

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 42/4, 107-122

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. Tematyka etyczna zebrań Krakowskiej sekcji dogmatyczno-moralnej. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Teologia świętowania. — 2. Prawda czy fałsz o życiu? *

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE (AAS 1971, n. 7—8)

Przedmiotem niniejszego sprawozdania są dwa dokumenty o dużym znaczeniu dla życia kościelnego i zasługujące na głębsze studium teologicznomoralne: *Adhortacja o odnowie życia zakonnego i Instrukcja o środkach masowej informacji*. Pozornie odległe tematycznie dokumenty, są zgodne i uzupełniają w swej myśli przewodniej; gdyż oświetlają istotę powołania w Kościele.

Adhortacja apostołska skierowana przez papieża do wszystkich rodzin zakonnych (*Evangelica Testificatio*, 29 czerwca 1971; AAS 63, 1971, 497—526), nosi podtytuł: *Pouczenie na temat odnowy życia zakonnego według Soboru Watykańskiego II*.

Z punktu widzenia dyscyplinarnego adhortacja ma na celu ukrócenie nieprzemyślanych inicjatyw nowatorskich i skierowanie nurtu odnowy na tory nie zrywające kontaktu z źródłami, tkwiącymi w najgłębszej tajemnicy Kościoła. To jest powodem, dlaczego adhortacja posiada szeroką i głęboką warstwę doktrynalną. Zgodnie z zasadami wyjaśnionymi na soborze, życie zakonne zostaje przedstawione jako wewnętrzny element mistycznej struktury Kościoła i nierozdzielny składnik jego dobra wspólnego. Co za tym idzie — życie zakonne oświetla sens życia chrześcijańskiego w ogóle, będąc tegoż życia najpełniejszym wyrazem i symbolem. Życie zakonne jest w swej istocie odpowiedzią na miłość oblubieniczą, jaką Chrystus ofiarował Kościołowi. Stąd w tradycji Kościoła od samego początku obserwujemy nurt duchowy, polegający na „szukaniu Boga, dążeniu do jedynej i niepodzielnej miłości ku Chrystusowi, na gorliwości aż do zupełnego poświęcenia siebie dla rozszerzania Jego Królestwa. Bez tego ożywczego nurtu mogłaby oziębnąć miłość w całym Kościele” (n. 3, s. 498). Życie zakonne jest znakiem i przykładem, który „pobudza mocno świeckich, aby zdobywali świętość, do której i oni przez chrzest są powołani w Chrystusie, ku chwale Ojca” (n. 4, s. 499).

Życie zakonne we wszystkich charakterystycznych przejawach uwydatnia i niejako wynosi na światło te cechy życia chrześcijańskiego, które w innym razie pozostałyby niedostrzeżone lub niedocenione. I tak życie kontemplacyjne uprawiane przez zakonników jest przygotowaniem i zapowiedzią wiecznej kontemplacji Boga, do której wszyscy jesteśmy powołani (n. 8,

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

s. 502). Życie apostołskie jest uczestnictwem w tajemnicy Słowa Wcielonego (n. 9, s. 503). Służba bliźnim jest uczestnictwem w zbawczej miłości Chrystusa, przez którą należymy do Boga (n. 10, s. 503). Istotą życia zakonnego jest „podążanie za Chrystusem” (n. 12, s. 504).

Podobnie sens poszczególnych rad ewangelicznych trzeba odczytać w świetle miłości udzielonej przez Boga Kościołowi. „Nie podważając w niczym wartości ludzkiej miłości i małżeństwa, czy celibat nie jest według wiary obrazem i urzeczywistnieniem tej jedności, jaka wynika z miłości, przez którą Chrystus jednoczy się z Kościołem? *Castitas Deo consecrata* ukazuje tę jedność w sposób właściwszy i udoskonala ją przez przewyciężenie samego siebie; ku temu powinna zmierzać wszelka miłość ludzka. Właśnie w dzisiejszym czasie, gdy bardziej niż kiedykolwiek panoszy się rozkładający erotyzm, czystość powinna być jak najbardziej doceniona i pielęgnowana w praktyce życia w sposób szlachetny i wielkoduszny. Czystość, będąca cnotą całkowicie pozytywną, jest świadectwem miłości, w której Boga stawia się ponad wszystkim inne, oraz w sposób znakomity i nieporównany symbolizuje tajemnicę zjednoczenia Mistycznego Ciała ze swą Głową, to jest Oblubienicy z jej Wiecznym Oblubieńcem” (n. 13, s. 505).

Także ubóstwo nie jest jedynie sposobem osobistego doskonalenia siebie, lecz jest symbolem Chrystusa, dowodem zrozumienia *clamoris pauperum*, wyzwoleniem człowieka i apelem do sumień ludzkich (n. 17, s. 506—7). „Wezwanie Boże umieściło was na wyżynie sumienia chrześcijańskiego, jako że waszym obowiązkiem jest upominać ludzi, że prawdziwy i bezwzględny postęp polega na tym, aby odpowiedzieli swemu powołaniu, przez które uczestniczą w życiu Syna żywego Boga, Ojca wszystkich ludzi (n. 19, s. 508).

Również posłuszeństwo widziane w świetle wiary przedstawia się jako „przynaglająca siła miłości Chrystusowej” (n. 23, s. 509—510). Idea posłuszeństwa zakonnego ma swoją podstawę w tajemnicy paschalnej Chrystusa (n. 24, s. 510). Władza i posłuszeństwo, oboje służące dobru wspólnemu, są zarazem dwoma sposobami uczestniczenia w ofierze Chrystusa (n. 25, s. 510). Pomiedzy posłuszeństwem władzy a posłuszeństwem sumieniu nie może być prawdziwego konfliktu. „Sumienie nie jest bowiem jedynym i wyłącznym sędzią moralnej wartości czynów..., lecz musi być odoszone do n m o b i e k t y w n y c h (podkr. oryg.), a jeśli zachodzi potrzeba, powinno się je korygować i kierować nim w sposób należyty” (n. 28, s. 512—13).

W całości życie zakonne ukazuje jaśniej i pełniej „nowego człowieka”, którym na podstawie powołania w Chrystusie powinien być każdy chrześcijanin (n. 38, s. 517; n. 41, s. 519). Powołanie zakonne, jak to wynika z samej misji Kościoła, kieruje się bezpośrednio ku „wiecznemu Królestwu” (n. 50, s. 522), lecz zarazem jest nieodzowne dla ocalenia świata: los obecnego świata został złożony w rozmodlone dłonie zakonów (n. 49, s. 522). „Staje się jasne, że właściwa odnowa życia zakonnego posiada pierwszorzędne znaczenie dla odnowy samego Kościoła i całego świata” (n. 52, s. 524).

Drugi dokument, sporządzony przez Papieską Radę dla Spraw Masowej Informacji, jako „instrukcja duszpasterska” *Communio et Progressio*, 23 maja 1971: AAS 63, 1971, 593—656) zasługuje na szczególną uwagę ze względu na gruntowne i wszechstronne podejście do zagadnienia. Trzeźwa ocena obecnej sytuacji Kościoła i jego potrzeb w kwestii masowej informacji, śmiałe i szerokie spojrzenie w przyszłość, wyostrzone religijnym poczuciem odpowiedzialności za losy Kościoła i spełnienie misji ewangelicznej, głęboka argumentacja na płaszczyźnie antropologicznej i teologicznej — oto najważniejsze zalety instrukcji jako dokumentu doktrynalnego, bo stanowiącego rozwinięcie i interpretację odnośnej nauki Soboru Watykańskiego II.

Instrukcja dzieli się na trzy części: cz. I nosi tytuł *Chrześcijańskie spojrzenie na środki masowej informacji; podstawy doktrynalne*; cz. II — *Środki masowej informacji jako składniki ludzkiego postępu*; cz. III — *Działalność katolików w dziedzinie masowej informacji*.

Część I omawia podstawowe przesłanki nauki Kościoła w odnośnym przedmiocie: ogólnoludzki charakter problemu (n. 6, s. 595), związek postępu ludzkiego z tajemnicą stworzenia (n. 7, s. 597), eschatologiczny i teologiczny (trynitarny) charakter wspólnoty ludzkiej (n. 8, s. 596), a grzech jako przeszkoda w tworzeniu jedności ludzkiej (n. 9, s. 596—7), rola wcielenia i odkupienia w odtworzeniu prawdziwej wspólnoty ludzkiej (n. 10, s. 597). „Odtąd najgłębszy fundament oraz pierwszy wzór łączności międzyludzkiej znajduje się w Bogu, który stał się Ludzkim Bratem i który nakazał swoim uczniom, aby dobrą nowiną rozgłaszali wszystkim ludziom — wszystkich epok i krajów, rozpowiadając ją *in lumine* i *super tecta* (tamże). Instrukcja akcentuje mocno ów chrystologiczny fundament wszelkiej międzyludzkiej informacji, analizuje elementy i właściwości Chrystusowego „przekazu”, wydobywając z niepowtarzalnego stylu Chrystusowej działalności wszystkie dane, które mogą stanowić oparcie dla teologicznej analizy współczesnego problemu „łączności” i masowej informacji (n. 11, s. 598). Wielkie możliwości antropologiczne i społeczno-moralne kryjące się w tych nowych osiągnięciach ludzkiego postępu (n. 12, s. 598) stwarzają nowe zadania dla całej ludzkości, a zwłaszcza dla Kościoła (n. 13, 599). Sprostanie tym zadaniom zakłada przestrzeganie zasad moralnych (wynikających z godności ludzkiej), zasad społecznych (wynikających z samej natury społecznej informacji) i zasad specjalnych (wiążących się z charakterem poszczególnych środków informacji) (n. 14—16, s. 599—600).

Część II omawiająca rolę środków masowej informacji w tworzeniu ludzkiego postępu, ze względu na styl wykładu i poziom argumentacji zasługującą w pełni na miano „antropologii masowej informacji”. Wszystkie zagadnienia są postawione w perspektywie ogólnoludzkiego powołania, zagadnienie opinii publicznej urasta do zadania moralnego najwyższej rangi, nie pozostawia się najmniejszej wątpliwości co do istnienia powszechnej odpowiedzialności za właściwy poziom i kształt tej opinii we wszystkich dziedzinach ludzkiego współżycia. Szczegółowo i gruntownie omawia się warunki stworzenia prawdziwej ogólnoludzkiej wspólnoty (n. 24—100, s. 604—629).

Wysoce interesująca i bogata w treść jest także III część instrukcji. Podkreśla się tu potrzebę korelacji praw społecznej informacji z zasadami wiary (n. 101, s. 630), włączenia całej omawianej problematyki w przedmiot poszczególnych dyscyplin teologicznych (n. 108, s. 632), powszechnych studiów nad tymi zagadnieniami obowiązujących wszystkich katolików w sposób proporcjonalny do ich roli w Kościele (n. 109—113, s. 632—3); akcentuje się konieczność stworzenia i wychowania w Kościele opinii publicznej, która stanowiłaby również punkt odniesienia dla dialogu ze światem (n. 114—5, s. 634; n. 116—125, s. 634—638). Warunkiem powstania takiej opinii jest uświadomienie sobie przez katolików „prawdziwej wolności wypowiedzania swoich myśli” opierającej się na zmyśle wiary i na miłości (n. 116). W nn. 117—121 znajdujemy omówienie aspektu eklezjologicznego, metodyczno-pedagogicznego, prawnego i psychologiczno-społecznego publicznej opinii w Kościele.

Dialog ze światem i głoszenie ewangelii są istotnymi zadaniami Kościoła, któremu nie wolno zmarnować tej szansy, jaką z daru Bożego (n. 2, 593) są środki masowej informacji (n. 122—126, s. 637—8).

Na końcu instrukcja stawia problem: czy obecny postęp masowej informacji nie oznacza początków nowej epoki w sensie stworzenia „nowej jakości” antropologicznej czy społeczno-moralnej? (n. 181, s. 653). W związku z powagą pytania wyczuwa się wzrost świadomości odpowiedzialności, jaka ciąży na całym Ludzie Bożym (n. 182, s. 654). Należy upominać wszystkich ludzi, aby posługiwali się środkami masowej informacji rzeczywiście dla postępu ludzkiego i dla chwały Boga (n. 186, s. 655).

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

II. SPRAWOZDANIA

Tematyka etyczna zebrań krakowskiej sekcji dogmatyczno-moralnej

Od zamieszczonego w „Collectanea Theologica” (38, 1968, z. 4, 138—141) sprawozdania ks. Jana Kowalskiego, dotyczącego problematyki moralnej, studiowanej i dyskutowanej przez teologów ośrodka krakowskiego, upłynęło już kilka lat. W tym czasie wspomnianą problematyką zajmowano się w ramach zebrań Sekcji Dogmatyczno-moralnej Polskiego Towarzystwa Teologicznego. W okresie od 1968 do 1971 r. zebrań tych odbyło się piętnaście. Omawiana zaś na nich tematyka etyczna była różnorodna. W doborze jej brano pod uwagę zarówno aktualne zainteresowania członków sekcji, jak i propozycje wysuwane przez tych, do których zwracano się z prośbą o wygłoszenie referatu. Niemożliwe jest tu oczywiście wyczerpujące przedstawienie całej tematyki. Z konieczności zatem wypadnie się ograniczyć tylko do krótkiego omówienia referatów i bardziej charakterystycznych wypowiedzi w dyskusji.

Na pierwszym zebraniu ks. Jan Sieg SJ mówił o encyklice *Populorum progressio* jako dokumencie Kościoła obecnego w świecie. Przedstawił jeden z ważnych dokumentów współczesnego magisterium Kościoła, na który także teologowie moraliści powinni zwracać uwagę jako na swoje źródło doktrynalne. Z tego punktu widzenia interesujące było stwierdzenie prelegenta, że we wspomnianej encyklice zawarte są wskazania dotyczące dialogu i współpracy wszystkich ludzi dobrej woli w utrzymywaniu pokoju między narodami oraz w staraniu się o ich postęp i rozwój. Warto też za jednym z dyskutantów podkreślić, że w *Populorum progressio* Paweł VI ukazał w sposób całościowy dobro wspólne ludzkości, przy równoczesnym uwzględnieniu prawa i obowiązku rozwoju poszczególnych osób.

Powszechne ożywienie wśród teologów, które wywołała encyklika *Humanae vitae*, udzieliło się również ośrodkowi krakowskiemu. Poruszonej w tej encyklice problematyce poświęcono cztery zebrania. Na dwóch pierwszych z nich ks. Tadeusz Ślipko SJ przedstawił idee przewodnie *Humanae vitae*, ukazując naprzód podstawy normatywne zawarte w encyklice nauki moralnej, a następnie — naczelną wartość etyki małżeńskiej. Za wspomniane podstawy normatywne uznał prelegent prawo naturalne oraz powagę nauczycielskiego urzędu Kościoła. Uwypuklił przy tym obiektywny charakter prawa naturalnego i niezależność jego pojęcia od różnych koncepcji filozoficznych. Stwierdził również, że niektóre elementy sformułowanej przez papieża nauki o zasadach etycznej regulacji poczęć, a w szczególności zakaz antykoncepcji, stanowią przedmiot zwyczajnego, nieodwołalnego i nieomylnego nauczania Kościoła. Do naczelných natomiast wartości etyki małżeńskiej, ukazanych w encyklice *Humanae vitae*, zaliczył ks. Ślipko idee miłości małżeńskiej oraz odpowiedzialnego rodzicielstwa. Równocześnie podkreślił, że wartości te znajdują swoje najgłębsze uzasadnienie w zasadzie prymatu ducha nad ciałem oraz naturalnego skierowania małżeństwa do służby dobru gatunku ludzkiego.

Z postulatów wysuniętych w dyskusji godnymi odnotowania wydają się zwłaszcza te, które dotyczyły potrzeby wyjaśniania zasad moralnych odnoszących się do regulacji poczęć w kontekście całokształtu nauki Kościoła o miłości małżeńskiej i odpowiedzialnego rodzicielstwa. Ważnymi też były głosy zwracające uwagę na konieczność podkreślania bezinteresowności w miłości małżeńskiej, liczenia się z konkretnymi trudnościami życia małżeńskiego oraz honorowania praw licznej rodziny do szacunku i pomocy ze strony społeczeństwa.

Dwa następne zebrania z cyklu poświęconego sprawom encykliki *Humanae vitae* miały za przedmiot samą regulację poczęć. Na pierwszym z nich o. Ka-

rol Meissner OSB zajął się głównym sposobem regulacji, jakim jest powściągliwość okresowa. Naświetlił ją przy tym zarówno z punktu widzenia etyki jak i medycyny. Ujmując zagadnienie od strony etycznej prelegent zwrócił uwagę na to, że powściągliwość jest postępowaniem w pełni godziwym. Pozostaje bowiem na usługach odpowiedzialnego rodzicielstwa i tym samym nie sprzeciwia się prokreacyjnej funkcji płciowości w strukturze osoby ludzkiej i jej działań. Nie stoi też na przeszkodzie w utrzymywaniu więzi społecznych. Współzycie płciowe bowiem jest tylko jednym z licznych elementów łączących ludzi, przy czym element ten może, a nawet powinien, być czasem zaniechany, gdy wymaga tego np. szacunek dla współmałżonka, okres porodu lub choroby itp. I w tym właśnie kontekście prelegent interpretował zalecenia powściągliwości seksualnej zawarte w Piśmie św. (Kapl. 12; 15,19.25.28; 18,19; 20,18; 1 Sm 21,6; 2 Sm 11,11; Ekl 3,5; Ez 18,6; 22,10; 1 Kor. 7,5.29). Zaznaczył przy tym, że gdyby powściągliwość ta była przeciwna płciowości i dobru człowieka żyjącego w małżeństwie, zalecenia takie nie znalazłyby się w tekstach objawionych.

Interesująca też była myśl prelegenta, że powściągliwość posiada duże znaczenie dla komunikowania się ludzi ze sobą. Wymaga jej bowiem zarówno miłość przedmałżeńska, jak i wierność w ramach małżeństwa. Stanowi też ona znak rozpoznawczy w pełni wolnej i szczerzej miłości.

Zestawiając różnice między powściągliwością okresową a postępowaniem antykoncepcyjnym prelegent podkreślił, że w przeciwieństwie do tego ostatniego powściągliwość w szczególny sposób ukazuje wolność człowieka w odniesieniu do działania seksualnego. Stanowi też przejaw poszanowania obiektywnego porządku moralnego. Daje rękojmię wytrwania w szacunku i miłości dla współmałżonka. A wreszcie pozwala właściwie połączyć odpowiedzialne rodzicielstwo z prawidłowym współzyciem płciowym, co dla każdego małżeństwa posiada szczególne znaczenie.

Rozpatrując medyczny aspekt powściągliwości okresowej o. Meissner ustosunkował się do często stawianego zarzutu, że powściągliwość jest szkodliwa dla zdrowia lub zgoła niemożliwa do zrealizowania. Otóż czynnikiem nerwiorodnym bywa jedynie powściągliwość traktowana jako coś przymusowego i sprzecznego z pragnieniami człowieka. Jeżeli natomiast motywem jej jest dążenie do wyższych wartości, prowadzi ona do rozwoju osobowości i — jak każda wartość moralna — wzbogaca jednostkę. Nie znaczy to jednak, że nie wiąże się z nią żadne trudności, w przypadkach zaś patologicznych panowanie nad sferą płciową jest czasami wprost niemożliwe.

W dalszym ciągu omówił prelegent naukowe podstawy regulacji poczęć metodą powściągliwości okresowej. Zestawił też wskaźniki zawodności metod antykoncepcyjnych w porównaniu z powściągliwością okresową, zaznaczając przy tym, że wbrew szerzącym się mniemaniom powściągliwość jest skutecznym sposobem regulacji poczęć.

Na drugim z kolei zebraniu z serii poświęconej regulacji poczęć ks. Piotr Lenartowicz SJ mówił o doustnym środku antykoncepcyjnym naświetlając zagadnienie od strony danych biologiczno-medycznych. Dla moralisty ważne było stwierdzenie prelegenta, że środek ten powoduje poważne skutki uboczne, m. in. różne zaburzenia u stosującej go kobiety i zachwianie hormonalnej równowagi jej ustroju. Nierzadkie też są przypadki spowodowane przez ten środek śmierci. Wobec tego stosowanie go trudno jest uznać za moralnie dopuszczalne.

Chcąc wyczerpać całokształt zagadnień związanych ze sprawą przekazywania życia zajęto się jeszcze na jednym zebraniu zagadnieniem sztucznej inseminacji. Referat wprowadzający w dyskusję pt. *Problematyka moralna sztucznej inseminacji* wygłosił o. Celestyn Giba OFMCap. Wyróżnił on naprzód dwa rodzaje sztucznej inseminacji, a mianowicie homogenną, czyli dokonywaną nasieniem męża, oraz heterogenną, czyli dokonywaną nasieniem dawcy, nie związanego z kobietą węzłem małżeńskim. Prelegent podał na-

stępujące oceny moralne w tej sprawie: 1. Sztuczna inseminacja osoby wolnej jest moralnie niegodziwa i sprzeczna z prawem naturalnym, niezależnie od tego, dla jakich powodów zostaje dokonana; 2. Grzeszne jest również poddawanie się osoby zamężnej sztucznemu unasienieniu zarówno plemnikami własnego męża, jak i innego mężczyzny; 3. Wolno jest używać różnych środków mechanicznych, mających na celu usunięcie wrodzonych lub nabytych deformacji narządu rodnego; 4. Dozwolone jest także z pewnymi zastrzeżeniami tzw. wspomaganie natury, dokonywane po normalnym współżyciu małżonków; 5. W przypadkach niepłodności małżonków doradza się adoptowanie dzieci innych rodziców lub poświęcanie się wychowywaniu bezdomnych i potrzebujących pomocy.

Dyskusja, jaka się wywiązała po referacie, stała się okazją do pewnego wzbogacenia treści omawianego zagadnienia. M. in. przypomniano, że w wielu krajach, zwłaszcza na Zachodzie, sztuczna inseminacja jest szeroko stosowana. Na ogół jest tolerowana przez władze państwowe, w tym i polskie. Jedynie władze Indii oficjalnie jej zakazały. Równocześnie jednak budzą się coraz głośniejsze sprzeciwy w odniesieniu do tej praktyki, jako poniżającej ludzi i przysparzającej im w życiu różnych przykrości. W szczególności zaś chodzi o ubliżający najprzetszemu humanitaryzmowi los zrodzonego na tej drodze dziecka, nie mogącego nigdy dowiedzieć się, kto jest jego ojcem. Z tych względów bardzo pozytywnie oceniono fakt, że ostatnio arcybiskup Ramsey wniósł do Izby Gmin protest przeciwko praktykowanej w Anglii sztucznej inseminacji.

Próbowano również odpowiedzieć na pytanie, czym właściwie usiłuje się uzasadnić godziwość sztucznej inseminacji. Wysłunięto mianowicie na pierwszy plan względy psychologiczne, a w tym szczególnie chęć zadowolającego rozwiązania trudnej i przykłej sytuacji małżonków bezdzietnych. Zgodzono się jednak, że tego rodzaju argumenty są niewystarczające. Nawet bowiem bardzo wzniosłe cele nie mogą usprawiedliwić czynności moralnie niegodziwej.

Krakowską sekcją dogmatyczno-moralną w dalszym ciągu interesowała problematyka soborowa. Świadczy o tym wygłoszony na jednym z zebrań referat ks. Jerzego Bajdy, w którym uwzględniając soborową *Deklarację o wolności religijnej* próbował odpowiedzieć na pytanie, czy i w jaki sposób religia jako wewnętrzna sprawa sumienia wchodzi w definicję społecznej wolności religijnej. Ważne przy tym były następujące tezy, sformułowane przez prelegenta: 1. Państwo posiada całkowicie świecki charakter. Prawnie zatem jest niekompetentne w sprawach religii. Jedynym zaś jego zadaniem w tym względzie ma być zabezpieczenie obywatelom prawa wolności religijnej; 2. Prawo państwowe winno zmierzać nie do upaństwowienia społecznego życia ludzi, lecz do jego humanizacji, ułatwiającej istnienie i suwerenne działanie osoby ludzkiej; 3. Życie religijne poszczególnych jednostek ludzkich jako istotne i podstawowe dla każdej z nich powinno mieć możliwość urzeczywistnienia się i rozwijania również w wymiarze społecznym, w tym także w wolnej wspólnotce religijnej, którą w ścisłym i wyłącznym znaczeniu jest Kościół. Tak więc właściwym terenem realizowania się religii jest Kościół, państwo natomiast zajmuje się nią tylko pośrednio.

Takie postawienie sprawy wzbudziło u biorących udział w zebraniu pewne zastrzeżenia. I tak np. jeden z nich zwrócił uwagę na to, że *Deklaracja o wolności religijnej* nie upoważnia do twierdzenia, jakoby państwo chrześcijańskie było dla soboru koncepcją przestarzałą. Wyraźnie bowiem domaga się on, by państwo sprzyjało religii, a więc by było pro-religijne, a nie tylko neutralne i nie mieszkające się do spraw religii. Inny znowu z uczestników dyskusji zauważył, że państwo nie jest powołane do rozstrzygania o prawdziwości religii. I dlatego winno stwarzać warunki sprzyjające wszystkim wyznaniom. Wreszcie sam prelegent zazaczył, że państwo może wkraczać w szereg przejawów religijnych, ale tylko w ściśle wyznaczonych pra-

wem granicach. Uznał też za słuszną uwagę, w myśl której sobór opowiada się za istnieniem państwa chrześcijańskiego.

Tematem innego zebrania było chrześcijaństwo anonimowe. Referat wprowadzający w dyskusję wygłosił Józef Marian Święcicki. Podkreślił on w nim, że na zrodzenie się koncepcji takiego chrześcijaństwa wpłynęła m. in. swoista psychoza spowodowana rozkładem chrześcijaństwa. Zjawisko rosnącej dechrystianizacji świata wzbudziło u wielu pesymizm co do losów i roli chrześcijaństwa. Niemałe znaczenie miało tu również spojrzenie na człowieka, które przypisuje mu zmniejszoną odpowiedzialność i widzi w nim nie tyle istotę złą, co niedostatecznie oświeconą, chorą i psychicznie nie-zrównoważoną. Lekarstwem na ten stan rzeczy ma być właśnie chrześcijaństwo anonimowe, czyli takie, które można przypisać również ludziom niewierzącym, zwalczającym ideę Boga i przyjmującym jedynie istnienie świata doczesnego. W ich niewierze bowiem jest mimo wszystko pewna wiara.

Prelegent bardzo energicznie sprzeciwił się tak pojmowanemu chrześcijaństwu. Dostrzegł w nim dużo uproszczeń. Zauważył, że w przypadku zgodzenia się na takie chrześcijaństwo, ktoś mógłby ignorować Boga lub nawet zaprzeczać Jego istnieniu i równocześnie w pewien sposób Go przyjmować. Należałoby też pogodzić się z nieograniczonym prymatem sumienia indywidualnego oraz koncepcją świętości i religii bez Boga.

Odrzucając to wszystko prelegent, zaznaczył, że właściwie rozumianego chrześcijaństwa anonimowego można się dopatrywać wyłącznie u tych, którzy szczerze szukają Boga. Pewnym zaś dopowiedzeniem tej opinii było stwierdzenie jednego z dyskutantów, że na miano anonimowych chrześcijan zasługują również ci, którzy będąc przekonanymi, że coś doczesnego jest dobrem godziwym, według tego żyją i postępują. W Boga zaś tylko dlatego nie wierzą, że Go jeszcze nie poznali.

Na innym zebraniu skupiono się na zagadnieniu stosunku prawa łaski do przykazania miłości. Omówił je o. Romuald Kostecki OP. Ukazał on, że istotą nowego prawa stanowi łaska Ducha Św. Prawo to jest zaszczepiane naturze człowieka i naddawane prawu naturalnemu. Sięga do głębin duszy ludzkiej i stawia wysokie wymagania. Jego zadaniem jest nastawienie całego człowieka na Boga, by człowiek jak najdoskonalej realizował pozytywne przykazanie miłości Boga ponad wszystko.

Nie bez echa przeszło w działalności sekcji dogmatyczno-moralnej ogłoszenie doktorami Kościoła św. Teresy z Awila i św. Katarzyny ze Sieny. Próbowano przede wszystkim uświadomić sobie, jakimi przesłankami kierował się Paweł VI, dokonując tych doktryzacji.

W odniesieniu do św. Teresy z Awila na powyższe pytanie dał odpowiedź o. Otto Filek OCD, wygłaszając odczyt na temat: *Droga św. Teresy z Awila do doktoratu w Kościele powszechnym* i wskazując zwłaszcza na modlitwę oraz kult Chrystusa i życie Jego tajemnicą w Kościele jako na tematy, co do których Teresa wniosła wiele cennych i oryginalnych myśli. Dzięki temu zasłużyła na to, by być powszechnym nauczycielem w Kościele.

O tercjańskiej problematyce modlitwy mówił także o. Otto Filek w odrębnym referacie, podkreślając, iż modlitwa u św. Teresy jest organicznie powiązana z całokształtem jej życia duchowego. Dlatego chodzi tu nie tyle o problem istoty modlitwy czy jej form lub metod, co o szerokie perspektywy powiązania modlitwy z całym życiem człowieka.

Uzasadnieniem natomiast ogłoszenia doktorem św. Katarzyny zajął się o. Romuald Kostecki OP w referacie pt. *Św. Katarzyna ze Sieny doktorem Kościoła*. Zwrócił szczególną uwagę na wybitną wiedzę świętej i na jej przywiązanie do Chrystusa żyjącego wśród nas nie tylko w Eucharystii, ale też w Kościele i w osobie papieża. Ważna jest też u św. Katarzyny apologia papiewstwa przy równoczesnym charyzmacie reformatorskim. Wreszcie na podkreślenie zasługuje to, że święta takie sprawy, jak miłość Boga

i bliźniego, pokora, posłuszeństwo, modlitwa i wiara, przeżyła osobiście w sposób mistyczny i przedstawiła je w prostej i zarazem bardzo trafnej formie. Dzięki temu uczestniczy w powszechnym nauczaniu Kościoła i słuszenie została uznana za doktora Kościoła.

Krakowska sekcja dogmatyczno-moralna zajmowała się również rozwijającą się dziś józefologią. W szczególności chodziło o samą istotę kultu św. Józefa. Ukazał ją w swym referacie o. Albert Urbański OCarm., stwierdzając na wstępie, że istnieje tylko jeden kult — kult Boga. Kult świętych zaś, w tym i kult św. Józefa, jest podporządkowany kultowi Bożemu. Na kult św. Józefa, nazwany kultem *protoduliae* (pierwszej pochwały, najwyższego wystawiania) składają się cztery istotne i nierozłącznie ze sobą związane elementy: 1. oddawanie czci św. Józefowi jako Mężowi Maryi, przybranemu ojcu Jezusa oraz opiekunowi Kościoła św.; 2. darzenie Go szczególną miłością za to, że dla Jezusa i Maryi, a także dla całego Kościoła ponosił wiele ofiar i okazał wielką miłość; 3. wzywianie jego skutecznego wstawiennictwa u Boga i 4. naśladowanie jego cnót. Ten ostatni element jest najważniejszy w kulcie św. Józefa, a nawet decydujący o jego formalnej strukturze. W szczególności chodzi tu o naśladowanie wiary, ufności i posłuszeństwa św. Józefa.

Teologiczne podstawy omawianego kultu tkwią według prelegenta w szczególnym włączeniu św. Józefa w realizację zbawczego planu Bożego oraz wielorakim zalecaniu przez nauczycielski urząd Kościoła nabożeństwa do tego świętego.

Kult św. Józefa odznacza się, zdaniem prelegenta, następującymi przymiotami: 1. jednoczy z Bogiem i ludźmi; 2. pogłębia ducha Ewangelii i czyni bliższą osobę Jezusa Chrystusa; 3. ożywia i rozwija kult Maryjny; 4. jest eklezjalny, gdyż zwraca się w nim szczególną uwagę na św. Józefa jako tego, którego głównym zadaniem jest opiekowanie się Kościołem; 5. napełnia pokojem.

Interesowano się także sprawami ostatecznymi. Okazję do dyskusji dały referaty o. Wiesława Szymony OP, dotyczący eschatologicznego charakteru Kościoła w nauce Soboru Watykańskiego II, oraz ks. Konstantego Kozieła SDB, poświęcony udziałowi świata materialnego w zbawczym dziele Chrystusa.

Referaty te miały zasadniczo charakter dogmatyczny. Znalazły się w nich jednak także pewne stwierdzenia, dotyczące moralnej strony życia chrześcijańskiego. I tak, o. Szymon podkreślił, że życie wyznawców Chrystusa winno być bardziej przeniknięte pierwiastkiem eschatologicznym. W szczególności mają oni być świadomi tego, że jako członkowie Kościoła Chrystusowego są obowiązani osiągnąć kiedyś pełną doskonałość w niebie. Realizowanie zaś tego celu winni skutecznie już tu na ziemi przez ustawiczne odnawianie się i pełne ufności w pomoc Ducha Św. zdążanie na ostateczne spotkanie z Chrystusem.

Ks. Kozieł natomiast włączył w ramy eschatologii również świat materialny. Ten ostatni bowiem jest ściśle powiązany z losami człowieka i tym samym solidarnie z nim zarówno dzieli odpowiedzialność za grzech pierwotny jak i korzysta ze zbawczego dzieła Chrystusa. Korzysta jednak nie w ten sam sposób co człowiek, lecz jedynie jako byt nierozumny, pozostający w ściślejszej łączności z człowiekiem.

Krakowska sekcja dogmatyczno-moralna dokonała w przeciągu ostatnich czterech lat pozytywnej pracy. Zachęciła bowiem swoich członków do pogłębienia wiedzy w zakresie przynajmniej niektórych aktualnych dziś zagadnień moralnych. Pobudziła do refleksji nad współczesnymi faktami, mającymi znaczenie dla ich dyscypliny teologicznej. Wreszcie umożliwiła im przeprowadzenie w tym względzie wymiany myśli.

O. Jan Wichrowicz OP, Kraków

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Teologia świętowania

W narastającej z niesłabnącym wciąż rytmem liczbie publikacji teologicznych stosunkowo nietrudno o znalezienie prac oryginalnych. Znacznie trudniej natomiast o wydobycie z nich książek, które zdają się zwiastować nowe przedmioty trwałszego zainteresowania teologów. Wydaje się, że w tym względzie można bez obawy o przesadę skierować uwagę osób zaciekawionych problematyką teologicznomoralną na zagadnienie teologii świętowania. Staje ono aktualnie w paraleli do długiej i nadal kontynuowanej serii studiów na temat twórczego udziału chrześcijan w dziele kształtowania świata, jako jej konieczne uzupełnienie. Niniejsze omówienie sięga do dwóch opracowań tej kwestii.

Niewielka objętość pierwszej książki (A.-G. Martin, *Repos. Essai sur le sabbat*, Villeurbanne 1970, Ed. Ph. Liard, s. 88) zamyka w sobie treści, które wybiegają daleko poza znane ujęcia schematyczne świata i świętowania. Autor nie zadowala się nakreśleniem obrazu złowrogości dzisiejszego rytmu pracy i nudy czasu wolnego, lecz zastanawia się nad wartościami, jakie mogłyby wnieść do współczesnego życia religijnego idea szabatu, zbyt łatwo zaszeregowana do czasu dawno przeminionego. Przypomina on, że Jezus nie miał intencji zniesienia dnia sobotniego; chciał, przeciwnie, ożywić go i przywrócić mu właściwego ducha, prowadząc jednocześnie do jego dopełnienia. W chwili, kiedy obserwuje się niechęć człowieka do ascezy i wszelkiego wysiłku moralnego, szabat wskazuje na wagę ćwiczenia i wewnętrznej dyscypliny. „Czy prawdziwie słuszną jest rzeczą — zapytuje autor — mówienie zawsze o kulcie niedzielnym w kategoriach wygody i łatwości?” (s. 71). Szabat jest zarazem kontestacją i świadectwem. Powszechnej dążności do konformizmu i obawie przed postawą, która wyróżnia człowieka spośród innych, przeciwstawia swą moc indywidualnego i społecznego wyzwolenia. Przenoszenie u Żydów przygotowania posiłku sobotniego na dzień poprzedzający uroczystość oraz świąteczne zespolenie rodzinne stanowią wyrzut dla świata chrześcijańskiego, w którym wartości komercyjne i rytm pracy przeważają na niekorzyść wartości ludzkich — osoby i wspólnoty. Świąteczny charakter szabatu był antycypacją i uobecnieniem całkowitego zespolenia człowieka z Bogiem i bliźnimi w Królestwie Ojca. Szabat i Ostatnia Wieczerza objawiają, że wola Boga w stosunku do stworzenia jest właśnie go do pełni świętowania. Tym samym sens szabatu ma bezpośrednie odniesienie do dynamicznie pojętego człowieczeństwa. „Nie trzeba — kończy Martin — zbyt szybko uśmiechać się, gdy mowa jest o szabacie; trzeba w nim dostrzec wymaganie Boże... duchowy aspekt szabatu zachowuje swoją wartość także dla chrześcijan” (s. 81).

Książka Martina nie należy do rzędu pogłębionych naukowo studiów teologicznych. Autor unika w niej świadomie, koniecznych gdzieindziej, analiz terminologii biblijnej, by pozostać w granicach eseju religijnego. Niemniej jednak wnosi poważny ładunek myślowy dla badań teologa. Można by ją nazwać cenną sugestią, która ma duże szanse na przyczynienie się do twórczego ożywienia teologii dnia Pańskiego.

Nazwisko autora drugiej książki (H. Cox, *La fête des fous. Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, Paris 1971, Ed. du Seuil, s. 238. Wyd. oryg. *The Feast of Fools*, Cambridge 1969, Harvard University Press) kojarzy się z nurtem teologii „śmierci Boga”. Sprawia to, wbrew zamierzeniom Coxa, jego poprzednia książka, która przyniosła mu rozgłos światowy — *The Secular City*, New York 1965. Jej przedmiotem była chrześcijańska interpretacja znaków czasu, do których Cox zaliczył głównie zjawiska sekularyzacji i urbanizacji. Podtrzymując wyłożone w niej tezy, w swej

ostatniej książce ujawnił nowe zainteresowanie. Wyraża w niej przekonanie, że światu techniki potrzeba pilnie odkrycia sensu święta. Potrzebę tę odnosi w pierwszym rzędzie do życia chrześcijan i teologii chrześcijańskiej. Teologia „śmierci Boga” — typowe zjawisko w aktualnym kryzysie kultury zachodniej, kryje w sobie podwójny problem: niezdolności widzenia w należytych proporcjach trzech wymiarów czasowych — przeszłości, teraźniejszości i przyszłości oraz braku łącznego przeżywania historii i wieczności. Rozwiązanie problemu niesie, zdaniem autora, idea święta i fantazji. Święto posiada zdolność przywrócenia świadomości ludzkiej miejsca przynależnego w życiu czasowi minionemu. Poprzez celebrowanie zjawisk przeszłych łączy je z teraźniejszością i odnosi do czasu mającego nadejść. Religia chrześcijańska dzięki swej orientacji eschatologicznej przyczynia się przemożnie do koniecznego człowiekowi wyjścia poza wąskie granice świata empirycznego. Liturgia, obok swej zasadniczej funkcji w porządku religijnym, spełnia wskutek rozwijania imaginacji ludzkiej rolę czynnika terapeutycznego w porządku psychologicznym. Podobnie rozbieżności między teologią rzeczywistości ziemskich a teologią nadziei zdradzają obciążenie wpływem sytuacji, która utrudnia scharmonizowane patrzenie na świat i wieczność. Ale też i w tym przypadku istnieją szanse dojścia do równowagi, jeśli uwzględni się potrzebę święta w życiu człowieka.

Przedstawione tematy nie wyczerpują bogatej treści książki Coxa. Książki dziwnej, trzeba powiedzieć, gdyż sprawa wrażenie, że jest bardziej fantazją teologiczną niż teologią święta i fantazji. Jej dziwność jednak nie zniechęca, lecz budzi zastanowienie. Autor ucieka się często do formy wyrazu niezwykłej w studiach teologicznych. Używa zwrotów i porównań adekwatnych do analizowanych idei. Jego esej teologiczny nie staje się jednak przez to farsą. Książka jest poważna i trudna. Nade wszystko jednak wydaje się, że jest pozycją, która znaczy nowe ślady w teologii moralnej. Wskazuje na centralne miejsce święta w życiu człowieka. Błędem byłoby dopatrywanie się jego sensu jedynie w funkcji przerwy między kolejnymi etapami zajęć, umożliwiającej regenerację utraconych sił. Święto nie jest tylko czasem odpoczynku, lecz na równi z pracą stanowi konieczny element kształtowania i integrowania osobowości. Jego skuteczność uzależniona jest od treści i postaci świętowania. Autor jest przekonany, że chrześcijaństwo wnosi tutaj zasadniczy wkład dzięki wzajemnemu zespalaniu w sobie etapów czasu ziemskiego i wieczności.

Obie prace warte są bliższego zapoznania się z nimi, a nawet szerszego i krytycznego opracowania.

Ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa

2. Prawda czy fałsz o życiu? (Na marginesie katolickich publikacji o kinie)

Z opóźnieniem dotarły na nasz rynek księgarski dwa ostatnie tomy francuskiej serii wydawniczej *Collection „7eme art”*, omawiające rolę kina w ukazywaniu prawdy i w odsłanianiu tajemnicy nadprzyrodzonej. Są to: A. Ayfre, *Le cinéma et sa vérité* (Paris 1969, s. 248) oraz tegoż autora *Cinéma et mystère*, (Paris 1969, s. 150). Stanowią one w kolejności cytowanej 44-ty i 45-ty tom w serii wydawniczej poświęconej wieloaspektowemu omówieniu zagadnień dzisiejszego kina, tajników produkcji filmowej, historii sztuki filmowej oraz oddźwięku jaki film wywołuje u widza jak również w życiu społeczeństwa. Dla przykładu kilka tytułów obrazujących wachlarz omawianych zagadnień: A. Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma?*: t. I — *Ontologie et langage*; t. II — *Le cinéma et les autres arts*; t. III — *Cinéma et sociologie*; t. IV — *Une esthétique de la réalité: le néo-réalisme*; H. Agel, *Les grands cinéastes que je propose*; A. Ayfre, *Dieu au cinéma*; A. Ayfre, *Conversion aux images*;

H. Agel i A. Ayfre, *Le cinéma et le sacré*; G. Agel i D. Delouche, *Les chemins de Fellini*; J. R. Debrix, *Les fondements de l'art cinématographique*; M. Martin, *Le langage cinématographique*; J. L. Rieupeyrou, *La grande aventure du western (1894—1964)*; F. Pouille, *Renoir 1938, ou Renoir pour rien?*; F. Porcile, *Défense du court métrage français*.

Kino i jego prawda

Amédée Ayfre, autor omawianych prac, jest księdzem katolickim, którego na drogę poszukiwań prawdy, wierności i obowiązku w sztuce filmowej skierowało zamiłowanie estetyczne powiązane z filozoficznym wykształceniem. Jego praca dyplomowa, przedstawiona w Paryżu w 1949 r. profesorowi Etienne Souriau nosi tytuł: *Problèmes esthétiques du film religieux*. Początkom zainteresowań kinematograficznych u autora poświęca kilka stron wspomnień w tomie *Cinéma et sa vérité*, jego kolega uniwersytecki Jules Gritti (s. 7—12).

Treścią wywodów autora jest zagadnienie formowania prawdy o życiu poprzez projekcję wycinkowych obrazów na ekranie kinowym. Sztuka filmowa, jak każda zresztą współczesna sztuka podlega polaryzacji wskutek działania trzech różnych czynników: autora tworzącego film, ukazywanej rzeczywistości oraz publiczności oglądającej i oceniającej dany film. Zwiększenie nacisku jednego z tych czynników automatycznie umniejsza oddziaływanie dwóch innych sił polaryzacji. Film zrobiony np. „pod publikę” zafałszowuje nie tylko przedstawianą rzeczywistość, ale i sumienie autora, wypowiadającego nie to co myśli, ale to czego domaga się produkcja filmów „kasowych” rozbudowana na miarę przemysłową. Filmy takie muszą zadowolić wybrednego i zmęczonego codziennym życiem widza-odbiorcę, pokazując mu rozrywkowe elementy życia, do których on tęskni i o których marzy podczas długich godzin jednostajnej pracy. Chcąc uniknąć takiego bałwochwalczego poświadczenia prawdy dla przypodobania się publiczności, autor-reżyser, w imię oryginalności może także zafałszować rzeczywistość swoimi ideami, swoją — nie zawsze prawdziwą — wizją świata. Ciasne, jednostronne spojrzenie, jest zawsze wrogiem całej, szerokiej prawdy. Z kolei samo faktograficzne, raczej kronikarskie przedstawienie rzeczywistości w filmie także nie daje wglądu w całość prawdy życiowej. Ogranicza się bowiem do wyizolowanych faktów, a te jak wiemy, w oderwaniu od tła, nie stworzą całości obrazu w perspektywie czasu, przestrzeni i historii. Dopiero harmonijne zrównoważenie tych trzech czynników pozwala na okrywanie i przyswajanie prawdy o życiu i jego prawach. Usuwa to robić nowy kierunek w kinematografii zwany kinem-prawdy (*cinéma-vérité*). Według jego założeń autor filmu, ze swoją indywidualnością, ze swymi wartościami i dążeniami, musi wejść w kontakt z przedstawianą rzeczywistością, a po jej zgłębieniu uczynić ją przystępną i zrozumiałą dla publiki. W ten sposób nawiązuje się kinowy dialog ułatwiający zrozumienie i przekazanie jakiejś prawdy. Dzieło filmowe musi uwzględnić także perspektywy rozwojowe i różnicowanie umysłowe odbiorcy, wpływające z wykonywanego zawodu. Dla przykładu: tzw. „kina policyjnego” czy „kina detektywistycznego” nie zrozumie zwykły człowiek, ale pojmie je inspektor policji zmuszony często do wykrywania prawdy danego wydarzenia za wszelką cenę. Ukazanie kilku przelotnych obrazów miłości w pałacach czy na prywatkach, oraz kilkanaście mimochodem wypowiedzianych kwestii, między jednym a drugim tykiem alkoholu — nie odda prawdy o miłości między mężczyzną i kobietą. Całość tego zagadnienia obejmuje także miłość dziewczyny ulicznej, zmuszonej do zarabiania pieniędzy wskutek nędzy swej rodziny. Obejmuje ono także zagadnienie przyjaznej pomocy dwojga ludzi, jak również problem samotności i tęsknoty do drugiego człowieka oraz wiele podobnych zagadnień, których nie biorą pod uwagę twórcy dzisiejszych fil-

mowo-erotycznych dreszczyków. Dla właściwego odbioru filmu nie wystarczy, jak to się robi dzisiaj, podział widowni jedynie na dorosłych i dzieci („dozwolone od — i do lat osiemnastu”). Autor musi wyjść z prawdą ludzką, z prawdą przemyślaną i udokumentowaną historycznie naprzeciw widza, którego poziom umysłowy i zainteresowania zna, ażeby przy pomocy kinowych środków ukazać takiemu właśnie widzowi, jak należy oceniać tego rodzaju zjawiska, a co za tym idzie, jak w podobnych sytuacjach postąpiłby sam autor i jak winien myśleć, oceniać i postępować odbiorca filmu.

Poszczególne rozdziały książki, będące przeważnie owocem wcześniejszych wykładów autora na dane tematy, omawiają obowiązek ukazywania w kinie całej, nie zafalszowanej prawdy o świecie, o życiu, o człowieku. Autor przedstawia problemy, trudności, odpowiedzialność ludzi z ekranu oraz producentów filmowych zobowiązanych do ukazania pełnej, czytelnej dla odbiorcy, prawdy. *Kino i jego prawda, Prawda w sztuce, Kino a nasza samotność, Ciało jako zwierciadło duszy, Problem czasu w kinie, Język kina i jego moralność, Wychowanie widza młodego i dorosłego* — oto tematy poruszone w części pierwszej omawianej pracy. Część druga, bardziej krytyczną, poprzedza rozdział o *Drogach oceny filmu*, napisany przez Patricka Girosa. Natomiast A. Ayfre, analizując wielkie dzieła kinematografii światowej (*Niemcy — rok zerowy, Wiosenna ofiara, Pierwszy i drugi neorealizm, Świat Dreyera*) ukazuje możliwości ujęcia w dziele filmowym wielkich prawd dotyczących życia, wieczności i zbawienia człowieka. Część tę zamyka *Panorama krytyczna* — René-Claude Bauda, który krytycznie odnosi się do postulatu A. Ayfre, by dzieła filmowe oceniać pod kątem ukazywania w nich prawd wiecznych, rzeczywistości nadprzyrodzonej czy Absolutu. Twierdzi on, że właśnie ukazywanie w filmach wycinków prawdy, w drobnych zdarzeniach życia, jest bardziej komunikatywne dla przeciętnego widza i pomaga w zrozumieniu całej prawdy. Wypowiedzi swoje opiera o analizę dzieł takich twórców filmowych jak Vittorio de Sica, Rosellini, Robert Bresson, Carl Dreyer, Resnais, Bergman, Bunuel i in.

Dzięki układowi całej książki, w formie dyskusji pozwala ona czytelnikowi dojrzeć szerokie horyzonty i tendencje kinematografii światowej. Uświadomienie możliwości i zadań kinematografii dopomoże nawet zwykłemu widzowi zrozumieć wiele dzieł filmowych, naprawdę wielkich, na których bezsens i bezideowość wybrzydzą się nieraz zawodowi krytycy filmowi. Wielkie dzieło filmowe można ocenić jedynie na podstawie prawdy, którą komunikuje określonej grupie odbiorców. Do tego potrzebny jest kontekst sytuacyjny oraz perspektywa czasu, środowiska i epoki w jakiej dzieło powstało i w jakiej ma oddziaływać na widza. Prawda bowiem nie zawsze zgadza się z autentyzmem pokazywanej rzeczywistości, a fakty trzeba odpowiednio interpretować. I tak np. z apokaliptycznych i chaotycznych dzieł Felliniego, bardziej można poznać autentyczną prawdę życia, aniżeli z filmów reportera-dokumentarzysty, przedstawiających wiernie zdarzenia, ale nie idee w nich zawarte. Nie troszcząc się o daty, liczby, nazwiska, reżyser-artysta z wydarzeń zbliżonych lub rozdzielonych czasowo i przestrzennie wyciąga i ukazuje to co najważniejsze, co dla człowieka święte, czego nie wolno naruszać ani gwałcić. Ukazuje ogólne prawa rządzące życiem. To jest właśnie prawda, której nie obejmuje najautentyczniejsze, kronikarskie zestawienie faktów i wydarzeń. Potrzebne jest ich jakby artystyczne przetrawienie w dziele filmowym. Wtedy dopiero wyłonią się konflikty ponadczasowe, nękające różne pokolenia, niezależnie od czasu, kultury i epoki. Problemy interesujące każdego, myślącego człowieka.

Kino i tajemnica

Jeżeli w pierwszym z omawianych tomów, autor zajmuje się zagadnieniem wiernego ukazania prawdy doświadczalnej: o człowieku i świecie rzeczy widzialnych, to w drugim: *Cinéma et mystère* analizuje możliwość przybliże-

nie widzowi prawdy objawionej o Bogu i świecie nadprzyrodzonym. Zdaniem autora, powołaniem każdej sztuki i jej najważniejszym zadaniem jest uzmysłowić odbiorcy tajemniczy świat świętości, związany z bóstwem. Niestety, właśnie dziś, jak nigdy dotąd, sztuka nie spełnia tej roli, dlatego też bóstwo i to co święte jest dla dzisiejszego człowieka tak tajemnicze i tak odległe, jak chyba nigdy dotąd w dziejach ludzkości. Zarzut ten dotyczy także kinematografii dzisiejszej, która opisuje świat bez otwarcia na transcendencję, ignorując nadprzyrodzony porządek świata. Nic dziwnego, że w tak ujętym świecie życie ludzkie traci sens, a egzystencja staje się niewytłumaczalna. Autorzy dzieł filmowych, uważając się za artystów, ukazują własną wizję rzeczywistości, najczęściej ateistyczną. Napotkawszy zjawiska nadprzyrodzone, problemy Absolutu i transcendencji, nie chcą ich uznać za fenomeny innego świata, który jakkolwiek niwidzialny jest światem rzeczywiście istniejącym. Wobec tego rezygnując z odczytania i ukazania widzom pełnej prawdy, uciekają w dziedzinę estetyki, zabawiania widza beztreściową formą obrazu kinowego. Znanе hasło „sztuka dla sztuki” oraz idea czystej, niezaangażowanej sztuki, znajduje wielu zwolenników także wśród twórców filmowych.

Ucieczka przed zaangażowaniem prowadzi do akceptacji zaistniałej rzeczywistości, chociaż byłyby ona zła. Zamiast dawnego „westernowego” ukazania zwycięstwa dobrego nad złym charakterem, zachęcającego człowieka do walki i ciągłego przewycięzania zła, ukazuje się dzisiaj często człowieka jako bezsilną ofiarę tajemnych złych sił, którym nie może się przeciwstawić, a które nieuchronnie prowadzą go do katastrofy życiowej. Nawrót do okultyzmu i magii, przeczucie nieuchronnej tragedii, atmosfera lęku wynikająca albo prowadząca bohatera do choroby psychicznej — oto idee przewodnie nie tylko wielu filmów, ale nawet wielu reżyserów filmowych, nie umiejących ukazać widzowi optymistycznych momentów życia.

Zafałszowuje się w ten sposób nie tylko prawdę o nadprzyrodzonym odkupieniu człowieka i wyzwoleniu go z mocy grzechu ale nawet psychologiczne pewniki o możliwości i potrzebie przeciwstawienia się złu w naszym życiu przez opanowanie i wychowanie pierwiastków lepszych, doskonalszych. A przecież właśnie w kinie tak łatwo o wywołanie u widza refleksji, że świat widzialny jest argumentem za istnieniem świata niewidzialnego. Ze porządek, jaki dostrzegamy, jest jedynie odbiciem porządku wyższego, doskonalszego. I wreszcie, że sam człowiek jest jedynie obrazem Stwórcy niewidzialnego, który go tak bogato wyposażył. Następstwem teologicznego zabarwienia obrazu kinowego, będzie najczęściej wywołanie u widza niepokoju. Nie jest to egzystencjalna rozterka, płynąca z lęku przed klęską i unicestwieniem, ale niepokój odnośnie wyboru właściwej postawy moralnej, wobec możliwości, a nawet obowiązku i powołania do uczestnictwa człowieka w bóstwie, w *sacrum*. Ukazanie przy pomocy obrazu kinowego wielkich perspektyw człowieczeństwa, związanych z dziełem stworzenia i odkupienia świata zachęci widza do współdziałania z Bogiem, do włączenia się w tajemnice, ale rzeczywiste działanie Bożej łaski. Uchroni to przed fałszywą postawą moralną, polegającą na samousprawiedliwianiu swojego postępowania sytuacyjnym uwarunkowaniem człowieka przez grzech i zło, których uniknąć nie można. Wbrew przekonaniu o rozrywkowym charakterze kina, nawet tam człowiek szuka odpowiedzi na dręczące go pytania odnośnie sensu życia, zwłaszcza życia trudnego, napiętnowanego cierpieniem i śmiercią. Film winien mu dać odpowiedź uczciwą i prawdziwą. (por. na ten temat artykuł J. L. Duhourea, *Przejawy i interpretacja zła moralnego we współczesnej sztuce filmowej*, Concilium 6—10, 1970, 46—53).

Wywody autora zawarte w trzech rozdziałach: *Czy kino jest sztuką świętą?*, *Wahania filmu religijnego*, *Początki teologii obrazu* — można streścić w zdaniu: kino winno być estetycznym wcieleniem nadprzyrodzoności. Sposób, w jaki to ucieleśnienie się dokonuje, jest tematem rozważań Alain Bandlera, który w rozdziale czwartym: *Kino a tajemnica* stara się pokazać,

jak od filmowej „iluzji”, można dojść do teologicznej „aluzji”, wskazującej na inną rzeczywistość od pokazywanej na ekranie. Uciekając się do przesłanek psychologicznych, autor tego rozdziału stara się dociec „tajemnicy obrazu” kinowego, będącego jednocześnie „obrazem tajemnicy” nadprzyrodzonej.

Reasumując wywody całości tego tomu, należy stwierdzić, że człowieka zawsze pociągała i pociąga tajemnica. Oddziaływują na niego w szczególny sposób elementy magii, tajemniczości orazb niepewności zawarte w każdej religii. Tkwi w człowieku jakaś przekorna chęć dociekania i rozwiązywania zagadek życiowych. Ale te przelotne bodźce nie wystarczą do trwałej solidnej pracy, do coraz głębszego wnikania w prawdy wiary i płynące stąd wnioski dla życia moralnego. A. Ayfre ukazuje w jaki sposób można w proces teologicznej katechezy włączyć sztukę filmową, uchodzącą za sztukę magiczną i dlatego chyba tak pociągającą człowieka żadnego tajemnic. Film, ze swoimi możliwościami ukazania w skrócie całego życia człowieka, uświadamiający pewne prawidłowości rządzące tym życiem — może być bardzo przydatny w perspektywnym uświadamianiu działania Bożego w historii ludzkości czy w życiu poszczególnego człowieka. Zaniepokojony perspektywami zaangażowania nadprzyrodzonego, człowiek sam wyciągnie odpowiednie wnioski praktyczne. Ale to ukazanie zarówno doczesności jak i nadprzyrodzonej, musi być wyrazem prawdy, a nie surrealistycznej fantazji reżysera czy scenarzysty, Autorowi filmu wolno ukazać świat w krzywym zwierciadle względnie zdeformować przedstawianą rzeczywistość jedynie pod tym warunkiem, że na tym tle jaśniej wypukli pewne nieprawidłowości poniżające człowieka oraz rozbijające społeczeństwo.

Ukazywanie samych wykrzywień czy perwersji, nawet w satyrycznych filmach, jak to uczynił Pasolini w *Porcile* czy Fellini w *Satyricon* rodzi w odbiorcach jedynie uczucie frustracji, bezsilności i niewiary w możliwość jakiegokolwiek dobra. Obdarcie człowieka z wszelkiej godności i zaliczenie go w poczet bestii, jakkolwiek sprawdza się niekiedy w życiu, nie jest jednak regułą, jak to autorzy obydwu filmów imputują widzowi. Satyra ze swej natury, w jakiegokolwiek formie podana, winna być umoralniająca i wychowująca, inaczej traci swój sens. (Na temat satyrycznego obrazu świata w filmie, por. E. Baragli SJ, *Pasolini „Porcile” e Fellini „Satyricon”*, *La Civiltà cattolica* 120 — IV, 1969, 421—429). Film nigdy nie może być jedynie tzw. „dziełem autora”, jak inne wytwory sztuki. Miarą jego wartości (nie tylko kasowej) jest także ilość widzów, których przyciąga. To jest sztuka ale sztuka masowej komunikacji myśli, masowej informacji prawdy i przekazywania wiedzy o życiu. Język filmowy jest zrozumiały i sugestywny szczególnie dla młodego człowieka nawet dla dziecka. „Rycerskie” turnieje na podwórkach, czy naśladowanie kinowej mody w sposobie bicia, wyrażania się i w strojach, świadczą o szybkim i szerokim zasięgu filmowego oddziaływania.

Jeżeli dzisiaj szuka się nowych środków wychowawczych, nowych kontaktów z młodym pokoleniem, należy wziąć pod uwagę także zrozumiały dla niego język kina. Ale tej pedagogicznej „rozmowy” nie wolno zaczynać od brudnych, gwałtownych, brukowych słów. Do hippiesowsko-mansonowskich potworów nie przemówią słodkie słówka kliwskich przykładów światobliwego życia, czy nawet hasła i obrazy „Jezusa-Gwiazdora”, kontestatora wobec świata, władzy i religii. Ale też nie nawrócą ich obrazy gwałtu, seksu i przemocy. Nie zhumanizują filmy, ukazujące jak człowiek „zjada” drugiego człowieka, niszczy go, podgryza: nawet przyjaciela, brata, ojca — i odczuwa po tym zadowolenie nasyconego zwierzęcia, czy odurzenie uśmiechniętego boksera na zbroczonym krwią przeciwnika ringu (*Porcile*). Całe zachowanie młodych, ich hasła i programy świadczą o poszukiwaniu autentycznej prawdy, a tę może im ukazać właśnie sztuka filmowa. Dlatego każdy film musi pokazywać wiernie niezafałszowaną prawdę o człowieku i o Bogu. Jak krzywe zwierciadło, deformujące rzeczywistość może służyć do zabawiania w wesołym

miasteczku, ale nie do nauki w szkole, tak i filmy w stylu *Satyricon* nie mogą być wykładnią prawdy o dziejach człowieka i całej ludzkości. Można się zgodzić na zabawianie się czystą formą literacką w powieściach Joyce'a, czy na uprawianie czystej abstrakcji w sztuce Picassa — ale autor filmu, przemawiając do masowego widza, nie może tworzyć nieodpowiedzialnych dzieł, przeznaczonych dla garstki wybranych. Minał czas nie tylko niemego filmu, ale też widza, niemo zachwyconego wszystkim, co widzi na ekranie. Film przemienia się w dialog o sprawach zasadniczych dotyczących człowieka. Przy tym, nawet w krajach, gdzie film nie jest skommercjalizowany, usiłuje on zdobyć jak największą ilość widzów, na potwierdzenie swojej wartości. W tej sytuacji często się zdarza, że jak ewangeliczny bogacz nie mieści się w granicach królestwa Bożego, tak i film bogaty w publiczność, kasowy, schlebający upodobaniom widza, rozmija się z surową prawdą Bożą, z twardymi wymaganiami chrześcijańskiej czy choćby naturalnej moralności.

Zakończenie

Jakkolwiek mówi się dzisiaj i pisze o kryzysie kina, o przeżyciu się dużego ekranu, na rzecz telewizyjnego, to jednak produkcja filmowa w służbie zarówno jednego jak i drugiego ekranu przybiera coraz większe rozmiary. Prasa wspomina o zalewie rynku kinematograficznego, o eksplozji filmowej itp. Dla zorientowania się we współczesnej twórczości filmowej nie wystarczy już weekendowy spacerek do kina, czy nawet regularne oglądanie tzw. nowości. Organizowane są w tym celu różne Festiwale Festiwalu Filmowych czy Festiwale Filmów Festiwalowych, festiwale filmów długo- i krótkometrażowych, fabularnych, oświatowych, animowanych itp. Urządza się przeglądy dorobku filmowego danej epoki, kraju czy reżysera. W tym wielokierunkowym labiryncie wyświetlanych filmów, potrzebne są jakieś drogowskazy, orientujące widza w gąszczu oglądanych obrazów. Sztuka filmowa wyszła już bowiem z okresu zabawiania widza fantastycznymi przygodami myszki Micky czy Chapplinowskimi gagami. W pogoni za tematem i oryginalnością autorzy filmowi podglądają okiem obiektywu wszelkie problemy nękające człowieka żyjącego u schyłku dwudziestego wieku. Postępując się barwnym językiem ekranowego symbolu, usiłują w jakiś sposób wytłumaczyć zjawisko pokusy, grzechu, odkupienia współczesnego Adama i współczesnej Ewy, rozwiązać nękający problem sensu zaangażowania społecznego i cywilizacyjnego człowieka oraz dać odpowiedź na pytanie o wartość życia i jego eschatologiczne dopełnienie. Z różnych względów, o których była mowa, rozwiązania tych problemów nie zawsze są zgodne z prawdą. Poza tym film, jak każde dzieło sztuki, ma swój specyficzny punkt widzenia, swój język symboli, często niezrozumiały dla ludzi, nie umiejących odpowiednio spojrzeć na schematy i skróty stosowane w filmie. Wskutek tego Bergmanowska koncepcja człowieka rozprawiającego ze swym sumieniem i wnikać w sens swojego życia oraz Bunuelowskie uwikłanie człowieka w tajemnicze siły zła i katastrofizmu — zmieniają się w obrazy kompletnego chaosu dzisiejszego świata oraz nihilizmu wszelkich wartości ludzkich (Sartre, Antonioni, Fellini, Pasolini).

Młoda sztuka X-tej muzy nie posiada jeszcze ustalonych kryteriów oceny, na wzór kanonów piękna sztuki antycznej. Kanony takie dopiero się tworzą w toku masowej dyskusji nad zagadnieniami i formą sztuki filmowej. Czynnik masowej aplauzu, jak widzieliśmy, nie może decydować o wartości artystycznej, a tym bardziej ideowej filmu, gdyż publiczność nie zawsze aprobuje to co słuszne i prawdziwe, lecz co błyskotliwe i łatwe. A film w każdej epoce i w każdej sytuacji musi służyć przede wszystkim prawdzie. Dlatego przy ustalaniu kanonów wartości sztuki filmowej potrzebne są także, a raczej przede wszystkim, kryteria jej zaangażowania w obowiązek pokazywania i przekazywania prawdy — Bożej prawdy.

W tej sytuacji wydaje się konieczne i pilne opracowanie zagadnień twórczości filmowej z katolickiego punktu widzenia. Tak poważnemu zadaniu nie zadośćuczynią banalne oceny filmów, sporządzone przez wydziały duszpasterskie. Czytane są one najczęściej pod kątem zawartych w nich zakazów. Zwłaszcza młodzież czerpie z nich wskazówki, iż na dany „zakazany” film warto iść, bo można coś bardziej „pikantnego” zobaczyć. Recenzje w czasopismach katolickich, są też najczęściej wyrazem subiektywnego spojrzenia na dany film recenzenta. Postulat prawdziwie obiektywnej oceny sztuki filmowej spełnić mogą jedynie monografie pojedyncze lub całe serie, z których dwie zostały tu omówione, a inne wspomniane. Ujmują one w teologicznym aspekcie nie tylko artystyczne, ale także ideowe oraz pedagogiczne wartości kinematografii. Sztuki, która jak chyba żaden ze współczesnych środków masowej informacji, kształtuje nie tylko świadomość, ale oddziałuje i na podświadomość odbiorcy. Sztuki, posiadającej możliwości i środki ukazania człowiekowi ideału świętości, w wizji dostępnej dla niego.

Na zakończenie wypada jedynie życzyć powstania podobnych publikacji oryginalnych, względnie spopularyzowania zagranicznych na naszym polskim terenie, gdzie kinematografia ma też wiele do powiedzenia w dziedzinie zarówno religijnego, jak i areligijnego wychowania.

Ks. Ignacy Kałucki CSSR, Warszawa