

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 43/2, 109-124

1973

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 TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI I DOKUMENTY PAPIESKIE. 1. Wypowiedzi papieskie. — 2. Sacramentum Poenitentiae. Normy duszpasterskie w sprawie rozgrzeszenia ogólnego. II. SPRAWOZDANIA. Perspektywy polskiego etosu. Spotkanie naukowe moralistów polskich. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. Między Biblią a biologią*.

I. WYPOWIEDZI I DOKUMENTY PAPIESKIE

1. Wypowiedzi papieskie
(AAS 63, 1972, n. 1—3)

W tradycyjnym przemówieniu świątecznym do kardynałów i prałatów Kurii Rzymskiej (*Salute a Voi*, 23. XII. 72, s. 31—39) papież poruszył kilka ważnych tematów, nie pomijając oczywiście aktualnej wciąż kwestii sprawiedliwości i pokoju. Przypomnił swój list apostolski *Octogesima adveniens*, oraz naukę społeczną swoich poprzedników, podkreślając, że odpowiedzi na współczesne problemy należy szukać w Ewangelii (s. 35—6). Szerzej na temat pokoju wypowiedział się Paweł VI w przemówieniu wygłoszonym 1 stycznia 1972 r. (*Oggi, primo*, s. 43—46), podkreślając moralny charakter pokoju, jako zadania do wypracowania. Równocześnie duży nacisk położył papież na konieczność odróżnienia pokoju prawdziwego od fałszywego i na potrzebę znalezienia podstaw owego prawdziwego pokoju. Nie zasługuje na miano pokoju taki stan stosunków międzyludzkich, który opiera się na przemocy, podstępie i niesprawiedliwości (s. 44). Jedyne sprawiedliwość, uznająca i respektująca prawdziwą naturę ludzką oraz ludzkie prawa, może stanowić podstawę dla pokoju (s. 45). Do niniejszego tematu nawiązuje przemówienie skierowane do cywilnych władz Rzymu (*Ecco Ci nuovamente*, 27. I. 1972, s. 198—201), przypominające poważny obowiązek humanizacji życia w ośrodkach wielkomiejskich, zgodnie z *Octogesima adveniens* (s. 200). Konieczność obrony praw ludzkich podkreślił papież również w przemówieniu do Kurta Waldheima, sekretarza ONZ (*Nous sommes très touché*, 5. II. 1972, s. 214—215). „Kościół — mówi papież — zatroskany przede wszystkim o prawa Boskie, nie może jednak nigdy pozostać obojętny wobec praw człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo swojego Stworzyciela” (s. 215).

Wspomniane wyżej prawa człowieka oraz ich obrona, nie kłócą się w żadnym wypadku z istnieniem społeczeństwa i porządku prawnego (legalnego) w sensie ścisłym. Głębokie myśli na ten temat zawiera doroczna mowa do audytorów i urzędników Roty Rzymskiej (*È per Noi*, 28. I. 1972,

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

s. 202—205). Wspólnota nie oparta na prawie, zamiast wspólną miłości stanie się nieuchronnie społecznością opartą na samowoli (s. 203). Papież krytykuje pewne próby reformy prawa, ponieważ ubocznie fałszują widzenie całego porządku moralnego „... podważając najpierw ogólnie pojęcie prawa naturalnego, następnie władzy i prawa pozytywnego ... jako zewnętrznego dla osobistej czy grupowej autonomii; a uwalniając w ten sposób sumienie od jasnego poznania i uznania obiektywnego obowiązku moralnego, czynią je, być może, wolnym i swobodnym, lecz niestety ślepy kryterium działania ludzkiego ... , zdany na oportunizm poszczególnych sytuacji lub na impulsy popędów psychofizycznych, bez jakiegos autentycznego ładu czy hamulca osobowego ...” Przypominając znaną zasadę, że nie ma człowieka bez prawa ani społeczeństwa bez władzy, odrzuca przemycając dziś uporczywie fałszywe pojęcie wolności: „Jakże nasza chrześcijańska wolność miałyby się odróżniać od owej napiętnowanej przez Apostoła Piotra (mówiącego): Wolni — tak!, lecz nie jako czyniący z wolności zasłonę dla maskowania zła, ale jako słudzy Boga” (1P 2, 16)”. Nie wolno nam — głosi dalej Paweł VI — od konieczności prawa odwoływać się do wolności Ducha, lub do tej wolności (= od judaizmu), do której wyzwolił nas Chrystus (Gal 5, 1). Sam bowiem Chrystus nam powiedział: „nie sądzicie, że przyszedłem znieść prawo lub proroków; nie przyszedłem znieść, lecz wypełnić” (Mt 5, 17 s. 204).

Kształtowanie doskonałej osobowości u człowieka żyjącego w świecie opanowanym przez ducha technologii wymaga położenia silniejszego akcentu na wartości niematerialne, a więc ściśle duchowe i moralne. Ważkie uwagi na ten temat kieruje papież do II Międzynarodowego Kongresu poświęconego sytuacji szkolnictwa w społeczeństwie technologicznym (*Nous sommes heureux*, 8. I. 1972, s. 46—49). Jedynie ustawiczne odwoływanie się do norm moralnych może ochronić człowieka przed katastrofą (s. 47). „Czysta technika, a więc bez etyki, może stać się narzędziem zniewolenia, a nie wyzwolenia (człowieka); jest zdolna skrepić ludzką osobę, zamiast ją wyzwalać, wzbogacać i rozwijać; krótko mówiąc — raczej niesie śmierć, niż życie dla człowieka i społeczeństwa” (s. 47). Człowiek oczywiście o tyle łatwiej przyjmie normy moralne, o ile zrozumie, że nie stanowią one ograniczenia jego osobowości, lecz są podstawą jego wewnętrznej wartości i rozwoju. Całe wychowanie etyczne człowieka wierzącego opiera się na fundamencie religii.

Nie tylko poszczególny człowiek, ale cała ludzkość potrzebuje wychowania. Zadanie to w pewnym szczególnym znaczeniu spełnia wobec ludzkości Kościół, wypełniający określoną misję otrzymaną od Chrystusa. Ciekawą syntezę misji Kościoła w świecie znajdujemy w mowie do korpusu dyplomatycznego z okazji życzeń noworocznych (*Nous Vous remercions*, 10. I. 1972, s. 49—57). Papież wychodzi od pojęcia sprawiedliwości, ukazując jej uniwersalistyczny charakter. Sprawiedliwość przenika wszystkie płaszczyzny ludzkiego życia, jest wartością, która obowiązuje wszystkie jednostki ludzkie i wszystkie grupy społeczne oraz wszystkie instytucje, zwłaszcza te o zasięgu ogólnoswiatowym. Wszyscy więc, odpowiednio do swojego powołania, pracują dla sprawiedliwości i pokoju na świecie. Na tym tle rysuje się wyjątkowa rola Kościoła, nie dająca się sprowadzić do płaszczyzny czysto ziemskiej i politycznej. Czysto duchowy charakter misji Kościoła sprawia, że Kościół znajduje się niejako na zewnątrz tego wszystkiego, co się nazywa polityką, a zwłaszcza tego wszystkiego, co ma związek z użyciem siły. Zasadą działania Kościoła jest ewangeliczne prawo miłości, która przemienia świat skuteczniejsz niż jakakolwiek rewolucja (s. 51). Właśnie dzięki swej duchowej konstytucji Kościół może być prawdziwie i głęboko w świecie obecny. Kościół, niosąc ludzkości zbawienie, dąży do całościowego podniesienia człowieka i stąd nie pozostaje obojętny także wobec jego doczesnych problemów, „oświecając je światłem Ewangelii i uzbrajając ludzi w zbaw-

cze moce, czerpane od swego Założyciela, w Duchu Świętym". W ten sposób Kościół wychowuje przede wszystkim własnych członków (s. 52—53). Oddziaływanie Kościoła na ludzkość posiada charakter służby, ponieważ Kościół nie posiada w świecie własnych celów i ambicji, lecz pomaga ludziom w realizowaniu ich zadań. Specyficznym zadaniem Kościoła w tym względzie jest wychowywanie sumień i kształtowanie ludzkich serc, tak, aby były zdolne usłyszeć i przyjąć wezwanie Boże; na drugim planie dopiero znajduje się współpraca w rozwiązywaniu współczesnych problemów w dziedzinie kultury, oświaty i pokoju (s. 55—56).

Ogólnie widziana misja Kościoła aktualizuje się niejako i konkretyzuje w powołaniu poszczególnych grup i indywidualnych wiernych. 25-lecie istnienia instytutów świeckich daje papieżowi okazję do refleksji nad współczesnym znaczeniem tych instytutów — w świetle nauki ostatniego soboru (*In questo giorno*, 2 II. 1972). Otóż zasada, na której opiera się owe instytuty, w pełni odpowiada teologii Soboru Watykańskiego II: w jednym i w drugim wypadku chodzi o formę życia w pełni ewangeliczną oraz o przyjęcie pełnej odpowiedzialności za przemianę i uświęcenie świata zgodnie z zasadą „obecności Kościoła w świecie” (s. 206—207). Należy nawet mówić o wewnętrznym przenikaniu się Kościoła i świata na podobieństwo duszy w ciele. „Kościół posiada autentyczne wymiary doczesne (*secolare*), tkwiące w jego naturze oraz misji, a mające swe źródło w Tajemnicy Słowa wcielonego, realizowane (wymiar) w różnej formie przez członków Kościoła duchownych i świeckich, stosowanie do ich własnych charyzmatów”. Stąd urząd nauczycielski często przypominał wiernym ich odpowiedzialność za świat. Ten obowiązek jest tym bardziej nagły dziś, „kiedy ludzkość znajduje się w krytycznym punkcie swojej historii. Powstaje nowy świat. Ludzie szukają nowych form myślenia i działania, które będą kształtować ich życie w przyszłych wiekach. Świat uważa, że sam sobie wystarczy i że nie potrzebuje ani Bożej łaski ani Kościoła dla własnej budowy i rozwoju; zaistniał tragiczny rozłam między wiarą i życiem, między postępem naukowo-technicznym a wzrostem wiary w Boga żywego. Nie bez słuszności twierdzi się, że najważniejszym problemem związanym ze współczesnym rozwojem jest problem stosunku porządku naturalnego do nadnaturalnego. Kościół II Soboru Watykańskiego słyszał to „wołanie czasu” i dał nań odpowiedź mając jasną świadomość swej misji wobec świata i społeczeństwa. Kościół jest świadom tego, że jest powszechnym sakramentem zbawienia i że nie może istnieć pełnia człowieczeństwa bez łaski, to jest bez Słowa Bożego (Jezusa), który jest kresem ludzkiej historii, ogniskiem wszystkich dążeń historii i kultury, centrum ludzkości, radością wszystkich serc i spełnieniem ich pragnień (KDK, 54)” (s. 208).

Uświęcenie świata nie następuje w wyniku czysto zewnętrznych zabiegów; przeciwnie, „samo życie oddane Bogu” (*vita consecrata*) mocą swej wewnętrznej prawdy uświęca świat; moc przeistaczająca tkwi w samym radykalnym dążeniu do świętości, to jest do zjednoczenia z Chrystusem, który jedynie swoją łaską dokonuje dzieła Odkupienia i przemiany świata. „Świat doznaje konsekracji Bożej w głębi waszych własnych serc” — mówi papież do członków instytutów świeckich (s. 209). Szeroko też omawia znaczenie rad ewangelicznych dla przemiany współczesnego świata (s. 209—210).

Podobnie jak świętość musi tkwić w swoich źródłach, tak wiara nie może się oderwać od swoich korzeni. Nie po raz pierwszy zwraca uwagę Paweł VI na odchylenia w interpretacji prawd wiary. Niektóre współczesne błędy referuje we wspomnianym przemówieniu z 23. XII. 1971, mówiąc m. in. o tendencji do likwidowania obowiązków, o „wygodnej i łatwej interpretacji chrześcijańskich obowiązków”, o fałszywym pojęciu „wolności chrześcijańskiej”. Życie chrześcijańskie musi być zgodne z wymaganiami wiary i krzyża (s. 32). Przy okazji warto zaznaczyć, że i Kongregacja Nauki Wiary ogłosiła dokument zatytułowany: *Declaratio ad fidem tuendam in*

mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentioribus erroribus (Mysterium Filii Dei, 21. II. 1972, s. 237—241. Chodzi tu o podstawowe prawdy chrześcijaństwa, bez których także teologia moralna przestaje być teologią.

Ks. Jerzy Bajda, Warszawa

2. „Sacramentum poenitentiae”

Normy duszpasterskie w sprawie rozgrzeszenia ogólnego

Treść dokumentu

Dnia 13 lipca 1972 Kongregacja Nauki Wiary ogłosiła dokument zawierający normy duszpasterskie udzielania rozgrzeszenia ogólnego. Tytuł *Norm* zaczerpnięty tradycyjnym zwyczajem z pierwszych słów tekstu brzmi: *Sacramentum poenitentiae*.

Niniejsza prezentacja dokonana jest w oparciu o oficjalną francuską wersję podaną przez Kongregację Nauki Wiary („Documentation Catholique” 15, 1972, 713—715). Wzięte jest też pod uwagę przemówienie papieża na temat *Norm* wygłoszone na audiencji ogólnej w Castel Gandolfo w dniu 19 lipca (*tamże*, 704—705).

Konsultor Kongregacji Nauki, Wiary prezentując *Sacramentum poenitentiae* przedstawicielom prasy wyjaśnił, że dokument ma charakter pastoralny i nie wnosi innowacji do dotychczasowej nauki Kościoła w materii pokuty. Podtrzymując jednak tradycyjną naukę i praktykę pokutną dopuszcza w szerszym niż dotąd zakresie udzielanie większej ilości wiernych rozgrzeszenia sakramentalnego pod jedną wspólną formułą.

W dokumencie można wyróżnić trzy części. Po wstępie, w którym przypomina się fakt dogmatyczny pokuty sakramentalnej w Kościele oraz okoliczności, które skłoniły do wydania niniejszych przepisów, następuje zwięzły opis i potwierdzenie dotychczas obowiązujących form pojednania sakramentalnego. Następnie określa się szczegółowo nowe możliwości rozgrzeszenia grup wiernych bez konieczności uprzedniej spowiedzi indywidualnej. Ostatnia wreszcie część wyjaśnia kwestie praktyczne powstałe w związku ze sprawowaniem sakramentu pokuty oraz podaje wymogi kongregacji odnośnie tradycyjnej dyscypliny pojednania, która ulegając rozluźnieniu powoduje szereg nieporozumień praktycznych i obniżenie poziomu życia pokutnego w Kościele.

Byłoby zapewne zbytecznym uproszczeniem dopatrywanie się w pierwszej części dokumentu tylko przypomnienia znanych powszechnie norm, którymi Kościół regulował dotąd sprawowanie sakramentu pokuty. Przypomnienie tutaj staje się potwierdzeniem ich aktualności i mocy obowiązującej. Nowe formy pojednania, które od kilku lat wprowadzane bywają w niektórych krajach, a zwłaszcza traktowanie ich na równi i zamiennie ze spowiedzią uszną skłoniły władze kongregacji do zbadania ich od strony poprawności doktrynalnej i odpowiedniości stosowania w praktyce duszpasterskiej. W rezultacie wnikliwych studiów przeprowadzonych na polecenie kongregacji ustala się, że za podstawową i imperatywną orientację kształtującą życie pokutne w Kościele uważać należy orzeczenia Soboru Trydenckiego. Tym samym jedyną, zwyczajną formą sakramentalnego pojednania chrześcijanina z Bogiem i Kościołem pozostaje rozgrzeszenie indywidualne z zachowaniem warunkujących je aktów skruchy, wyznania grzechów i zadośćuczynienia. Wymogi te uzasadnia racja doktrynalna — nakaz Boży, oraz względ prak-

teczny — dobro osób, które, jak wykazuje wielowiekowe doświadczenie, wnoszą z tej formy pojednania duży pożytek osobisty. Tak więc jest ścisłym obowiązkiem chrześcijanina, który pragnie przystąpić do sakramentu pokuty, wyznanie przed kapłanem, po uprzednim rachunku sumienia, wszystkich grzechów śmiertelnych z podaniem okoliczności, które zmieniają naturę przewinienia. Zaznacza się, że zobowiązania te (skrucha, wyznanie grzechów przed kapłanem, zadośćuczynienie i absolucja kapłana, który sprawuje funkcje sędziego) z nakazu Bożego są koniecznymi warunkami do faktycznego i całkowitego odpuszczenia przewinień i jako takie zostały określone w uroczystym akcie magisterium na Soborze Trydenckim.

W przypadku bliskiego niebezpieczeństwa śmierci i braku odpowiedniej ilości kapłanów mogących przyjąć indywidualne wyznanie przewinień pewnej liczby wiernych, pozostają w mocy normy, które dają władzę udzielenia absolucji wszystkim jednocześnie. Przy czym, jeśli czas pozwala, należy poprzedzić ją krótką ekshortacją pomocną do uczynienia aktu skruchy. W tej sytuacji bliskość niebezpieczeństwa przeważa nad regułą zwykle obowiązującą.

Jednocześnie kongregacja odrzuca stosowaną od niedawna w niektórych miejscach praktykę jednania się z Bogiem i Kościołem na drodze samej spowiedzi ogólnej lub poprzez wspólnotową celebrację pokutną stosowaną w przekonaniu o jej wartości sakramentalnej.

Druga część dokumentu dotyczy nowych okoliczności, na które rozszerza się możliwość udzielania rozgrzeszenia sakramentalnego większej liczbie osób jednocześnie bez uprzedniego indywidualnego oskarżenia się z popełnionych przewinień ciężkich. Ten fragment *Sacramentum poenitentiae* z uwagi na nowość zawartych w nim wskazań posiada szczególne znaczenie i wymowę duszpasterską. Zezwala się mianowicie na ogólne rozgrzeszenie wiernych, którzy nie mogą wyspowiadać się indywidualnie z powodu rzeczywistego braku wystarczającej liczby księży i z tego tytułu byłiby pozbawieni przez dłuższy czas stanu łaski, a tym samym możliwości przyjęcia Eucharystii. Zarówno w samym dokumencie, jak i we wspomnianym przemówieniu papieża znajduje się wyjaśnienie, że choć sytuacja tego typu może zaistnieć najczęściej w krajach misyjnych, to jednak zezwolenie ma charakter ogólny i nie zawiera żadnych ograniczeń co do miejsca. Istotną rolę pełnią podane wyżej warunki: niemożność spowiedzi indywidualnej spowodowana brakiem kapłanów oraz łącząca się z tym faktem konieczność pozostania dłuższy czas i bez własnej winy w stanie grzechu. Sama wielość osób pragnących przystąpić do sakramentu pokuty nie stanowi wystarczającego warunku do udzielenia rozgrzeszenia ogólnego, o ile liczba kapłanów jest lub może być odpowiednio duża. Taki akt byłby niegodziwy. Dla tej też przyczyny poleca się biskupom i kapłanom czuwanie nad należąca organizacją zajęć, aby brak spowiedników nie był zawiniony. W szczególności zwraca się uwagę na przekazywanie osobom świeckim i diakonom funkcji, do spełniania których nie są wymagane święcenia kapłańskie.

W poszczególnych diecezjach korzystanie z udzielonych uprawnień uzależnione jest od decyzji miejscowego ordynariusza, który po rozpatrzeniu sytuacji na podległym jego pieczy terytorium, winien szczególnie określić okoliczności, w jakich udzielenie rozgrzeszenia ogólnego może być dopuszczalne. W przypadku zaistnienia okoliczności nie przewidzianych w rozporządzeniach lokalnych istnieje obowiązek otrzymania zawsze jednorazowego, specjalnego zezwolenia ordynariusza, względnie w niemożności skontaktowania się z nim, późniejszego powiadomienia o udzielonym rozgrzeszeniu.

Wymogi stawiane korzystającym ze wspólnej pokuty sakramentalnej nie odbiegają w zasadzie od tych, które obowiązują przy pokucie indywidualnej, z dołączeniem jednak konieczności indywidualnego wyznania w odpowiednim czasie wszystkich grzechów śmiertelnych. Nie zobowiązuje się do uczynienia tego przy najbliższej sposobności, lecz przed następnym aktem wspól-

nego pojednania, a najdalej, w razie słusznej przeszkody, przed upływem roku zgodnie z pozostającym w mocy przykazaniem usznej spowiedzi przynajmniej raz na rok.

Ostatnia część *Sacramentum poenitentiae* zawiera kilka szczegółowych wyjaśnień i zaleceń, które uściślają aktualną praktykę pokutną Kościoła.

Podkreśla się więc, że sakramentalna absolucja ogólna stanowi akt odrębny od sprawowania Eucharystii i jako taka winna być całkowicie oddzielona od celebracji Mszy św. Kongregacja Kultu Bożego ustalił też dla niej osobną formułę i oprawę liturgiczną. Tymczasem jednak należy się posługiwać formułą zwyczajną w liczbie mnogiej. Odnosnie absolucji z cenzur zarezerwowanych regulują ją dotychczasowe kanony prawa kościelnego. W konieczności rekursu do władzy kompetentnej, liczy się czas począwszy od najbliższej spowiedzi indywidualnej.

W kwestii praktykowanych coraz częściej wspólnotowych celebracji pokutnych, podnosi się ich walor jako przygotowania do owocniejszej spowiedzi indywidualnej. Nie przyznaje się im natomiast charakteru sakramentalnego.

Poleca się zachowanie praktyki częstej spowiedzi (*ratione devotionis*) i wykluczenie rezerwowania jej wyłącznie do przypadków przewinień ciężkich. Kongregacja kieruje się w tym względzie dobrem duchowym, jakie wnoszą z sakramentu pokuty osoby częściej się spowiadające, a także potrzeba zabezpieczenia reputacji wiernych, którzy zbliżają się do konfesjonału.

W końcowym fragmencie dokumentu zwraca się uwagę na ścisły obowiązek zachowywania podanych w nim norm. Ewentualne niestosowanie się do nich uważa się za poważne nadużycie.

Problematyka „Norm”

Ogłoszenie *Norm* nie stanowi zaskoczenia. Spodziewano się, że Stolica Apostolska zabierze głos w sprawie dyscypliny pokutnej w Kościele. W ciągu ostatnich lat zagadnienie pojednania sakramentalnego urosło do rozmiarów zawilego problemu. Wokół przemian, jakie nastąpiły w praktyce pokutnej niektórych Kościołów Europy zachodniej nawarstwiło się w Polsce wiele uproszczonych opinii i powierzchownych spojrzeń. W tym względzie niestosowne i wręcz krzywdzące zdają się być pierwsze echa, które sygnalizują *Sacramentum poenitentiae* jako akt surowej dezaprobaty wobec podejmowanej od wielu lat odnowy teologii i praktyki sakramentu pokuty. Podobnie, mylne są zdania, które określają dokument kongregacji jako przejaw wzrostu tendencji zachowawczych w Kościele, co — według niektórych relacji prasowych — oznaczać ma cofnięcie się do orientacji myślowych okresu potrydenckiego. Przyczyną nieporozumienia jest zapewne nieumiejętność wyjścia poza obiegowe schematy, które w swej jednostronności nie oddzielająznaczonych czasem i zmiennych widzeń rzeczywistości od prawdy wyrażonej w dogmacie.

Uważna i bezstronna lektura *Sacramentum poenitentiae* odsłania inne kształty dokumentu. Nie może przede wszystkim dziwić roztropna ostrożność Kościoła w traktowaniu i normowaniu życia sakramentalnego. Jest też oczywiste, że w przypadku, gdy w grę wchodzi wierność dogmatowi i ważność działania kapłańskiego nie można pozostać na płaszczyźnie własnych, indywidualnych rozeznań i przedsięwzięć duszpasterzy. Dwa główne fakty znajdują się u podłoża podjętych decyzji i wyznaczają ich treść: relatywizm moralny i towarzyszący mu zanik poczucia winy oraz postępujący brak wystarczająco dużej liczby kapłanów. Oba wymienione fakty mają złożoną strukturę. Będąc wyraźnym znakiem pilnej konieczności podjęcia kroków w celu uzdrowienia obecnego stanu, nie sugerują jednoznacznie konkretnych zabiegów dających pewne szanse powodzenia. I tak na przykład spadek ilości osób przystępujących do sakramentu pokuty uwarunkowany jest oko-

licznościami, które znacznie wybiegają poza same trudności związane z aktualną formą pojednania indywidualnego. Dlatego proste zastąpienie jej celebracją wspólnotową nie mogłoby przynieść oczekiwanych rezultatów.

W takiej sytuacji, po stosunkowo długim już okresie prób odwołania praktyki pokutnej, wśród których, obok rozwiązań ciekawych, dało się zaobserwować przedsięwzięcia nieudane, należało, by urząd pasterski określił oficjalne formy działania na najbliższą przyszłość i nadał im orientację stosowną do najpilniejszych wymogów chwili bieżącej. Do nich na pierwszym miejscu należy poważne zadanie wykształtowania poczucia odpowiedzialności w działaniu oraz umiejętności obiektywnego oceniania wartości moralnej własnych czynów. W tym dziele osobisty kontakt penitenta ze spowiednikiem jest okolicznością wyjątkowo korzystną i niepodobna zastąpić go bez zasadniczych strat duchowych jakąkolwiek inną formą. Z uwagi jednak na naczelne dobro pojednania, w sytuacji, gdy brak odpowiedniej liczby kapłanów, forma zwyczajna i uprzywilejowana traci na znaczeniu i ustępuje miejsca formie nadzwyczajnej. Oznacza to, że droga pojednania znana w praktyce ostatnich wieków jedynie w przypadkach niebezpieczeństwa śmierci może znaleźć odąd zastosowanie w rozlicznych przypadkach obawy przedłużania się życia bez łaski. Tym samym *Sacramentum poenitentiae* otrzymało charakter dokumentu prawdziwie pastoralnego. W tenorze swym daleko odbiega od rygorów dotychczasowej dyscypliny, które wydane w innym czasie i dla innej epoki stały się wraz ze zmianą warunków społecznych i spadkiem powołań czynnikiem krepującym działalność duszpasterską.

Wydaje się przeto, że *Normy* tchną realizmem i roztropnym umiarkowaniem zarówno w spojrzeniu na aktualną sytuację życia religijnego, jak i w podjętych decyzjach. Niemniej jednak jako dokument duszpasterski posiadają wartość instrukcji tymczasowej, która z powstaniem nowych potrzeb może doznać dalszych zmian.

Należy się spodziewać, że akt tej miary stanie się także dla teologów źródłem inspiracji i bardziej ożywi prowadzone od kilku lat dyskusje wokół sakramentu pokuty. Zresztą sam dokument stanowi w niejednym echo i uwieńczenie rezultatów poszukiwań prowadzonych w ostatnich latach. W tradycyjnym traktacie *De poenitentia* jedynie strona prawo-kanoniczna była przedmiotem szczegółowych analiz, natomiast teologia pokuty należała do stosunkowo słabiej opracowanych. Dziś, jak wiadomo, kwestia ta znajduje się w centrum zainteresowań teologów. Przy tym znaczny wpływ na ten stan rzeczy wywarły podjęte wcześniej wnikliwe badania nad historycznym rozwojem pokuty w Kościele oraz osiągnięcia współczesnej psychologii i fenomenologii winy i grzechu. W parze ze wzbogaceniem teologicznej strony traktatu idą uwarunkowane nią przekształcenia dyscypliny prawnej oraz nowe wskazania duszpasterskie.

Pozostaje jednak szereg zagadnień, które wymagają jeszcze teologicznego opracowania, a trzeba tego, dokonać szybko, by uniknąć rozdźwięku nie tylko między oficjalną dyscypliną a praktyką duszpasterską, ale i między duszpasterstwem a teologią, której powinnością jest przygotowanie dla magisterium materiałów do dalszych orzeczeń. Spośród nich dwa zagadnienia zdają się wysuwać na czoło: racje obowiązku szczegółowego wyznania grzechów śmiertelnych na spowiedzi indywidualnej po uprzednim już odpuszczeniu ich w akcie rozgrzeszenia wspólnego oraz problem form pojednania bez obecności kapłana. Kwestia pierwsza wiąże się z badaniami nad istotą sakramentalności pokuty. Wymaganie wyznania grzechów odpuszczonych nie jest podyktowane wyłącznie ani przede wszystkim niewątpliwym dobrem subiektywnym penitenta, lecz, jak się wydaje, samą strukturą pojednania sakramentalnego w Kościele. Należnych elementów rozwiązania kwestii należy oczekiwać nie tyle od psychologów, ile od teologów, którzy zajmują się eklezjalnym charakterem sakramentów. Uzupełnienie tego braku byłoby wielce pomocne duszpasterzom w rozwiązywaniu trudności praktycznych.

Nie mniejszą wagę posiada kwestia druga. Idzie w niej o wyjaśnienie stosunku pojednania pozasakramentalnego do tego, które dokonuje się przez akt pokuty sakramentalnej. Rozwiązanie jej uzależnione jest od pogłębienia wiedzy teologicznej odnośnie znaczenia sakramentów również w perspektywie eklezjalnej. Niezbędną pomocą byłyby w tym względzie studia nad teologią i dyscypliną pokutną okresu Ojców Kościoła. Przykładem może być nauka św. Jana Chryzostoma, który bez względu na ciężkość przewinień wskazuje na drogi pojednania, które nie zakładają w sposób konieczny obecności kapłana. Liczne próby teologów, by podać inną interpretację tekstów Chryzostoma nie okazały się dotąd wystarczająco umotywowane.

Warto ponadto nie gubić z pola zainteresowań problemu wzajemnego stosunku pokuty do Eucharystii. Aktualne oddzielenie sytuacyjne obu sakramentów, wyraźnie nakazane w *Normach*, nie powinno przesłonić teologicznego faktu, że Eucharystia jest sakramentem także na odpuszczenie grzechów. Pozostaje możliwość nadania przez Kościół pokutnemu rytowi Mszy św. charakteru sakramentalnego. Należałoby jednak rozpatrzyć tę ewentualność z perspektywy praktyki sprawowania sakramentów i stosowności włączenia do jednej celebracji pokuty i Eucharystii.

Uznanie wyrażone dla wspólnotowych celebracji pokutnych jako wartościowego sposobu przygotowania do pokuty sakramentalnej staje się zachętą dla ośrodków duszpasterskich i liturgicznych, by opracowały odpowiednie wzorce i wskazania bezpośrednio użyteczne dla posługi duchowej.

Prezentowany dokument powstał w odpowiedzi na zapytania i wątpliwości skierowane do Stolicy Apostolskiej przez biskupów, którzy napotkali na trudności wskutek braku księży, a także w wyniku nadużyć spowodowanych wprowadzeniem w niektórych miejscach praktyk opartych na błędnych koncepcjach. Byłoby zapewne nieroztropnością i niesłusznym odczytaniem intencji kongregacji jednostronne zatrzymanie uwagi na faktycznych i koniecznych w aktualnej chwili obostrzeniach dyscyplinarnych zamiast zadbania o twórczą odpowiedzialność i staranie o autentyczne życie pokutne w Kościele. Byłoby też krótkowzrocznością niedostrzeżenie, że *Sacramentum poenitentiae* dotyczy także potrzeb i trudności życia religijnego w Polsce.

Ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

Perspektywy polskiego etosu Spotkanie naukowe moralistów polskich

W nadzwyczaj gościnnych murach Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi odbyło się w dniach 4—6 września 1972 r. doroczne spotkanie moralistów polskich. Przybyło na nie 51 wykładowców teologii moralnej oraz studentów-doktorantów specjalizujących się w tej dyscyplinie. Obrady otworzył i zagaił ks. doc. dr hab. St. Olejnik, przewodniczący sekcji moralistów polskich. Obradom przewodniczyli kolejno ks. doc. dr St. Olejnik, ks. prof. dr Wł. Poplatek, ks. bp dr St. Smoleński.

W myśl słów ks. bpa dr B. Bejzego z homilii na rozpoczęcie zjazdu, iż jak w każdej dyscyplinie, tak i w teologii moralnej wszelki wykład muszą poprzedzić głębokie badania naukowe — zadaniem tegorocznego zjazdu, było przyjrzeć się najbardziej newralgicznym punktom etosu, na które dzisiaj w Polsce należy zwrócić szczególną uwagę, zarówno w teoretycznych dociekaniach, jak i w wykładzie. Temat pierwszego dnia obrad

brzmiał: *Teologowie moralisci wobec zapalnych problemów dzisiejszego etosu polskiego*. Został on rozwinięty w ramach czterech referatów oraz dyskusji:

1. ks. doc. dr hab. Stanisław Witek (Lublin), *Najtrudniejsze problemy dzisiejszej moralności polskiej*.
2. dr Zbigniew Lew Starowicz (Warszawa), *Recepcja chrześcijańskiej doktryny moralnej w zakresie najbardziej dziś zapalnych problemów naszej moralności*.
3. ks. dr Tadeusz Sikorski (Łódź—Warszawa), *Kształtowanie etosu chrześcijańskiego w świetle struktury etyki teologicznej*.
4. ks. dr Helmut Juros (Warszawa), *Przekazywanie dziś chrześcijańskiej doktryny moralnej na zapalnych odcinkach polskiego etosu*.

Drugi dzień obrad poświęcony był zagadnieniom programowodydaktycznym oraz komunikatom naukowym. Wystąpili w kolejności:

1. ks. dr Jan Pryszyński (Warszawa), *Pięciolecie Biuletynu teologicznomoralnego* (sprawozdanie naukowe).
2. ks. dr Bogusław Inlander (Warszawa), *Problemy i zadania dydaktyczne związane z nowym układem teologii moralnej* (referat).
3. ks. dr Jerzy Bajda (Warszawa), *Najważniejsze trudności związane z realizowaniem nowego programu wykładów teologii moralnej w seminariach* (referat).

Ks. doc. St. Witek w swym referacie sięgając do źródeł socjologicznych, pamiętnikarsko-faktograficznych, oraz literackich ukazał czynniki pozateologiczne wpływające na postawę dzisiejszego Polaka, a co za tym idzie formujące stan współczesnego etosu polskiego. Należą do nich: 1. Czynniki psychogenne, m. in. takie jak temperament narodowy oraz charakterystyczna postawa Polaków walczących o wolność narodową, dla których „władza” kojarzyła się najczęściej z zaborcą czy okupantem, którego nie należy słuchać. 2. Czynniki socjogenne: zniknięcie warstw elitarnych, wiodących, przy jednoczesnym awansie warstw tradycyjnie niższych. Pociąga to za sobą wszelkie wady „dorobkiewiczostwa” materialnego przy amorfilii duchowej nie tylko moralnej, ale i kulturowej, intelektualnej. 3. Czynniki kulturowe: wpływ kultury masowej na postawę konsumpcyjną. Przyjęcie i doganianie wzorów z Zachodu w życiu i zachowaniu. Czynniki te wpłynęły ujemnie na wiele dziedzin naszego życia (ekonomiczną, biologiczną, intelektualną, społeczną, moralną i religijną). Mają jednak również pozytywne wartości, wnosząc nowego ducha w życie narodowe i wiele nowych wartości, na które nie wystarczy zwrócić uwagę, ale należy je wykorzystywać, w wychowaniu religijno-moralnym naszego narodu, zwłaszcza jego młodszych generacji.

Dr Z. Starowicz, na podstawie przeprowadzonych badań socjologicznych w kilku ośrodkach Polski, ukazał najbardziej palące problemy moralne z zakresu postaw młodzieży, życia seksualnego, małżeńskiego i rodzinnego. Na tle ogólnej charakterystyki ukazał także recepcję chrześcijańskiej doktryny moralnej w badanych środowiskach. Analiza wyników tych badań ujęta w cyfry i procenty daje niepokojący obraz społeczeństwa, które z takich czy innych powodów zagubiło albo wręcz świadomie odrzuca wartości duchowe, z religijnymi włącznie. Stąd — po próbach interpretacji omówionych zjawisk kryzysem, lub w wielu wypadkach brakiem oddziaływania wychowawczego rodziny i Kościoła w Polsce — propozycje autora reformy tegoż wychowania, zarówno na szczeblu badawczo-naukowym jak i seminaryjnym, duszpasterskim, katechetycznym.

Podczas gdy dwa pierwsze referaty analizowały obecny stan życia moralnego w Polsce, dwa następne usiłowały ukazać perspektywę kształtowania i wykładu samej doktryny teologicznej.

Ks. dr Sikorski w swoim referacie podnosi myśl przebudowy samych struktur teologii moralnej. Idei *aggiornamento* nie można zakończyć na odnowie języka teologicznego oraz pogłębieniu tematyki moralnej chrześcijaństwa. Stanowią one jedynie początek całego procesu udoskonalenia w teologii. Ukazując związki teologii moralnej z eklezjologią, autor postuluje dostosowanie współczesnej teologii do nowej wizji Kościoła. Zamiast dotychczasowej autokratycznej etyki nakazu i przekazu, bardziej odpowiednia będzie etyka spotkania człowieka z Bogiem bezpośrednio, względnie za pośrednictwem innego człowieka (z Bogiem w człowieku). Podkreślone przez to zostaną relacje międzyosobowe, dominujące w Kościele-wspólnocie. Teolog-moralista przestanie być jedynie apologetą oraz biernym przekazicielem pouczeń moralnych magisterium. Ukazując ideał — Chrystusa będzie jedynie pomagał wiernym w wyszukiwaniu indywidualnych, najkrótszych ścieżek, prowadzących do spotkania i doskonałego zjednoczenia z nim. Taką właśnie dynamiczną teologią spotkania reprezentuje próba polskich moralistów opracowania teologii moralnej na fundamencie powołania chrześcijańskiego.

Analizą procesu przekazywania chrześcijańskiej doktryny moralnej zajął się w swym referacie ks. dr H. Juroś. Jeżeli bowiem jakaś dyscyplina naukowa jest trudno przyswajalna przez uczniów, to przyczyn tego należy szukać nie w zbyt wysokim poziomie wiedzy czy też w zbyt niskim poziomie umysłowym uczniów, ale przede wszystkim w nieodpowiedniej dydaktyce (metodyce nauczania). Transponując to na teren etologii chrześcijańskiej, przyczyn obecnego braku asercji zasad moralnych Kościoła należy szukać nie tylko we wzniosłości zasad czy w złej woli słuchających, ale często właśnie w błędnym sposobie przekazywania tych prawd przez nauczyciela, niezależnie od tego kim on jest: magisterium Kościoła, teologowie, duszpastarze... Funkcja przekazywania chrześcijańskiej doktryny moralnej, jako zespół specyficznych operacji indoktrynacyjnych i propagandowych polega na: 1. rozszerzeniu zakresu informacji wiedzy etycznej pod względem treściowym; 2. wzmocnieniu asercji, pogłębieniu racji przyjęcia tego, co się przyjmuje: treści moralnych; 3. powiązaniu wiedzy etycznej z innymi obszarami wiedzy. Analizując szeroko i bardzo dokładnie każdą z tych funkcji autor dochodzi do bardzo ciekawych wniosków na temat zmian adaptacyjnych w metodyce nowej teologii moralnej, która ma być nie tylko kerygmą (proklamacją prawd, mówiących, co Bóg uczynił dla nas), ale także dydaktyką (głoszeniem tego, czego Bóg oczekuje od nas). Konieczne jest przede wszystkim adekwatne widzenie człowieka i świata, świadomość praw rozwojowych rządzących światem i człowiekiem zarówno tym słuchającym, jak i nauczającym. Dopiero uwzględnienie całego dorobku współczesnej wiedzy, zarówno w treści jak i w metodzie przekazywanej prawdy objawionej, daje szansę, że heteronomiczne (objawione) zasady moralności chrześcijańskiej, będą przyjęte i znajdą uznanie u współczesnego człowieka, nawet tego „obarczonego” dodatkowo polskimi wadami narodowymi.

W drugim dniu obrad ks. dr J. Pryszmont z okazji „jubileuszu” ukazywania się „Biuletynu teologicznomoralnego” w „Collectanea Theologica” omówił pięcioletnią działalność redakcji tegoż biuletynu. Ukazał naukowy dorobek oraz znaczenie tego wydawnictwa zarówno dla czytających, jak i dla piszących. Nie ukrywając braków czy pewnych niedociągnięć — zachęcił do szerszej współpracy profesorów z ośrodków naukowych całej Polski.

Dalsze obrady w tym dniu, poświęcone były problemom dydaktycznym związanym z nowym, polskim układem teologii moralnej oraz z jego przyswojeniem przez studentów teologii w seminariach duchownych. Ukazano oczywiście raczej niedociągnięcia i braki nowego podręcznika oraz trudności, jakie wyłaniają się przy jego wprowadzaniu do seminarium.

Ks. dr B. Inlender opierając się na doświadczeniach z własnej pracy dydaktycznej w Seminarium Warszawskim oraz spostrzeżeniach innych wykładowców, zwrócił uwagę na kilka trudnych momentów wykładu, wska-

zując jednocześnie na pewne środki zaradcze. I tak konieczne jest wszechstronne i pogłębione opracowanie samej idei powołania chrześcijańskiego w płaszczyźnie systematycznej, ażeby nie utożsamiać jego jedynie z pojęciem powołania w znaczeniu biblijnym. Potrzebne jest również ukazanie wiążącego charakteru wartości moralnych rozpoznanych w konkretnych sytuacjach oraz ich związku z teonomicznym aspektem moralności chrześcijańskiej. Wymaga to podbudowania nauki teologicznej wykładem z metafizyki, dobra, filozofii wartości, etyki świeckiej. Wtedy dopiero heteronomiczne normy prawa Bożego znajdą swoje potwierdzenie w autonomicznie rozpoznanych i przyjętych wartościach ludzkich. Pomoże to również uzgodnić „wertykalny” charakter moralności powołania chrześcijańskiego z jej „horyzontalnym” obliczem spotykającym na codzien, w konkretnych sytuacjach życia. Okaze się, że są to jedynie dwa różne aspekty powołania chrześcijańskiego. Wobec konieczności ciągłej konfrontacji „sakralnego” charakteru moralności chrześcijańskiej ze „świeckimi” wartościami moralności ludzkiej potrzebna jest integracja języka teologiczno-biblijnego z obiegowymi pojęciami nauk filozoficzno-etycznych.

Również wiele zagadnień z zakresu teologii moralnej szczegółowej wymaga bardziej wszechstronnego, wieloaspektowego ich omówienia na jednym miejscu, ażeby uniknąć niepotrzebnego powtarzania.

Ks. dr J. Bajda na podstawie ankiety przeprowadzonej w Tarnowie i Krakowie wyciągnął następujące wnioski: 1. Respondenci, wychowani na metodach techniczno-przyrodniczych odczuwają więcej trudności w przyjęciu nowej metody samodzielnego dochodzenia do prawd, aniżeli w przyjęciu samej prawdy objawionej, ale podanej w formie gotowego rozwiązania. 2. Nie potrafią spojrzeniem wiary objąć wszechstronnie całej przedmiotowo-teologicznej treści. 3. Potrafią zastosować *principia* moralne do rozwiązywania trudności własnego życia wewnętrznego i do urabiania własnego sumienia, ale nie potrafią ich zastosować w dziedzinie współczesnych problemów świata doczesnego. 4. Wiedzę przyjmują jako sumę prawd, nie widząc ich wewnętrznej jedności i tzw. „logiki wiary”.

Przyczyny tego zdają się tkwić w braku umiejętności wiązania świata przyrodzonego i nadprzyrodzonego. Brak u ludzi metody „chrześcijańskiego myślenia”, która pozwoliłaby scalić organicznie pierwiastek objawiony z pierwiastkami naturalnymi.

Wobec potrzeby podbudowania wykładów teologii moralnej materiałem ogólnofilozoficznym i ogólnoteologicznym, powszechnym stał się postulat wysuwany przez obydwu referentów i przez dyskutantów zwiększenia ilości godzin wykładu teologii moralnej, zwłaszcza na III roku seminarium. Postulat ten skierowano do Komisji Studiów Episkopatu Polskiego. Jednocześnie uznano za wskazane większą koordynację wykładów we wszystkich działach teologii, ażeby ułatwić studentom o różnym przygotowaniu umysłowym zrozumienie i przyjęcie zagadnień moralnych w aspekcie powołaniowym.

Ks. Juros w swoim referacie, powołując się na Avery Dullesa SJ (*Teologia epoki audio-wizualnej*) słusznie zwrócił uwagę, że do dzisiejszego człowieka nie przemówi już teologia biblijno-kerygmaticzna, posługująca się prymitywnym oralizmem, ani też teologia autorytetu działająca na oparciu o kulturę słowa drukowanego. Dzisiaj o efektach oddziaływania na człowieka decydują elektroniczne środki komunikacji. Kultura elektroniczna z charakterystycznymi dla niej *cool media*, stworzyła nowoczesny oralizm, oparty nie tylko na słowie ujętym w krótkie hasła, ale i na obrazie, barwie, dźwięku. Jeżeli zatem teologia, zwłaszcza teologia moralna ma prowadzić dialog ze światem i to dialog przekonujący, to musi nauczyć się nowoczesnego języka przekazu. Nie zmieniając treści prawd objawionych, musi zmienić całkowicie metodę i ukazywania (zarówno w seminarium, jak

i w duszpasterstwie). W tym chyba mieści się najważniejsze zadanie dla teologów-nauczycieli etyki chrześcijańskiej: wyprzedzić w dociekaniach swoją epokę, znaleźć dla teologii moralnej taki język, który byłby zrozumiały dla człowieka, już nie dwudziestego, ale dwudziestego pierwszego stulecia. Podobnie jak przyszłościowo pracują i myślą architekci, elektronicy, atomiści i naukowcy wielu innych dziedzin.

Ks. Ignacy Kałucki CSSR, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

Między Biblią a biologią

Jak dalece mogą odbiegać od siebie drogi, którymi chodzi współczesna, chrześcijańska myśl etyczna, może pouczyć lektura kilku książek, ilustrujących dążenie szeregu autorów do przełamania kryzysu w zakresie doktryny moralnej.

Książka o Häringu (Viktor Schurr, *Bernhard Häring. Die Erneuerung der Moraltheologie*, Salzburg 1970, Otto Müller Verlag, s. 99) podsumowuje już trochę z historycznej perspektywy, dążenia i osiągnięcia wybitnego teologa, którego dzieło spleta się — nie tylko czasowo, ale życiowo i organicznie — z pracami II Soboru Watykańskiego. Nie jest to bez znaczenia, że pewna podstawowa wizja moralności chrześcijańskiej zarysowana wcześniej w dziele Häringa znalazła swoje autentyczne potwierdzenie w niektórych ważnych dokumentach soborowych. Chodzi tu głównie o tę cechę dzieła Häringa, którą autor (Schurr) określa jako biblijną poprawność, czy ściśle biblijne piętno oraz zakorzeźnienie całej moralności w tajemnicach zbawienia, w wyniku czego nastąpiło przeistoczenie etycznego stosunku człowieka do Boga w religijną relację powołania, przyjętego w duchu wiary i wypełnionego w czynnej odpowiedzi miłości (por. s. 38 n.).

Autor nie ogranicza się do charakterystyki samej doktryny, lecz próbuje dać, w pewnym zarysie historycznym, obraz człowieka, widziany w możliwie pełnym kontekście duchowym i intelektualnym epoki. Ta szeroka, lecz zarazem zdyscyplinowana wizja, pobudza siłą swej sugestii do pewnych refleksji na temat współdziaływania zachodzącego między tą sumą wartości, która stanowi wewnętrzne wyposażenie osoby Häringa, a współczesną mu epoką.

Epoka, wydarzenia i prądy w niej nurtujące, wpływają niewątpliwie na rozwój i kierunek osobowej syntezy teologa i duszpasterza zarazem. Ta sama epoka jest też świadkiem narastającej — zwłaszcza w dobie Soboru Watykańskiego II — roli oraz wpływu osoby i dzieła Häringa na kształtowanie się konkretnego obrazu teologii moralnej. Byłoby bardzo trudno wyodrębnić wektory wychodzące z obu ognisk: człowieka i epoki. Sam bowiem człowiek (Häring) należy do epoki; jest cegiełką składającą się na jej całość, ale przecież nie roztapia się w niej bez reszty. Häring pozostaje wierny epoce, kiedy dzieło rzeźbione piórem pisarza nie rysuje się już w umyśle czytelnika jako schematyczny i anonimowy w swej formie podęcznik, bo spoza bariery znaków wyłania się żywa osoba, pulsująca pełną dynamiką uczuć indywidualność autora-teologa, który jest zarazem coraz bardziej świadom tego, że prawda teologiczna chce się wypowiedzieć właśnie poprzez syntezę doktryny i życia; powiedzmy nawet więcej — co uwydatnia najgłębszy rys epoki — poprzez dialektykę doktryny i życia.

Häring szuka więc postaci teologii moralnej, ponieważ widzi rzeczywiste potrzeby współczesnego człowieka. Równocześnie widzi te potrzeby

w pewnym określonym świetle, ponieważ przyświeca mu taka, a nie inna koncepcja człowieka i moralności. Jednym z założeń tej koncepcji, właściwie zgodnym z Biblią, a zatem tak mocno postulowanym przez fenomenologiczno-egzystencjalną metodę myślenia, jest teza, że doktryna powinna służyć życiu ludzkiemu; zatem i etyka ma być w jakiś sposób dla człowieka.

Pomiędzy etyką i życiem oczywiście powinna zachodzić zgodność. W świetle klasycznej definicji moralności chodziłoby tu oczywiście o zgodność życia z normą etyczną. Nowością jest, że dzisiejsza teologia, nie przekreślając zresztą tej istotnej relacji moralności, kładzie niemały nacisk na odwrotny kierunek tej zgodności: to jest na adekwatność, odpowiedność normy dla życia. Stąd zrozumiałe jest, że miejscem, gdzie dokonuje się synteza etyczna jest już nie tyle teren zasad, „pryncypiów”, ile teren indywidualnego sumienia, teren osobowej decyzji. Stanowi to przełom tak głęboki, że skutków jego nie sposób jeszcze dziś przewidzieć.

Autorzy, których wypowiedzi składają się na następną pozycję (*Moral braucht Normen. Neue Kriterien*, wyd. Felix Schösser, Limburg 1970, seria: *Offene Gemeinde*, t. 10, Lahn-Verlag, s. 181) obracają się już zupełnie swobodnie w tej nowej perspektywie, z tym, że w dochodzeniu do prawdy mniej zwracają się ku tajemnicy Objawienia i Odkupienia, a za to coraz wyraźniej poszukuje rozwiązań w oparciu o racjonalno-empiryczne badania.

Sama książka zrodziła się nie tyle z czysto intelektualnego niepokoju, twórczego, ale z praktycznych potrzeb życia; jest więc przede wszystkim próbą wyjścia z aktualnego kryzysu etycznego dotykającego zwłaszcza poznania i uznania norm etycznych w życiu współczesnym. Tematyka książki została zaprojektowana dość szeroko, co w jakiejś mierze podnosi jej praktyczną przydatność, równocześnie jednak skazuje ją na popularny raczej, publicystyczny poziom; autorzy nie mieli zresztą zamiaru ogłaszać zupełnie nowych ujęć, zadowolając się związyłem ale i dość dokładnym przedstawieniem tego, co w niemieckiej teologii jest dominujące i dlatego zastępujące na baczniejszą uwagę.

Zbiór wspomnianych prac rozpoczyna artykuł biblijny (Diego Arenhoevel, *Göttliches und menschliches Gesetz*, s. 11—28). Autor wychodzi zasadniczo ze Starego Testamentu i opiera się głównie na kryteriach historyczno-filologicznych i kulturowych, nie wiadomo dlaczego pomijając perspektywę teologiczno-biblijną w ścisłym sensie. Czytelnika niepokoi i zastanawia fakt, że autor stawia niemal całkowicie na jednej płaszczyźnie teologiczno-biblijne pojęcie sprawiedliwości, charakteryzujące osobę i działanie Boga, oraz pojęcie sprawiedliwości wywodzące się z płaszczyzny filozoficzno-etycznej, a nawet jurydycznej. Przecież pomimo ludzkiego podobieństwa biblijne „pojęcia” etyczne mają sens całkowicie oryginalny i nieraz zupełnie nieprzetłumaczalny na język etyki filozoficznej. Autorowi należy się wszakże wdzięczność za ukazanie ścisłych związków, jakie w tradycji biblijnej zachodzą między etyką i kultem.

Drugi artykuł (Michael Kratz, *Sittliche Normen der Völker. Ausserchristliches Moralverständnis*, s. 29—49) daje pewne podsumowanie badań etnologicznych w dziedzinie moralności. Znaczną część artykułu przeznacza autor na ukazanie zależności moralnego działania od typu światopoglądu i kultury. Stwierdza również zmienność norm etycznych stosownie do epoki historycznokulturalnej. Wniosek, do jakiego autor zdaje się prowadzić miałyby brzmieć następująco: należy szukać takich norm, które odpowiadają „naszemu rozumieniu świata” (s. 48).

Wywód Gerberta Meyera *Anthropologische Überlegungen zum Normenproblem*, s. 51—76) robi wrażenie wykładu stosunkowo najgruntowniejszego w całym zbiorze. Również i ten autor podkreśla mocno zmienność norm etycznych oraz ich społecznohistoryczne uwarunkowania. Autor próbuje dać nowe sformułowanie „naturalnej normy etycznej” sterującej życie ludzkie ku ogólnemu „powodzeniu” (*das Gelingen*) w urzeczywistnieniu zasadniczych

potrzeb życiowych. Norma ta, wyrażająca istotną afirmację życia, miałaby być sama w sobie niezmienna, a zarazem zawierałaby w sobie uzasadnienie zmienności szczegółowych, konkretnych norm postępowania (s. 66 n.). W tej koncepcji pośrednicząca rolę w kształtowaniu norm spełniałoby samo społeczeństwo, będące elementem porządku prawnego-naturalnego (s. 69).

Ulrich Lück (*Die Funktion des Gewissens*, s. 77—100) daje głównie wykład psychologiczno-fenomenologiczny, przeradzający się stopniowo w wykład socjologii i etnologii moralności. W wyniku więcej dowiadujemy się o uwarunkowaniach i faktach peryferycznych, aniżeli o tym, czym jest sumienie i jaka jest jego istotna funkcja.

Heinz Joachim Müller (*Moralverkündigung und Normenbegründung — unter besonderer Berücksichtigung des Sexualverhaltens*, s. 101—133) rozważa kwestię nauczania norm etycznych oraz ich uzasadnienia. Czyni to w kolejnych trzech częściach swego artykułu. W części I zajmuje się pochodzeniem i poznaniem norm etycznych. W części II wygłasza swój pogląd na zagadnienie istnienia niezmiennych absolutnych norm, przyjmując rozróżnienie między normą podstawową (ogólną) i normami szczegółowymi. Te ostatnie mogą istnieć jako absolutne jedynie pod warunkiem, że mają charakter objawiony i dogmatyczny, mianowicie, jeśli Kościół pierwotny uważał je za bezpośredni nakaz Chrystusa, oraz jeśli się da wykazać, że wynikają w sposób konieczny z charakteru „chrześcijańskiej egzystencji”. Trudniej jest wykazać istnienie takich norm na terenie prawa naturalnego: tu najwyżej za absolutną normę można uważać tę, która wyraża „sedno człowieczeństwa”, coś co jest *essentialiter humanum*. W części III przedstawia swoje wnioski i postulaty, wynikające z powyższych rozważań, dla nauczania norm etycznych: 1° w obliczu zachwiania norm etycznych w świadomości ludzkiej nie należy załamywać rąk; 2° normy wiążące, a nawet absolutne, na pewno istnieją; 3° należy dążyć, aby normy stały się zrozumiałe dla człowieka, jako że są wymaganiami wynikającymi z człowieczeństwa; 4° treść człowieczeństwa trzeba widzieć w całości, to jest w Chrystusie; 5° należy odpowiednio ukazać stosunek tego, co zmienne do tego, co niezienne; 6° trzeba także wykazać wiążący charakter nawet zmiennych norm. Są to z pewnością postulaty słuszne, ale nie mają w pełni pokrycia w samej treści artykułu, są sformułowane „na wyrost” i są zbyt ogólne, aby zadowolily współczesnego człowieka, który ma całkiem konkretne wątpliwości, jeżeli oczywiście szuka ich rozstrzygnięcia; bo nie jest zupełnie nie do pomyślenia taka możliwość, że współczesny człowiek tworzy sobie system norm na tyle ogólnych i nieprecyzyjnych, aby nie pozabwić się prawa ich swobodnej interpretacji, kiedy będzie mu to potrzebne.

Barthold Strätling (*Lieben vor der Ehe? Zur Frage vorehelicheh Sexualbeziehungen*, s. 135—162) podaje bardzo żywe spostrzeżenia oparte na dobrej znajomości faktów oraz psychologii młodych ludzi; niemniej w jego wywodach zauważa się pewną bezradność wobec zjawiska masowego przekraczania normy moralności. Uczciwie trzeba powiedzieć, że nie pochwała życia seksualnego przed (i poza) małżeństwem, podkreślając w związku z tym istotne skierowanie życia płciowego ku małżeństwu, nie udaje mu się jednak znaleźć formuły która w sposób przekonujący, a tym bardziej skuteczny, pozwoliłaby nazwać oraz napiętnować tego rodzaju zło. Argumentacja Strätlinga jest w dużej mierze subiektywistyczna, wiotka i ostatecznie bardziej pragmatyczno-naturalna niż religijno-etyczna. Wprawdzie znajdujemy tu również wzmiankę o świętości małżeństwa, ale przesłanka ta nie została metodologicznie wbudowana w całą argumentację. Autor z trudem ukrywa swój nastrój niepewności i świadomości, że chodzi po grząskim gruncie, zaledwie znajdując pod sobą jakiś twardszy fundament. Felix Schlösser zamyka tom rozdziałem *Moralverkündigung heute* (s. 163—181). Przedmiotem jego rozważań jest charakter doktryny etycznej, która będąc w swej treści świecką (doczesną, związaną ze światem, z hi-

storyczną egzystencją ludzką), nie przestaje być chrześcijańską ponieważ moralność, stanowiąca jej przedmiot, jest skierowana ku Chrystusowi i w Nim znajduje swoje wyjaśnienie. Autor pragnie, aby nauczanie moralności stało się w Kościele funkcją całej społeczności, względnie wspólnoty. Rola urzędowego nauczania nie została tu całkowicie jasno przedstawiona, niemniej przy uwzględnieniu odpowiednich założeń, może być właściwie zrozumiana.

O powyższym zbiorze rozpraw można ogólnie powiedzieć, że są zakotwiczone nie tyle w źródłach poznania przychodzących „z góry”, ile w ziemskich, ludzkich warstwach wiedzy etycznej. Skutkiem tego rozważania owe są dość odległe od tego wszystkiego, co dotąd zwykło się nazywać teologią. Nie można im na pewno zarzucić, że ignorują istnienie norm etycznych, także objawionych; oni je widzą, chcą je ocalić i przekazać ludziom, dobierają jednak w tym celu niekiedy zbyt kruchych narzędzi. Ponadto niemal wszyscy popełniają nieścisłości, gdyż nie różnią dość jasno między normą etyczną w sensie ścisłym a jej psychologicznym, logicznym czy socjologicznym wyrazem. Ten ostatni oczywiście dzieli los wszystkich dzieł ludzkich: wyraz bowiem pochodzi od człowieka i dlatego zależy od tych wszystkich uwarunkowań, od których zawisła ludzka egzystencja. Norma jednak w sensie ścisłym jest dziełem Boga, jest Bożym wyrazem, Bożym słowem skierowanym do człowieka i dlatego istnieje ponad wszelką zmiennością czy względnością. Chcąc więc zrozumieć kryzys moralności i znaleźć nań środki zaradcze, trzeba samą moralność widzieć od strony jej właściwych źródeł a nie od strony jej wtórnych produktów. W przeciwnym razie nie będziemy mieli do czynienia z moralnością oraz z etyką jako teorią moralności, lecz z socjologią, psychologią czy wręcz fizyką moralności.

...Albo z biologią moralności. O ile poszukiwanie uzasadnień dla norm etycznych w dziedzinie wartości wewnątrzświatowych uchodzi za prawomocne, to nie można również z góry zakładać, że nie ma w jakimś znaczeniu także biologii moralności. Śmiała próba znalezienia tak określonego przedmiotu podjął właśnie Wolfgang Wickler w książce *Die Biologie der Zehn Gebote* (München 1971, R. Piper Verlag, s. 225). Próba tego rodzaju jest w gruncie rzeczy dlatego sensowna, iż opiera się na założeniu, nie wynikającym wprawdzie z biologii, lecz z filozofii bytu, że dzieło Boże jest wewnątrznie uporządkowane i zrozumiałe we wszystkich płaszczyznach istnienia. W prowadzeniu jednak tego rodzaju badań należy respektować odpowiednie reguły metodologiczne.

Świadomy tej powinności Wickler całą pierwszą część dzieła poświęca zagadnieniom metodologicznym. W drugiej części dzieła analizuje zachowanie zwierząt i ludzi z punktu widzenia „biologii” — lub, jeśli tak wolno powiedzieć, — „zoologii moralności”. W toku swoich dociekań wykazuje istnienie pewnych regularności czy prawidłowości mających swoje źródło w samej biologicznej naturze. Zaobserwowane w ten sposób prawidłowości porównuje następnie na zasadzie analogii z odpowiednimi elementami treściowymi norm etycznych wyrażonych w Dekalogu, w przykazaniach IV—VIII. W części trzeciej autor podsumowuje wnioski wynikające z przeprowadzonych analiz.

Porównywanie zachowania się istot żywych (etologia) może istotnie prowadzić do wniosków bardzo ciekawych, lecz w żadnym wypadku nie dostarcza kryteriów oceny etycznej ani przesłanek do krytyki norm etycznych w ich elementach istotnych. Byłoby więc wszystko w porządku, gdyby Wickler w formułowaniu wniosków zatrzymał się na płaszczyźnie biologicznej. Autor jednak idzie za daleko wtedy, kiedy usiłuje uzależnić praktyczną obowiązawalność i wykonalność norm od tych uzasadnień, które wychodzą z płaszczyzny biologicznej (por. s. 30).

Takich punktów kontrowersyjnych jest w książce bardzo dużo, trudno jednak byłoby na tym miejscu wnikać w nie po kolei. W każdym razie

lektura ta stawia przed czytelnikiem więcej pytań, niż ich wyjaśnia, np. co to jest naturalny popęd? kiedy zaczyna się rozumne działanie? na czym polega biologiczny sens działania? czy ów sens można wyczytać z samej etologicznej analizy? jaka jest istota analogii bio-etycznej? czy biologię ludzką można stawiać — nawet w etnologii — na tej samej płaszczyźnie, co zoologię? czy istnieje metodologicznie uzasadnione przejście z płaszczyzny współczesnej biologii na teren biblijnej normy etycznej? czy „bios” odpowiada biblijnemu pojęciu „życia” i czy w ogóle — oprócz samej relacji stworzenia — istnieją tu jakieś punkty stykowe? w jakim sensie „biologia” w ogóle wchodzi w treść Dekalogu?

O tym, jak biblijne widzenie rzeczywistości jest odległe od perspektywy, w której jest zamknięta współczesna biologia, przekonuje choćby to jedno stwierdzenie, że w świetle Biblii człowiek swoją władzę i suwerenną pozycję w świecie widzialnym zawdzięcza swej duchowości, swemu radykalnemu wyniesieniu ponad świat zwierzęcy, jednym słowem — temu, że jest żywym obrazem Boga; tymczasem według Wicklera o możliwościach panowania nad stworzeniem decyduje wspólne zwierzętom i ludziom podleganie pewnym *Naturgesetzmässigkeiten*. Podobnie jak pojęcia biblijne, tak i te pojęcia, którymi posługuje się św. Augustyn (por. s. 197) czy Paweł VI (por. s. 163) mogą być wtedy właściwie rozumiane, jeśli się je widzi we właściwym kontekście, oraz jeśli się odróżnia płaszczyznę teologiczną od czysto przyrodniczej. Nie mamy jednak pretensji do Wicklera: jest on zasadniczo przyrodnikiem. Jeżeli więc badania nad „biologią moralności” mają jakiś sens, powinni się tymi kwestiami zająć teologowie.

Ks. Jerzy Bajda, Warszawa