiem nie dało mu to wystarczającego zadowolenia, pełni miłości i niczym nie mąconego pokoju, gdyż to wszystko może zapewnić tylko Bóg.

Trzeba zatem za L. Borosem SJ powiedzieć, że życie ludzkie tylko wtedy ma sens, gdy człowiek pograży się w Bogu, gdy wie, że po śmierci stanie się bytem nowym, współistniejącym w miłości z Absolutem (Por. *La vie a-t-elle un sens?*, Concilium 1970, nr 60, 11—20). Zwolennikom zaś poglądu marksistowskiego odrzucającym istnienie Boga wypada za M. Machovecem wyznać, że „marksizm dotychczas nie rozwiązał problemu sensu życia ludzkiego” (*Chrześcijaństwo i marksiści we wspólnym poszukiwaniu sensu życia ludzkiego*, Życie i Myśl 17, 1967, nr 9, 70).

Dostrzeżenie w Bogu celu ostatecznego nie jest rzeczą łatwą. Już bowiem w płaszczyźnie czysto przyrodzonej suponuje ono przyjęcie istnienia Boga i Jego władztwa nad człowiekiem. Ponadto wymaga wzniesienia się na najwyższy stopień mądrości, zapewniającej zrozumienie, że Bóg, chociaż jest dob-

rem przekraczającym zwykle ludzkie pojęcia, stanowi jedynie pełny i nigdy nie utracalny przedmiot najdoskonalszego szczęścia.

Powyższe trudności tłumaczą, dlaczego wśród filozofów było i jest wielu takich, którzy w swoich rozumowaniach na temat ostatecznego sensu życia ludzkiego rozminęli się z Bogiem. Dzieje się tak mimo zetknięcia się z objawieniem Bożym, które poucza, że Bóg jest jedynym ostatecznym celem i szczęściem człowieka. Objawienie to bowiem nie usuwa w pełni ukazanych trudności, lecz jedynie ułatwia ich pokonanie, a w dodatku wcale nie zmusza do korzystania z tego ułatwienia.

Zrozumiałą zatem staje się negatywna postawa ateistów i materialistów w odniesieniu do Boga jako ostatecznego celu i szczęścia człowieka. Godne natomiast stanowczego sprzeciwu wydają się ich sformułowania pod adresem tych, którzy wierzą, że jedynie w Bogu mogą znaleźć ostateczny sens swojej egzystencji i w pełni uszczęśliwiające dobro.

Budzi sprzeciw twierdzenie H. Jankowskiego, że, gdy się przyjmuje obiektywny sens ludzkiej egzystencji, dokonuje się opartej na złudzeniu mistyfikacji (Por. *O właściwy wybór moralny*, dz. cyt., 90). Za takie też należy uznać inne jego twierdzenie, w myśl którego w etyce religijnej „wymagowane szczęście wieczne przeciwstawione jest skromnym, lecz realnym możliwościom szczęścia bądź tylko minimalizacji cierpień ziemskich”. Stąd np. monopolem etyki marksistowskiej jest według H. Jankowskiego zwalczanie poniżenia człowieka, nędzy, wyścigu zbrojeń i zagrożenia atomowego (Por. *tamże*, 46 i 92—93; *Szkice z etyki*, dz. cyt., 70).

Jest to fałszywy obraz chrześcijaństwa. Korektę takiego poglądu przeprowadza B. J. Gawęcki w artykule pt. *Sens życia* (*Życie i Myśl* 11, 1961, nr 7—8, 5—20). Również bowiem z chrześcijańskiego punktu widzenia człowiek ma dokładać „starań, by jego życie było całością zwartą, uporządkowaną i by służyło nie wyłącznie osobistemu szczęściu, lecz również dobru ogółu” (*tamże*, 18). Nastawienie takie jednak wcale nie przeszkadza uznawać życia doczesnego za „wstęp do życia wiecznego, wobec czego myśl o nieosiągalności pełnego szczęścia na Ziemi przestaje być przygnębiająca” (*tamże*, 20).

Podobnie jak H. Jankowski niewłaściwemu rozumieniu szczęścia wieczności dał wyraz A. Kasia, który z przekąsem zauważył, że chrześcijaństwo zapewnia wiekuiącą rentę w niebiesiach (Por. *Stoicka idea wolności*, *Zeszyty Argumentów* 1965, nr 4, 92).

Nie można się też zgodzić z wywodami J. Kellera, w myśl których uzasadnienie istnienia obiektywnego celu ostatecznego jest w ogóle niemożliwe (Por. *Cel a wartość moralna czynu*, *Studia Filozoficzne* 1959, nr 2, 157). Tymczasem wydaje się, że uzasadnienie to posiada wszystkie cechy poprawnego rozumowania. Przyjęcie zaś w jego wyniku Boga jako ostatecznego celu człowieka wcale nie świadczy o jakimś „urwaniu się wątku myślowego” czy braku logicznej konsekwencji, lecz jest jedynie doprowadzeniem rozumowania do końca (Por. T. Ślipko SJ, *Obiektywizm celu w etyce chrześcijańskiej*, *Homo Dei* 30, 1961, 318). Stąd to raczej J. Kellerowi należałoby zarzucić „ucieczkę przed ostatecznymi konsekwencjami logiki w mgławicę niedomówień, byle tylko uniknąć spotkania się z rzeczywistością wyższą od człowieka i nakładającą mu swoje prawa” (*tamże*, 322).

O opacnym przedstawieniu poglądu chrześcijańskiego przez T. Kotarbińskiego świadczą następujące jego słowa: „przypuśćmy na początek, że idzie o to, jaki jest cel życia. Tak mogą stawić pytanie np. ci, którzy się orientują wedle wskazań popularnego u nas jeszcze katechizmu. Mowa tam, jakoby Stwórca powołał do istnienia świat i żywe istoty w nim, nadając wszechstworzeniu określone przeznaczenie. Człowiek, zgodnie z tą dyrektywą, winien zdążyć drogą życia godziwego do wiecznej po zgonie szczęśliwości, wypełnionej chwałą Stwórcy i niezmaconym z Nim obcowaniem. To jest celem życia ludzkiego wedle tradycyjnego poglądu na świat. Otóż nie będę próbował rozwijać katechizmowej koncepcji, obcej mim przeświadczeniom” (*Cel*

życia, w: *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970, 175).

Problematykę szczęścia porusza także artykuł *Do Syna list o szczęściu* A. Tatarakiewicza (Tygodnik Powszechny 25, 1971, nr 21, s. 8 i 7). Autorka słusznie dowodzi, że człowiek tylko wtedy może być szczęśliwy, gdy potrafi z jednej strony umiejętnie „konsumować” świat, a z drugiej zachwycać się nim.

Dla chrześcijanina najważniejsze zawsze jest to, co na temat szczęścia nauczał Chrystus. Sprawą tą zajął się A. George SM w artykule *Le bonheur promis par Jésus d'après le Nouveau Testament* (Lumière et Vie 10, 1961, nr 52, 36—58). W myśl pouczeń Chrystusa i Jego Apostołów nasza wieczna szczęśliwość będzie polegała na radosnej wizji Boga w królestwie niebieskim, określanym także jako uczta weselna, wieczny przybytek itp. Szczególnym też przejawem omawianej szczęśliwości będzie zgromadzenie się wszystkich odkupionych wokół Chrystusa jako tego, który ich zbawił i doprowadził do Ojca.

Wypełni się zatem wtedy to, co zapowiadał już Stary Testament. Zbawieni mianowicie będą oglądać chwałę Pana, który będzie im Bogiem, a oni będą Jego ludem. Spełnią się również wszystkie inne obietnice Boże. Zagadnienie to szczegółowo przeanalizował P. Grelot w artykule *La révélation du bonheur dans l'Ancien Testament* (Lumière et Vie 10, 1961, nr 52, 5—35). Tak np. bezpośredniemu przebywaniu zbawionych z Bogiem będzie towarzyszyła jak najpełniejsza radość.

Biblijną nauką o pozaziemskim życiu człowieka zajęli się jeszcze dwaj inni autorzy: A. — M. Dubarle OP spojrział na nie od strony Starego Testamentu w artykule *L'attente d'une immortalité dans l'Ancien Testament et le Judaïsme* (Concilium 1970, nr 60, 33—42), Fr. Mussner zaś — od strony Nowego Testamentu (*L'enseignement de Jésus sur la vie future d'après les Synoptiques*, tamże, 43—50).

Z wielkich teologów, którzy posiadają szczególne znaczenie dla teologii chrześcijańskiej, na wzmiankę zasługują zwłaszcza św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu. Pierwszy z nich osobiście przekonał się, że „niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Bogu” (*Wyznania*, tłum. ks. J. Czuj, Warszawa 1955, s. 1) i stwierdził, że w niebie „radując się posiadaniem... Trójcy będziemy żyć szczęśliwie” (*O Trójcy św.*, ks. VIII, V, 8, przełóż. M. Stokowska, Poznań 1963, 266).

Dla św. Tomasa cel ostateczny stał się ideą naczelną, skupiającą wokół siebie wszystkie zagadnienia moralne. Za pierwszorzędne bowiem zadanie teologii moralnej uznał Akwinata pouczenie człowieka, jak ma on wrócić do Boga, który jest jego ostatecznym i najwyższym dobrem, mogącym mu zapewnić najpełniejszą i nigdy nieutralną szczęśliwość. Artykuł S. Pinckaersa pt. *Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas* (Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 45, 1961, 393—421) ukazuje szczególną rolę celowości w Tomaszowym pojmowaniu moralnego charakteru czynów ludzkich, a ponadto stwierdza, że we wspomnianej celowości pierwszorzędne znaczenie posiada Bóg jako cel ostateczny, bo to jemu właśnie winny być podporządkowane wszelkie cele i intencje człowieka.

Teologią Doktora Anielskiego zajął się także J. Santeler SJ w artykule *Der Endzweck des Menschen nach Thomas von Aquin. Eine kritisch—weiterführende Studie* (Zeitschrift für katholische Theologie 87, 1965, 1—60). Według św. Tomasa jedynie Bóg może być celem ostatecznym i prawda ta posiada zasadnicze znaczenie dla doczesnego życia człowieka. Tak pojęty bowiem cel ostateczny stanowi obowiązującą normę moralną, do której trzeba dostosować całe swoje życie i postępowanie.

Warto jeszcze w tym miejscu wspomnieć o artykule ks. W. Słomki pt. *Szczęśliwość istot rozumnych jako udział w chwale Bożej* (Roczniki Teolo-

giczno-Kanoniczne 9, 1962, z. 3, 29—44), który w oparciu głównie o teksty św. Tomasa zaświetla zagadnienie.

Już w czasie ziemskiego życia można w pewien sposób przeżywać prawdziwe szczęście nadprzyrodzone. Dokonuje się tego poprzez dostępną tu na ziemi kontemplację Boga. Szczegółowsze dane na ten temat podał Lucien-Marie de Saint Joseph OCD w artykule *Les impatients de la vision de Dieu* (*La Vie spirituelle* 107, 1962, 477—499), wyjaśniając m. in., że w tak rozumianej szczęśliwości szczególną rolę odgrywa miłość i dar mądrości, gdyż dzięki nim człowiek wchodzi w bardzo bliski kontakt z Bogiem i równocześnie najlepiej przygotowuje się do pełnego szczęścia w niebie.

Pamięć o przyszłym szczęściu pozaziemskim nie tylko nie odbiera chrześcijanom ochoty do życia ziemskiego, ale sprawia, że nawet ci z nich, „którym przypadł los pełen cierpień i płaczu, mogą być nazwani szczęśliwymi już tu na ziemi, choćby nawet czuli się nieszczęśliwi i ciągle płakali, ponieważ posiadają szczęśliwe perspektywy pośmiertne” (J. Narbutt, *Hedonistyczna etyka i felicytologiczna koncepcja świętości*, *Więź* 13, 1970, nr 1, 61).

O. Jan Wichrowicz OP, Kraków

#### 4. Teologia pracy według M. D. Chenu

W latach po drugiej wojnie światowej w związku z zainicjowaną przez G. Thilsa teologią rzeczywistości ziemskich coraz liczniej pojawiają się odrębne opracowania teologiczne poświęcone zagadnieniom pracy. Stopniowo kształtuje się pojęcie teologii pracy. Za jej inicjatora uchodzi M. D. Chenu OP, jeden z najwybitniejszych teologów współczesnych. Myśl tego teologa francuskiego cieszyła się dużym uznaniem na II Soborze Watykańskim.

Dobrze się stało, że czytelnik polski otrzymał tłumaczenie szeregu publikacji wybitnego dominikanina, który stał się już dziś klasykiem teologii. *Wybór Pism*, (tłum. L. Rutowska, W. Sukiennicka, Z. Włodkowska, Warszawa, PAX, 1971, s. 538) jest zbiorem referatów i rozpraw M. D. Chenu dotyczących: 1. wiary i teologii, 2. ewangelii w historii i dziś, 3. perspektyw soboru. Większość publikacji zawartych w drugiej części zbioru odnosi się do teologii pracy.

W rozprawie pod wymownym tytułem *O teologię pracy* Chenu skarży się, że dotychczas nie ma jeszcze teologii pracy. Jest m. in. teologia wojny, teologia historii, stosunków handlowych, lecz nie ma odrębnych opracowań, które ukazywałyby w świetle wiary wartość pracy ludzkiej. Myśl chrześcijańska, zwłaszcza w XIX wieku, badając zagadnienie pracy nie wychodziła zasadniczo poza rozważanie moralności intencji pracownika. Teologowie uważali, że ta dziedzina rzeczywistości ludzkiej, jako jedynie fizyczne pokonywanie oporu materii, jest sama w sobie czymś obojętnym, a wartość moralną nadaje jej dopiero właściwa intencja, zwłaszcza przez spełnianie obowiązków stanu. Przy tym uważali oni pracę prawie wyłącznie jako karę za grzech. Dotychczasowe więc opracowania teologiczne na temat pracy można by określić jako moralistykę czy nawet mistykę pracy, a nie pełną teologię, której rozwój postuluje Chenu.

Zdaniem autora *Pour une théologie du travail* praca winna być rozważana i określana nie tyle biorąc za punkt wyjścia jej wartość subiektywną czyli dobre czy złe intencje pracownika, lecz na podstawie jej wartości obiektywnej, czyli wyniku do jakiego doprowadza wykonanie dzieła niezależnie od intencji, wzruszeń i innych uczuć pracownika (s. 433). Posługując się terminologią scholastyczną powiemy, że pracę określa najpierw *finis operis*, doskonałość dzieła, a dopiero potem *finis operantis*, doskonałość twórcy. Twórca w swej pracy ma na uwadze przede wszystkim swoje dzieło; on sam znajduje

się na drugim planie. Obiektywna wartość pracy zależy nie od intencji lub moralności pracownika, lecz od ostatecznego rezultatu.

Chenu wyraża pogląd, że jedną z przyczyn dotychczasowego braku teologii pracy było za małe uwzględnianie właściwych podstaw filozoficznych i teologicznych dla rozważania zagadnień pracy. Podstawy takie znaleźć można sięgając do koncepcji człowieka zawartej w Biblii, u greckich ojców Kościoła i św. Tomasa. Według tej koncepcji widoczny jest związek człowieka ze światem materialnym. Człowiek, który jako obraz Boży jest twórcą, pracując doskonalą kosmos. Przy tym, jako istota społeczna, pracuje w społeczności i dla społeczności. Wreszcie przez pracę człowiek sam siebie udoskonala. Przyjęcie więc określonej koncepcji filozoficznej człowieka i pewnych elementów antropologii teologicznej pozwala Chenu wypowiedzieć się na temat kosmicznej, społecznej i personalistycznej wartości pracy.

1. Kosmiczna wartość pracy wyraża się jako kontynuacja dzieła stworzenia i spirytualizacja materii. Praca człowieka bowiem jest współpracą z Bogiem, współtworzeniem z Nim; przyczynia się do udoskonalenia świata (s. 443—449). Jednocześnie człowiek nadaje przyrodzie nową formę, przepaja ją duchem; wciela nieustannie ducha w materię (s. 382).

2. Praca jest nie tylko relacją, która zachodzi między człowiekiem a przyrodą. Tworzy ona zależności międzyludzkie i ma społeczną wartość. Chenu widzi tę wartość w procesie uspołecznienia i solidaryzacji. Proces uspołecznienia to powstawanie powiązań i zależności ludzi, w którym współpraca poszczególnych członków grupy stanowi istotny warunek i zasadę wspólnej działalności (s. 404—421). Na gruncie uspołecznienia praca przyczynia się do wzrostu solidarności ludzi. Pracownik bowiem działa korzystając z uprzedniej czynności kogoś innego, działa z kimś i dla kogoś. Wobec tego pracować to znaczy włączać się w solidarność ludzką.

3. W swej funkcji samodoskonalenia moralnego człowieka praca, jako specyficznie ludzkie działanie, daje sposobność aktualizacji możliwości człowieka, który osiąga swą doskonałość posługując się przedmiotami materialnymi.

Zasięgą teologa francuskiego jest to, że wyczerpująco omówił proces uspołecznienia dokonywany dzięki pracy, jako „znak czasu”. Jego analizy wykazują, że proces ten jest jak najbardziej zgodny z wolą Bożą i naturą ludzką.

Inną zasługą Chenu jest konfrontacja dotychczasowej myśli teologicznej o pracy z współczesną rzeczywistością i nowymi kierunkami filozoficznymi (marksizm). W rzeczywistości praca obecnie, w epoce skomplikowanych maszyn, jest inną niż była przez tysiąclecia; zmieniła się jej funkcja, cel i struktura. Współczesna praca nie jest już tą samą, jaką była praca Cieśli z Nazaretu, która dotychczas w nauczaniu kościelnym była uważana prawie wyłącznie za model pracy.

W świetle powyższego słuszne wydaje się określenie Chenu jako „koryfeusza teologii pracy” (A. Koprowski, *Chrześcijańska wartość pracy*, „Znak” 19, 1967, 1398).

Ks. Antoni Młotek, Wrocław