

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 44/4, 93-109

---

1974

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI I DOKUMENTY PAPIESKIE. 1. Wypowiedzi papieskie. — 2. Odnowa sakramentu pojednania. II. SPRAWOZDANIA. 1. Problematyka sakramentalna. — 2. Wiara — nawrócenie — pojednanie. — 3. Wizyta ks. prof. René Simona z Paryża. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Próby nowszych ujęć zagadnień teologicznych. — 2. Polskie badania w dziedzinie etyki.\*

### I. WYPOWIEDZI I DOKUMENTY PAPIESKIE

#### 1. Wypowiedzi papieskie

(AAS 65, 1973, nr 8—12)

Niemal przez całe drugie półrocze 1973 uwaga papieża skupiała się szczególnie na zagadnieniach prawa międzynarodowego i powszechnej sprawiedliwości. Tematyka ta pojawia się w szeregu przemówień do dyplomatów i różnych kongresów. Papież zdaje sobie sprawę, że pojęcie prawa i sprawiedliwości napotyka na silne opory z różnych stron i zaledwie znajduje zrozumienie u ludzi odpowiedzialnych za kształtowanie porządku moralno-prawnego i jego obronę; pragnie jednak tej nieprzychylniej atmosferze przeciwstawić się z całą świadomością. Albowiem — jak pisze — „im więcej prawo wydaje się zapomniane i lekceważone, tym bardziej oczywiście ujawnia się jego wielkość i jego absolutna konieczność dla życia rozwijanego w ramach społeczeństwa” (przemówienie do członków Instytutu Prawa Międzynarodowego, 10.IX.73, *Nous apprécions*, s. 493—497; miejsce cytowane s. 494).

Wypowiedzi, które referujemy, mówią o prawie w znaczeniu społeczno-jurydycznym, a nie prawie moralnym. Paweł VI rozróżnia uważnie obie dziedziny, ale zarazem też z naciskiem ukazuje związek i wzajemną zależność obu płaszczyzn normatywnych. Odróżniając także doczesną i duchową dziedzinę ludzkiej aktywności, widzi konieczność harmonijnej współpracy władzy świeckiej i religijnej dla dobra całej ludzkości i sam czuje się głęboko odpowiedzialny za uwrażliwienie sumień ludzkich na potrzebę takiej współpracy (przemówienie do ambasadora Australii, 8.X.73, *It is with great pleasure*, s. 554—555). W ten sposób papież chce — w duchu Soboru Watykańskiego II — rozbudzać atmosferę porozumienia i współpracy tam, gdzie solidarność ogólnoludzka została rozbita przez różne dyskryminacje i prze-

---

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

działy sztucznie wniesione przez ciasno i egoistycznie widziany prywatny interes grupy. Nie powinno być wewnętrznego rozdarcia w samym człowieku ani rozbitcia w łonie ludzkości, ani antynomii między formami społeczno-prawnymi tego samego porządku prawnego, względnie porządku ogólnoludzkiej sprawiedliwości, czy wreszcie antagonizmu między różnymi społecznościami tworzącymi tę samą rodzinę ludzką. Pragnieniem papieża jest więc rozbudzenie i pogłębienie współpracy Kościoła z władzą świecką „w celu rozwoju wszystkich sił duchowych i ludzkich, jakie Bóg złożył w narodzie, dla chwały tegoż narodu i w duchu służby dla całego Kościoła” (przem. do ambasadora Brazylii, 28.VIII.73, *Votre Excellence*, s. 491—493; m.c. s. 492). Kościół popiera wszystkie inicjatywy w kierunku postępu społecznego i ekonomicznego (*tamże*).

Nie interesy polityczne, ale sama istota misji Kościoła sprawia, że Stolica Apostolska czuje się głęboko solidarna z dziełem mającym na celu udoskonalenie prawa międzynarodowego, ze względu na sprawiedliwość i pokój w rodzinie ludzkiej (*Nous apprécions*, s. 493; także przemówienie do ambasadora Syrii, 4.X.73, *L'hommage que Vous*, s. 551—552). Papież nie usiłuje narzucać rozwiązań technicznych ani nie kieruje się ziemskimi kalkulacjami, lecz przemawia jedynie w interesie dobra wspólnego, w obronie powszechnych praw ludzkich (przem. do delegatów i obserwatorów Rady Organizacji Rolnictwa i Wyżywienia — FAO — 16.XI.73, *Nous sommes heureux*, s. 656—659; m.c. s. 658). Kościół czuje się żywo zainteresowany obroną praw ludzkich, będąc związany najgłębszymi węzłami z całą ludzkością. Dlatego, jeśli gdziekolwiek te prawa zostają naruszone, Kościół sam czuje się zraniony. Krzywda człowieka jest krzywdą wyrządzoną Bogu i dlatego dotyka boleśnie także Kościół (pismo do Leopolda Benites, przewodniczącego 28-go Ogólnego Zgromadzenia Narodów Zjednoczonych, w 25-tą rocznicę ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, 10.XII.1973, *Poussé par la conscience*, s. 673—677; m.c. s. 674).

Cała zresztą długa seria przemówień papieskich natchniona jest duchem uniwersalizmu i ogólnoludzkiej solidarności. Z naciskiem nawołuje on do współdziałania wszystkich, w kierunku dobra wspólnego całej ludzkości, dla zaprowadzenia powszechnej sprawiedliwości i pokoju. Szczególnie mocno występują te akcenty w *Nous apprécions*, gdzie nawiązuje jeszcze do doktryny Piusa XII — (AAS 45, 1953, s. 796), a także do *Gaudium et spes*, (nr 26 § 1). Papież głosi potrzebę rzeczywiście skutecznego i operatywnego prawa międzynarodowego, broniącego „ogólnoludzkiego dobra wspólnego” (*le bien commun international*) i wszystkich ludzi, każdej osoby ludzkiej (przem. do uczestników kongresu Międzynarodowej Organizacji Cywilnej Żeglugi Powietrznej, 19.IX.73, *C'est bien volontiers*, s. 497—499). „Żaden naród nie może zostać wykluczony z duchowej wspólnoty, którą ogarnia miłosierdzie Boga, żaden nie może zostać wyłączony z powszechnej rodziny ludzkości; powinno się stworzyć możliwość uznania każdego narodu i wyrazić wolę uszanowania jego nienaruszalnych praw do istnienia, do życia, do (ludzkiej) godności wszystkich swoich członków, nie pomijając oczywiście obowiązków istniejących wzajemnie wobec partnerów” (*L'hommage que Vous*, s. 551).

O uniwersalizmie mówi Paweł VI także w związku z problemem imigrantów, głosząc potrzebę zburzenia wszystkich barier wzniesionych przez rasizm, egoizm ekonomiczny czy polityczny (przem. do europejskiego kongresu poświęconego sprawom duszpasterstwa imigrantów, 17.X.73, *Votre visite*, s. 590—593; m.c. s. 593). Wraca do tego tematu także w przemówieniu do ambasadora Kanady (20.X.73, *Nous remercions*, s. 593—595), a zwłaszcza w mowie do Korneliusza Berkhouvera, przewodniczącego tzw. Parlamentu Europejskiego (9.XI.73, *La courtoisie*, s. 651—652) i w *Nous sommes heureux* (s. 657). Tylko czynna współpraca wszystkich może przynieść rezul-

tat w postaci uznania praw wszystkich ludzi. Paweł VI pragnie przekształcenia ludzkości w prawdziwą braterską wspólnotę o zasięgu światowym, w której „wszyscy synowie ludzcy mogliby wieść życie godne synów bożych” (*Poussé par la conscience*, s. 677).

Ostatnio przytoczone zdanie świadczy o tym, że intencją papieża nie jest stworzenie jakiegś struktury prawnej czysto formalnej czy ładu prawnego rozumianego legalistycznie lub pozytywistycznie. Przede wszystkim chodzi papieżowi o realne zagwarantowanie podstawowych praw każdej osoby ludzkiej, praw, którym odpowiadają konkretne obowiązki prawno-moralne. W przeciwnym razie dobro wspólne, pokój i postępek pozostaną jedynie w sferze fikcji. „Jeśli się porzuci sprawiedliwość i poszanowanie godności wszystkich ludzi bez różnicy, nie będzie zupełnie trwałego pokoju ani autentycznego postępu” (*Votre excellence*, s. 492). Podając głębsze uzasadnienia (w *Nous apprécions*, s. 494) podkreśla, że „porządek rzeczy poddany jest porządkowi osoby” i że „porządek jurydyczny naprawdę skuteczny (między państwami) jest nierozdzielnie związany z poszanowaniem osoby ludzkiej wewnątrz każdego państwa” (*tamże*, s. 495). Głosi wreszcie, że rozwiązywanie konfliktów musi się oprzeć „na odwołaniu się do podstawowych praw wpisanych w naturę ludzką i w sumienie człowieka”, wnikając „w Boży zamysł wobec ludzkości, Boży plan sprawiedliwości i pokoju” (przytacza *Gaudium et spes*, nr 26 § 3; *Nous apprécions*, s. 496). Jako wartości warunku praktyczną skuteczność prawa międzynarodowego, wylicza Paweł VI: poczucie ludzkości, poszanowanie własnych praw, dowartościowanie odpowiedzialności, wolności oraz własnych obowiązków, troska o własne przeznaczenie duchowe oraz wymagania etyczne stąd wynikające, zaangażowanie dla sprawy pokoju powszechnego, praktykowanie „słuszności” (*aequitas*) w stosunkach międzynarodowych, otwarcie się wobec innych narodów, solidarność i wzajemna pomoc w duchu służby, stosownie do własnej wiary i kultury (*La courtoisie*, s. 652). Kładąc silny nacisk na konieczność podstaw etycznych w budowaniu ładu prawnego, papież też widzi trzeźwo potrzebę jakiegoś rzetelnego autorytetu międzynarodowego, któryby czuwał nad skutecznym przestrzeganiem prawa (*Nous apprécions*, s. 494—496; *Nous remercions*, s. 594; *La courtoisie*, s. 652).

Pominęliśmy tu oczywiście szereg interesujących tekstów, które gdyby je logicznie zestawić, pozwoliłyby na skomponowanie jakiegś quasi-encykliki na temat ogólnoludzkiego porządku prawno-moralnego. Doktryna Pawła VI w tym przedmiocie jest organicznym rozwojem tradycyjnej doktryny Kościoła, stosowanej do konkretnie pojawiających się i narastających problemów ludzkości. Akcentowanie podstaw etycznych, a zwłaszcza podstaw wywodzących się z prawa naturalnego jest protestem przeciwko różnym formom pozytywizmu czy nawet absolutyzmu prawnego, odżywającym w XX wieku. Czyniąc zaś osobę ludzką zasadą kształtowania wszelkiego porządku prawno-przedmiotowego oraz wyjaśniając sens prawa naturalnego przez odniesienie go do stwórczego zmysłu Boga, daje — zgodnie z *Vaticanum II* — autentycznie kościelną interpretację tej doktryny prawnej, która ma swój początek w klasycznej koncepcji *juris naturalis gentium*, formującej się pod zasadniczym wpływem chrześcijańskiego uniwersalizmu. Przyjęcie — przez Sobór Watykański II i przez Pawła VI — teologicznej interpretacji „prawa międzynarodowego” powinno znaleźć konsekwentnie wyraz w stworzeniu zintegrowanej i teologicznie jednorodnej kościelnej doktryny społecznej, która mogłaby być nie tylko chrześcijańską filozofią społeczną, ale przede wszystkim prawdziwą teologią prawa i teologią społeczną.

## 2. Odnowa sakramentu pojednania

W serii posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej, które odnoszą się do odnowy liturgii sakramentów świętych, ukazała się ostatnio publikacja najwyższej wagi. Jest to *Ordo Paenitentiae*. Editio typica. Typis polyglottis Vaticanis 1974. s. 119. Zaszeregowanie dokumentu o sakramencie pojednania, który przez długi czas znajdował się w ogniu wnikliwych dyskusji, do działu instrukcji liturgicznych, budzi od razu przypuszczenie co do charakteru tego dokumentu. Nie chodzi w gruncie rzeczy o istotną zmianę doktrynalną w tym punkcie nauki katolickiej, lecz mamy tu raczej adaptację dotychczasowej praktyki do warunków życia współczesnego z uwypukleniem idei historiozbowczych i wspólnotowo-kościelnych, które od pewnego czasu były już akcentowane przez teologów. O elastycznej ewolucyjności tego dokumentu świadczy pewien margines inicjatywy, jaką w jego przystosowaniu do potrzeb różnych regionów pozostawiono konferencjom biskupów, biskupowi diecezjalnemu, a nawet samemu szafarzowi sakramentu pojednania (VI, n. 38—40).

Odnowione *Ordo Paenitentiae* ma kilka warstw treściowych. Część wstępna (*Praenotanda*) ma charakter teoretyczno-introdukcyjny. Potem następują cztery rozdziały o liturgii sakramentu pojednania. W dodatkach (*Appendices*) zamieszczono formuły absencji od cenzur oraz dyspensy od nieprawidłowości (*irregularitas*), potem schematy nabożeństw pokutnych, a wreszcie wzór ogólnego rachunku sumienia.

Wprowadzenie doktrynalne przypomina rubryki rytuałów, mszału i brewiarza, a więc jest nie tyle szerszym wykładem nauki teologicznej w tym względzie, co raczej wskazaniem na założenia o typie instruktażowym. Dla moralisty jest to część decydująca, a bogactwo poruszonej treści dowodzi poszerzenia dotychczasowych ujęć sakramentu pojednania. Omówiona tu została tajemnica pojednania człowieka z Bogiem w historii zbawienia, jaka dokonała się w dziele Chrystusa i za pośrednictwem Kościoła, który przez Piotra i jego następców oraz pomocników otrzymał po temu odpowiednią władzę duchową (n. 1—2). Następnie jest przedstawiona rekuncyliacja penitentów w życiu Kościoła, który sam jest święty, ale równocześnie potrzebuje wciąż oczyszczenia. Kościół wielorako wyraża swoją pokutę, ale najwyraźniej dokonuje tego w celebrowaniu sakramentu pojednania. W tym sakramencie grzeszny człowiek łączy się z Bogiem i Kościołem (n. 3—5). Dalsze części wprowadzenia omawiają sakrament pokuty i jego elementy (*partes*) jakimi są: skrucha, wyznanie grzechów, zadośćuczynienie i absencja kapłańska (n. 6). Potem wskazano na konieczność tego sakramentu oraz obowiązki i posługi w rekuncyliacji penitentów (n. 7). Cały Kościół mianowicie w rozmaity sposób współdziała w duchownym odrodzeniu penitentów i sam jest narzędziem ich nawrócenia (n. 8). Szafarzem tego sakramentu jest kapłan uczestniczący w biskupiej funkcji pojednania (n. 9), który swoją posługę ma traktować w sposób duszpasterski (n. 10). Istnieje też pewien współdziałanie penitenta w liturgii pojednania (n. 11). Warunki miejsca i czasu udzielania tego sakramentu oraz zagadnienie odpowiednich szat liturgicznych mają być regulowane przez dyspozycje prawa kościelnego (n. 12—14).

W liturgicznej części dokumentu spotykamy trzy formy postępowania. Chodzi najpierw o rekuncyliację poszczególnych penitentów w zwykłych przypadkach (r. 1), o pewną nowość w postaci rekuncyliacji wielu penitentów, gdy przeprowadza się indywidualną spowiedź i udziela osobno absencji każdemu penitentowi (r. 2), i wreszcie o tryb rekuncyliacji wielu penitentów w przypadku spowiedzi i absencji ogólnej.

Porządek dotyczący indywidualnego przyjmowania sakramentu pokuty jest wzbogacony o pewne elementy liturgiczne (jak czytanie Pisma św., prze-

mówienie), które są możliwe do realizacji w bardzo szczególnych przypadkach (np. klasztory kontemplacyjne, warunki diaspory katolickiej w krajach zachodnich). W sytuacjach polskiego życia parafialnego, szczególnie przy spowiedziach masowych, wydają się one nie do zastosowania i mogłyby działać szkodząco, a nawet odstraszać, nie mówiąc już o względach czasowych i przestrzennych (np. tłok przy konfesjonale, konfesjonał przenośny ustawiony na środku kościoła itd.). Roztropność duszpasterska Kościoła przewidziała jednak ryt skrócony połączony ze wskazaniem, które elementy są istotne, i skorzystanie z tej możliwości będzie u nas chyba rozwiązaniem optymalnym (nr 15—21).

Porządek rekoncylacji wielu penitentów z spowiedzią i absolucją indywidualną nie różni się istotnie od dotychczasowych nabożeństw pokutnych, które były liturgiczną oprawą dla osobistego przyjmowania sakramentu przez poszczególnych wiernych. Mamy tam przewidziane ryty wstępne, czytanie słowa Bożego, homilię odpowiednią do chwili, rachunek sumienia, wspólne akty żalu, potem spowiedzie indywidualne i wspólne zakończenie dziękczynne (n. 22—30). Tekstów do takich celebracji pokutnych we wspólnocie kościelnej dostarcza obszerny dział II dodatku. Są tam przewidziane nabożeństwa w okresie Wielkiego Postu i Adwentu, a następnie wzór ogólny i formy specjalne dla wybranych grup uczestników: dzieci, młodzieży i chorych (*Specimina*). Pomocny jest także rachunek sumienia zamieszczony w III dodatku, a obejmujący szczególnie postawy wobec Boga i ludzi.

Ważną i pożyteczną nowością stanowi *Porządek rekoncylacji penitentów ze spowiedzią i absolucją generalną*. Kościół podtrzymuje w zasadzie stanowisko, że „indywidualna i integralna spowiedź oraz absolucja pozostają jedynym sposobem zwyczajnym przez który wierni jedną się z Bogiem i Kościołem, chyba że wymawia ich od takiej spowiedzi niemożliwość fizyczna lub moralna” (n. 31). Na takie przypadki dopuszczono specjalny tryb pokuty sakramentalnej. Nie zwalnia on jednak od indywidualnego wyznania grzechów w przeciągu roku, chyba że istnieje przeszkoda, która moralnie to uniemożliwia (n. 31—34). W n. 35 został przedstawiony ryt takiej absolucji generalnej.

Pewne adaptacje nastąpiły również w trybie udzielania absolucji od cenzur i dyspens od nieprawidłowości. Gdy chodzi o grzechy zarezerwowane obecnie *ratione sui* albo *ratione censurae*, formuły absolucji sakramentalnej nie ulegają zmianie. Wystarczy że spowiednik, nie wyrażając tego wprost słowami, chce uwolnić penitenta, który odpowiednio jest dysponowany, od tych rezerwatów. W obecnych warunkach (*donec aliter statuatur et si res ferat*) trzeba zachować przepisy prawa kanonicznego w sprawie odnoszenia się po absolucji do kompetentnej władzy kościelnej. Spowiednik może przed absolucją zastosować specjalną formułę zwolnienia od cenzury, która jest używana poza sakramentem pojednania. Brzmi ona: *Potestate mihi concessa, ego te absolvo a vinculo excommunicationis* (albo: *suspensionis*, albo: *interdicti*). *In nomine...* Przy udzielaniu dyspensy od nieprawidłowości w sakramencie pokuty wykorzystuje się czas po absolucji. Można jej udzielić również pozasakramentalnie. W obu przypadkach stosuje się formułę: *Potestate mihi concessa, ego dispense te super irregularitate in quam incurristi. In nomine...* Przy każdej z tych absolucji penitent odpowiada *Amen*.

Sama absolucja sakramentalna, a więc najbardziej istotny akt posługiwania w rozdawnictwie łaski, doznała również pewnej modyfikacji, która wydaje się szczęśliwym rozwiązaniem umiarkowanym. Obowiązujący przedtem tekst o charakterze jurydycznym (*Dominus noster...*) został zmieniony na formułę bardziej teologiczną i historiozabawczą o wydźwięku eklezyjalnym. Jednakowoż istotne końcowe słowa absolucji pozostawiono nietknięte. Ten fakt dobrze podkreśla ciągłość posługiwania Kościoła w dziedzinie życia nadprzyrodzonego oraz respekt dla sumień ludzkich, które mogłyby zostać zaniepokojone przez wprowadzenie formy deprekatywnej. To stanowisko Kościoła

ła wytycza nam na przyszłość właściwą drogę postępowania duszpasterskiego, przy wprowadzaniu w życie odnowionego *Ordo Paenitentiae*, w warunkach religijności i psychiki polskiej. Dalsze pójście w kierunku mądrej adaptacji, gdzie spotykają się w życiowej syntezie *nova et vetera* pozwoli na ożywienie i pogłębienie praktyki spowiedzi i nie dopuści do zamieszania w sumieniach.

Ks. Stanisław Witek, Lublin

## II. SPRAWOZDANIA

### 1. Problematyka sakramentalna

#### Spotkania ekumeniczne w Ratyzbonie

Pod redakcją dr Ernesta Ch. Suttnera, asystenta przy Seminarium Wiedzy o Kościołach Wschodnich uniwersytetu we Würzburgu ukazały się trzy książki zawierające zbiory referatów oraz omówienie przebiegu trzech kolejnych sympozjów ekumenicznych na temat sakramentów, które odbyły się w latach 1969—1971 na zamku Spindlhof koło Ratzbony w Republice Federalnej Niemiec.

Idea sympozjum zrodziła się wiosną 1967 roku podczas pobytu biskupa ratybońskiego Rudolfa Gräbera w Europie południowowschodniej i odwiedzin tamtejszych Kościołów prawosławnych. Wyrażono wtedy obopólne życzenie, by teologowie rozdzielonych Kościołów chrześcijańskich mieli możliwość dłuższego spotkania i dokonania wzajemnej wymiany doświadczeń pastoralnych i teologicznych. Przyjęto, że w spotkaniach tych nie może chodzić o rozwiązywanie spornych problemów teologicznych, lecz — w duchu pojednania — o wgląd w kościelne życie dotychczas rozdzielonych wspólnot chrześcijańskich. Konkretnie kroki w celu zrealizowania tego postanowienia podjęto w październiku 1968 roku podczas pobytu kard. Döpfnera w Konstantynopolu.

I. Pierwsze sympozjum odbyło się w dniach 25—30 czerwca 1969 roku pod patronatem Sekcji Kościołów Wschodnich Komisji Ekumenicznej Konferencji Biskupów RFN przy współpracy Komisji Spraw Ogólnokościelnych Patriarchatu Ekumenicznego w Konstantynopolu.

Spotkaniu przewodniczył metropolita Chrysostomos Konstantinidis, profesor dogmatyki i religioznawstwa w Wyższej Szkole Teologicznej w Chalchiki oraz biskup Rudolf Gräber. Uczestniczyli w tym pierwszym spotkaniu przedstawiciele wydziałów teologicznych Kościołów prawosławnych, teologowie katolicy z krajów języka niemieckiego oraz zaproszeni goście z innych wspólnot chrześcijańskich.

Główne referaty wygłoszone w czasie spotkania ogłoszono drukiem w dziełku *Eucharistie Zeichen der Einheit. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposium*, Regensburg 1970.

Problematyka sympozjum obejmowała następujące kręgi zagadnień:

1. *Zarys historii kultu eucharystycznego w starożytności chrześcijańskiej bizantyjskiej i rzymskiej.*
2. *Teologia Eucharystii w aspekcie problemów Eucharystia a pobożność oraz Eucharystia a eklezjologia*, od strony katolickiej i prawosławnej.
3. *Sprawa interkomunii.*

Różnice zaznaczyły się już w ocenie tradycji liturgicznej. Prawosławni uczestnicy sympozjum ukazali — nie bez ogromnego zdumienia katolików — jak niezłomna jest tradycja liturgiczna poszczególnych stolic prawosławnych, jak całe życie duchowne ich Kościołów znajduje swój adekwatny wyraz

w liturgii. Prawosławni byli z kolei zaskoczeni rozmiarem kryzysu liturgicznego w Kościele katolickim, dążeniem do „poszatkowania” form liturgicznych i niezadowolaniem wiernych z oficjalnych tekstów liturgicznych.

Dyskusja w gronie prawosławnych uczestników sympozjum dowiodła, jak bardzo kontrowersyjna jest wschodnia praktyka oraz przepis spowiedzi przed każdorazowym przyjęciem Komunii św. oraz długotrwałego postu eucharystycznego. Interesujące wypowiedzi zanotowano również w czasie dyskusji nad miejscem Eucharystii w życiu kościelnym. Chodziło o problem, czy nosicielem kultu eucharystycznego jest Kościół powszechny, czy też Kościoły lokalne. Wypowiedziano przy okazji opinię, że „teologia Kościołów lokalnych” w katolicyzmie dopiero niedawno sięgnęła do teologii niekatolickich. Prawosławni oczekiwali od katolików wyciągnięcia dalej idących wniosków z eklezjologii sformułowanej na II Soborze Watykańskim.

Szczególnie interesująca była dyskusja na temat interkomunii. Postawiono bardzo zasadniczy problem: czy Eucharystię należy traktować jako środek i pomoc w zjednoczeniu Kościołów, jak chcieli katolicy, czy też odwrotnie: osiągnięcie jedności w sprawach spornych ma przygotować grunt pod interkomunię, zgodnie ze stanowiskiem prawosławnych.

II. Drugie sympozjum ekumeniczne odbyło się w dniach 18—24 lipca 1970 roku.

Temat obrad dotyczył w dalszym ciągu *initiatio christiana*, tym razem jednak podjęto sprawę chrztu i bierzmowania. Większość referatów wygłoszonych na sympozjum wydano w książce *Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Okumenisches Symposium*, Regensburg 1971. Zadbano, by ze strony katolickiej obok uznanych teologów wzięli również udział młodzi pracownicy nauki. Rozszerzono też znacznie liczbę referatów. Spotkanie miało w głównej mierze charakter katolicko-prawosławny. Niewielkie liczbowo przedstawicielstwo innych wyznań przypominało jednak, że nie można tracić świadomości istnienia wielopłaszczyznowego podziału. Biskup koptyjski słusznie zresztą zauważył, że Kościół od początku był rozszczępiony. Siedem pierwszych soborów bynajmniej nie jest potwierdzeniem niepodzielności Kościoła, jak się to słyszy w rozmowach między prawosławnymi i katolikami.

Referaty dotyczyły głównie trzech zagadnień.

1. *Członkostwo Kościoła*: historia doktryny o przynależności do Kościoła i interpretacji chrztu z punktu widzenia różnych wyznań chrześcijańskich, znaczenie chrztu z punktu widzenia różnych wyznań chrześcijańskich, znaczenie chrztu w życiu kościelnym w okresie przed Reformacją, „nowsza teologiczna dyskusja” o chrzcie, zreferowana przez ewangelickiego profesora historii Kościoła na uniwersytecie w Kilonii, Petera Meinholda, ograniczona niestety w referacie tylko do omówienia propozycji K. Bartha.

2. *Ryt chrztu w poszczególnych Kościołach oraz problem wzajemnego uznania sakramentów*.

3. *Misyjne postannictwo Kościoła w rozumieniu poszczególnych wyznań chrześcijańskich*.

Choć oficjalnie tematyka spotkania miała obejmować chrzest i bierzmowanie jako (obok Eucharystii) sakramenty „inicjacji chrześcijańskiej”, tylko w jednym referacie prawosławnego profesora dogmatyki uniwersytetu w Tesalonikach Stylianos Harkianakisa podkreślony został związek tych dwóch sakramentów; pozostałe referaty dotyczyły wyłącznie chrztu.

Nie bez znaczenia dla teologii życia chrześcijańskiego były też wypowiedzi dyskusyjne poza oficjalnymi referatami. Poruszono w nich m. in. sprawę przynależności do Kościoła według teologii Kościoła rosyjskiego na tle problemu identity Kościoła i Królestwa Bożego. Według tejże teologii wyznawcy i męczennicy należą do Królestwa Bożego nie na podstawie chrztu, lecz świadectwa wiary. Podkreślono też, że istotnym warunkiem członkostwa



Kościół jest inicjatywa samego katechumena. Na podstawie Mt 28, 19 można mówić, jak sądzono, o nauczaniu jako warunku przynależności do Kościoła nawet przy braku chrztu „rytualnego”. Współpraca katechumena musi wyjść naprzeciw jego powołaniu, katechumen nie jest jedynie „przedmiotem”, który podlega uświęceniu przez Kościół, lecz podmiotem uświęcającym. Nowy Testament mówi w głównej mierze nie o głoszeniu chrztu, lecz o nawróceniu, które doprowadza do chrztu. Dyskusję sprowadzono wreszcie do pytania, czy można być chrześcijaninem bez sakramentalnego chrztu. Rosyjscy studenci teologii podkreślili wyższość duszpasterstwa zachodniego, które sankcjonuje ich zdaniem „sakrament katechezy”, co jest zgodne także z dawniejszą tradycją Kościoła rosyjskiego. Grecy teologowie poruszyli z kolei problem chrztu „z powietrza” (*Lufttaufe*), który ma włączać do Kościoła umierające dzieci w wypadku braku właściwej materii sakramentu.

Niestety, dopiero ostatni referat Christine-Elisabeth Baron, doktoranta teologii na Instytucie Ekumenicznym uniwersytetu w Genewie poświęcony został tak istotnej problematyce, jak związek między chrztem i życiem chrześcijańskim.

III. Na trzecim sympozjum rozważano temat pokuty i spowiedzi. Odbyło się ono w dniach 16—20 lipca 1971 roku, zorganizowane przez dr Alberta Raucha, sekretarza Sekcji Kościołów Wschodnich Komisji Ekumenicznej Konferencji Biskupów RFN. Książka *Busse und Beichte. Drittes Regensburg-Okumenisches Symposium*, Regensburg 1972, zawiera tylko wybrane referaty wygłoszone na spotkaniu. Pozostałe materiały opublikowane zostały w innych pismach ekumenicznych.

Układ trzeciego sympozjum odbiegał nieco od historyczno-problemowego schematu poprzednich. Główną myślą przewijającą się przez wszystkie opublikowane referaty była *metanoia*. Referat wprowadzający profesora katolickiego Wydziału Teologicznego uniwersytetu we Würzburgu, Hermenegilda M. Biedermann, zawiera propozycję ekumenicznego pojęcia metanoi: „*Metanoia* jest nazwą pewnego centralnego przeżycia człowieka, wchodzi bezpośrednio w istotę wydarzenia zabawczego, obejmuje i określa egzystencję chrześcijańskiego bytu od rdzenia aż do dalekich peryferii” (s. 9).

Centralnym referatem spotkania był wykład Josepha Ratzingera, profesora dogmatyki i historii dogmatów na uniwersytecie w Ratzbonie na temat *Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz*. Po rozważeniu biblijnego znaczenia metanoi, autor uzasadnia na podstawie książki Dietricha von Hildebranda, *Die Umgestaltung in Christus*, Einsiedeln 1950, że chrześcijańska *metanoia* jest w istocie identyczna z wiarą i wiernością Bogu. *Metanoia* jest darem Bożym oraz zadaniem — „małą drogą”, którą szli do Boga święci.

Dumitru Staniloae, prawosławny profesor dogmatyki w bukareszteńskim Instytucie Teologicznym w referacie *Das Bussakrament als geistliches Ereignis* omawia wspólne dla katolicyzmu i prawosławia problemy „kryzysu spowiedzi”.

Następnie Evangelos Theodorou, Antonios Aleviopoulos, Dimitrije Kalesić, Peter Meinhold oraz Wynfrith B. Noll ukazali na tle obowiązujące praktyki spowiedzi własne refleksje w ramach następujących wyznań chrześcijańskich: bizantyńskiego, grecko-prawosławnego, serbsko-prawosławnego, luterańskiego oraz starokatolickiego.

Przedstawiciel teologii luterańskiej Fairy von Lilienfeld, profesor uniwersytetu w Erlangen zarysował w ciekawym artykule *Eine frühe Okumene der Metanoia* niektóre historyczne etapy stosunku metanoi i ekumenii.

Ostatni referat zamieszczony w omawianym tomie nosi tytuł *Metanoia als Anliegen der Okumenischen Bewegung* i omawia praktyczne problemy ekumeniczne wynikające ze związku ekumenii i metanoi. Składa się on

z dwóch części napisanych przez Ernesta Ch. Suttnera (zarazem redaktora całości) oraz Christine-Elisabeth Baron.

Obrazy wszystkich trzech sympozjów toczyły się wprawdzie nie wprost pod kątem teologicznomoralnym, lecz w aspekcie liturgiczno-pastoralnym, a celem ich było nie tyle pogłębienie teologii sakramentalnej, ile wzajemne wyjaśnienie stanowisk, mają jednak doniosłe znaczenie dla teologii moralnej. Uświadomienie sobie zakresu problematyki sakramentalnej dotychczas często nie zauważanego przez teologów, ujrzenie specyficznych problemów innych wyznań chrześcijańskich i rozszerzenie w ten sposób horyzontu poznawczego, może się przyczynić do pełniejszego niż dotychczas ujęcia sakramentologii w Kościele.

Ks. Zbigniew Teinert, Poznań

## 2. Wiara — nawrócenie — pojednanie Symposium we Wrocławiu na temat Roku Świętego

W dniach 1—2 marca 1974 r. odbywało się we Wrocławiu sympozjum poświęcone problematyce Roku Świętego. Organizatorem było wrocławskie środowisko teologiczne, z którego też pochodzili prelegenci i kierownicy poszczególnych zespołów roboczych. Obradom plenarnym przewodniczył rektor ks. dr hab. J. Majka.

Pierwszy referat wygłoszony przez ks. bpa dr hab. W. Urbana nosił tytuł *Idea Roku Świętego w Kościele dawniej a dziś*. Została w nim przedstawiona historia praktyki jubileuszowej poczynając od prawodawstwa Starego Testamentu. Wtedy rok jubileuszowy podyktowany był względami natury religijnej i gospodarczej. Jubileusz w Starym Testamencie był symbolem wyzwolenia mesjańskiego. W Kościele obchodzi się jubileusz jako rok łask duchowych.

Po raz pierwszy w historii Kościoła katolickiego jubileusz ogłosił Bonifacy VIII w 1300 r. Według jego zapowiedzi odpusty jubileuszowe miały się odbywać w przyszłości co 100 lat. Klemens VI postanowił w 1350 r., że jubileusz miał być obchodzony w Kościele co 50 lat. W 1390 r. Stolica Apostolska pozwoliła, by nabożeństwa jubileuszowe odbywały się poza kościołami rzymskimi, a mianowicie w Monachium, Kolonii, Magdeburgu, Pradze i Miśni. Paweł II w 1470 r. zalecił obchodzenie jubileuszów co 25 lat. W okresie przed Reformacją odpusty jubileuszowe były związane ze zbiórką pieniędzy na budowę kościoła św. Piotra w Rzymie.

Dyskusję w czterech zespołach roboczych, która odbywała się przed południem, prowadzili: 1. ks. bp dr hab. W. Urban, *Koncepcja Roku Świętego*; 2. ks. dr J. Swastek, *Historia jubileuszów*; 3. ks. mgr H. Piotrowski, *Program uroczystości jubileuszowych w Archidiecezji Wrocławskiej*; 4. ks. dr L. Czaja, *Liturgia Roku Świętego i warunki uzyskania odpustu*. Duże zainteresowanie budził szczegółowy program obchodów jubileuszowych, przedstawiony przez ks. H. Piotrowskiego. Program ten obejmuje m. in. pielgrzymkę przedstawicieli wyznaczonych dekanatów do katedry we Wrocławiu w każdą niedzielę Wielkiego Postu. Nadto delegacje parafialne w imieniu ojców, matek i młodzieży wezmą udział w nabożeństwach jubileuszowych pielgrzymując do sanktuariów Dolnego Śląska w Bardo, Krzeszowie, Trzebnicy, Twardogórze i Wambierzycach.

Drugim spośród głównych referentów był ks. dr R. Rogowski. W referacie pt. *Wiara jako podstawa nawrócenia* ukazał najpierw wiarę jako osobową odpowiedź człowieka na osobowe wezwanie Boga. Wiara jest przyjęciem Chrystusowego orędzia. Jest też zmianą osobowej postawy, wyrażającą się w ufności, nadziei i posłuszeństwie Bogu. Według teologii biblijnej istota wiary chrześcijańskiej nie polega bowiem na uznaniu określonej doktry-

ny, lecz na dobrowolnym uznaniu i przyjęciu nadprzyrodzonej rzeczywistości zbawczej, wyrażonej przez tę doktrynę, czyli na uznaniu i przyjęciu najwyższego daru — Boga, który jako Ojciec daje siebie w Chrystusie (por. J 3, 16; Rz 5, 6—9). Odpowiedzią człowieka na dar Boży jest osobowe oddanie się człowiekowi Bogu. To realizuje się w ufności, nadziei i posłuszeństwie. Wiare chrześcijańską w dojrzałej pełni, czyli wiarę żywą stanowią więc trzy istotne elementy, a mianowicie: akceptacja całej Bożej rzeczywistości objawionej czyli przyjęcie Chrystusowej Ewangelii, ufna nadzieja i absolutne posłuszeństwo Bogu. Wszystkie te elementy są istotne i bez któregoś z nich wiara traci swoją dojrzałość. W sposób szczególnie podkreślić wagę posłuszeństwa Bogu, które nie jest życiową, praktyczną konsekwencją wiary, ale jest jej istotnym, wewnętrznym elementem. Zdaniem prelegenta tekst Rz 5, 1—2 upoważnia do tego, by uważać wiarę nie tylko za podstawę nawrócenia, ale z biblijnego punktu widzenia pozwala na utożsamienie wiary z nawróceniem. Nawrócenie bowiem jako powrót do posłuszeństwa Bogu jest w końcu powrotem do wiary. Dzięki wierze człowiek dostępuje „pokoju z Bogiem”, o którym pisze św. Paweł.

Dyskusje prowadzone po południu w zespołach roboczych dotyczyły następujących zagadnień: 1. *Wiara jako zaangażowania chrześcijańskie* (przewodniczył ks. dr R. Rogowski); 2. *Współczesna teologia wiary* (ks. mgr M. Ratajczak); 3. *Jubileusz w Piśmie św.* (ks. dr Z. Kazanowski); 4. *Teologia odpustu* (ks. dr T. Rybak). Największe zainteresowanie uczestnicy okazali dla problematyki podejmowanej przez ks. dra R. Rogowskiego. Dyskusja była skoncentrowana wokół zagadnień: wiara a miłość bliźniego, wiara a rozpoznanie woli Bożej, wiara a powołanie.

Obrady w drugim dniu były poświęcone celom roku jubileuszowego, wskazanym przez Pawła VI, a mianowicie wewnętrznej odnowie człowieka i jego pojednaniu z Bogiem i z ludźmi. Najpierw ks. mgr J. Janowski, mówił na temat *Nawrócenie jako wewnętrzna odnowa człowieka*. W referacie została przedstawiona treść nawrócenia chrześcijańskiego. Zakłada ono zmianę postępowania i nową orientację w całym sposobie życia. Charakter apostołski działania chrześcijanina jest znamieniem autentyczności jego nawrócenia. Rozróżniamy podwójne nawrócenie: 1. Nawrócenie, które jest przejściem ze śmierci grzechu do życia łaski, do życia z Chrystusem. To nawrócenie jest poza zasięgiem ludzkich sił. Jest działaniem Boga, jest nowym stworzeniem, nowym narodzeniem z Ducha Św. 2. Nawrócenie, które jest stałą współpracą z łaską pierwszego nawrócenia, jest ciągłą walką ze „starym człowiekiem”. Ta walka jest warunkiem wzrostu usprawiedliwienia. Jest to nawrócenie nie kończące się nigdy, *continua conversio*.

Każde nawrócenie jest wyrzeczeniem się grzechu. Stan grzechu charakteryzuje utrata Boga i zbawienia, brak prawa, sprawiedliwości oraz zakłamanie, którego grzesznik jest ofiarą. Nawrócony radykalnie z tym wszystkim, zrywa. Pozytywną treść nawrócenia najogólniej wyrazić można jako powrót do domu ojca. Warunkiem zrozumienia wezwania do nawrócenia jest poznanie nędzy swego stanu. Nawrócenie jest faktem radosnym. Jest bowiem uświadomieniem sobie, że to Bóg osobiście wychodzi naprzeciw wracającemu grzesznikowi. Grzesznik powracający do Boga i obdarzony Jego łaską może nie rozumieć jeszcze w pełni wartości moralnych i mieć małą wrażliwość sumienia i słabą wolę. Góruje jednak nad ludźmi żyjącymi moralnie bez zarzutu, ale przekonanymi, że swój poziom życia moralnego zawdzięczają wyłącznie sobie. Może się zdarzyć, że człowiek religijnie nawrócony długo boleśnie będzie odczuwał rany zadane przez grzech i skutki nałogów. Wprawdzie będzie jeszcze ulegał złym wpływom, ale wewnętrznie już należy do Boga. Jego życie, poprzez czyny pokutne, które są owocem nawrócenia, jest uznaniem suwerennych praw Boga.

Następnie uczestnicy sympozjum w czterech zespołach dyskusyjnych podejmowali różne aspekty nawrócenia. Pracami poszczególnych zespołów roboczych kierowali: 1. ks. mgr J. Janowski, *We wnętrzu przemiana człowieka*, 2. ks. dr A. Młotek, *Teologia nawrócenia*, 3. ks. mgr H. Lempa, *Idea nawrócenia w Piśmie św.* 4. ks. A. Zienkiewicz, *Nawrócenie a sakrament pokuty*. Zagajenie dyskusji prowadzonej przez ks. A. Młotkę dotyczyło rozróżnień nawrócenia (nawrócenie pierwsze i drugie, nawrócenie nagłe i jako wynik długiego procesu, nawrócenie pozytywne i negatywne, nawrócenie religijne i etyczne) oraz jego natury, motywów, konieczności i skutków.

Ostatni zasadniczy referat wygłosił ks. dr hab. J. Krucina na temat *Pojednanie jako element odnowy*. W ramach referatu zostały przedstawione następujące sprawy: granice pojednania i przyczyny konfliktów, pojednanie z Bogiem odnawiającym i zbawiającym, rekoncylacja przyczyną i skutkiem odnowy, pojednanie w Kościele obrazem pojednania ludzkości.

W ścisłej łączności z powyższym tematem były podejmowane prace w grupach roboczych. Dyskusją w poszczególnych zespołach kierowali: 1. ks. dr hab. J. Krucina, *Eklezjalny sens pojednania*, 2. ks. dr J. Mariański, *Pojednanie w parafii*, 3. ks. dr W. Gawlik, *Pojednanie a różnice ideologiczne*, 4. ks. dr hab. J. Majka, *Spółeczny sens pojednania*. We wprowadzeniach do dyskusji o społecznym sensie pojednania i o pojednaniu w parafii podkreślano, że nawrócenie, które jest otwarciem się człowieka ku Bogu, udzielającemu się człowiekowi w przebaczącej miłości, wymaga także otwarcia się ku człowiekowi przez pojednanie. Bóg bowiem udzielający się człowiekowi, pochylający się nad nim, ażeby uczynić go uczestnikiem wartości nadprzyrodzonych, dać mu udział w swojej naturze, czyni to w ten sposób, że staje się jedynym z nas, i że podnosi i doskonali wszystkie dobra i wartości ludzkie. Zwrócenie się ku Bogu nie może więc być odwróceniem się od człowieka, lecz przeciwnie odnalezieniem w nim Boga. Chrystus przychodzący na świat jako Bóg—Człowiek nauczył nas odnajdywać Boga w bliźnich. Pojednanie zatem w swej najgłębszej istocie jest odnajdywaniem Boga w bliźnich, ażeby umiłować ich w Bogu i śpieszyć im z pomocą, aby i oni mogli odnaleźć Boga i stać się uczestnikami jego natury.

W ramach sympozjum i w związku z jego tematyką były zorganizowane dla uczestników w godzinach wieczornych dwie okazje do głębokich przeżyć religijnych, mianowicie: oratorium *Stabat Mater dolorosa*, które odbyło się w kościele Matki Bożej na Piasku i nabożeństwo pokutne w Archikatedrze Wrocławskiej.

Obecne sprawozdanie nie omawia ożywionej dyskusji, w której brali udział nie tylko profesorowie, ale i alumni oraz zaproszeni goście — przedstawiciele inteligencji katolickiej. W dyskusji zabierano często głosy na tematy praktyczno-duszpasterskie. Należy się spodziewać, że będą opublikowane materiały z tego ciekawego i aktualnego spotkania naukowego.

Ks. Antoni Młotek, Wrocław

### 3. Wizyta ks. prof. René Simona z Paryża

W dniach 4—18 stycznia 1974 przebywał w Polsce na zaproszenie rektora ATK, ks. prof. dr J. Stępnia, ks. prof. R. Simon, teolog moralista z Instytutu Katolickiego w Paryżu, przewodniczący stowarzyszenia moralistów francuskich — ATEM, specjalista z zakresu teologii moralnej ogólnej oraz teologii małżeństwa.

Pobył ks. prof. Simona miał charakter naukowy i stanowił następny krok w realizowanym już od kilku lat programie katedry teologii moral-

nej — systematycznej wymiany myśli etycznej z przedstawicielami fakultetów zagranicznych. Dotychczasowe kontakty z RFN, Belgią i Szwajcarią poszerzyły się dzięki ostatniej wizycie o Francję. Szczęśliwie się złożyło, że spośród znanych naukowców reprezentujących chrześcijańską myśl etyczną Francji, pierwszym gościem był przewodniczący ATEM.

Dwutygodniowy pobyt ks. prof. Simona wypełniły spotkania i wykłady w ATK oraz wyjazdy do seminariów duchownych Łodzi, Częstochowy i Łądu. W akademii oprócz oficjalnego wykładu otwartego odbyły się, połączone z wykładami, dwa oddzielne spotkania dyskusyjne ze studentami specjalizacji teologicznomoralnej: magistrantami i doktorantami, a także kilka spotkań z pracownikami naukowymi katedry teologii moralnej.

Myśl prof. Simona charakteryzuje otwarcie na współczesność, głównie na współczesną problematykę moralną małżeństwa i rodziny. Badania w tej dziedzinie skierowały także jego uwagę na kwestie z zakresu teologii moralnej ogólnej, którymi zajmuje się równoległe od wielu lat. W uzasadnieniu tego wyboru nie odbiega od powszechnego dziś przeświadczenia etyków chrześcijańskich, iż nie sposób szukać sensownych rozwiązań szczególnych problemów życiowych bez uprzedniej reinterpretacji podstawowych założeń etycznych chrześcijaństwa.

Tym właśnie zainteresowaniom odpowiadała tematyka wykładów profesora: *Stworzenie i zbawienie jako podstawowe ramy etyki chrześcijańskiej, Główne kategorie życia moralnego — kategorie teologiczne, Poszukiwania wokół prawa naturalnego oraz Poszukiwania w dziedzinie małżeństwa, rozwodów i duszpasterstwa rozwiedzionych.*

Zagadnienia trzech pierwszych wykładów wyjęte zostały z tomu podręcznika teologii moralnej ogólnej prof. Simona, który w najbliższym czasie ukaże się we Francji. Będzie wówczas sposobność powrócenia do nich w oddzielnym, obszerniejszym omówieniu. Tymczasem, sygnalizując tę pozycję, należy podkreślić pogłębioną stronę teologiczną zaprezentowanych w Warszawie wywodów gościa. Przede wszystkim nadając swym roważaniem silny akcent biblijny zdołał uwolnić się od formalistycznego tylko „ubiblijnienia”, które niszczy nierzadko najciekawsze w założeniach zamiary wielu teologów. Simon wyczuwa ducha Biblii i myśli jej treściami. Bywa krytyczny i surowy nawet, ale tylko wobec treści obcych — ateologicznych — które niesłusznie i pod wpływem sprzyjającego im czasu zyskały sobie prawo obywatelstwa w teologii. Bóg jego teologii jest Bogiem Przymierza, prawo jego teologii jest prawem Boga zbawienia, jego człowiek tchnie wolnością istoty obdarzonej Bożym Duchem Wolności, chrześcijanin pełnoprawny obywatel świata występuje w więzi ze wspólnotą Kościoła.

Wykład dotyczący problematyki małżeńskiej i rodzinnej potraktowany został jako próba zastosowania danych wyjściowych do bieżącej sytuacji małżeństwa jako „małego Kościoła”. Pryncypialny punkt wykładu zajęła kwestia sakramentalności związku małżeńskiego. Simon włącza się tutaj do poszukiwań nad wyjaśnieniem istoty i sensu tego sakramentu prowadzonych od kilku lat ze wzmoczoną intensywnością, o czym świadczy liczba publikacji na ten temat w periodykach zagranicznych. Przyświecają mu w tym dwie idee przewodnie: idea małżeństwa jako odbicia więzi łączącej Chrystusa z Kościołem oraz nieoddzielna od tamtej idea sakramentalnego włączenia miłości kobiety i mężczyzny do rzeczywistości zbawienia czyli miejsca małżeństwa w realizacji Królestwa Boga.

W drugiej części wykładu poruszył niektóre aspekty dzisiejszej sytuacji życia rodzinnego we Francji, szczególnie problem rozwodów oraz dyskutowaną obszernie przez teologów kwestię uczestnictwa osób rozwiedzionych i żyjących w powtórnym związku małżeńskim w życiu sakramentalnym. Ponadto zapoznał audytorium ze stanem dyskusji wokół zamierzeń zalegalizowania przez ustawodawstwo francuskie przerywania ciąży.

W odróżnieniu od poprzednich spotkań przeznaczonych dla ogółu studentów, to ostatnie miało charakter debaty w szczupłym gronie specjalistów. Aktualność zagadnienia i różnice stanowisk sprawiły, że dyskusja była bardzo interesująca. Niestety zawiedli zaproszeni na debatę wykładowcy teologii moralnej, z którymi katedra utrzymuje ściślejszy kontakt naukowy. Nie sposób dziś uprawiać jakiegokolwiek dyscypliny w granicach własnego fakultetu. Konfrontacja myśli stała się oczywista koniecznością. Już nie tylko warto, ale trzeba wręcz poznawać odmienne od własnych warunki, sposoby stawiania problemów i próby ich rozwiązania, by móc zmierzyć własne siły i jaśniej dostrzec rodzime zadania.

Ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa—Łódź

### III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

#### 1. Próby nowych ujęć zagadnień teologicznomoralnych

Znane są postulaty dotyczące odnowy teologii moralnej. Równie jednak znane są trudności w ich urzeczywistnieniu, zwłaszcza w odniesieniu do syntetycznych ujęć, przede wszystkim podręcznikowych. Wprawdzie te trudności nie są obce całej dzisiejszej teologii systematycznej, ale może w silniejszym stopniu doświadcza ich etyka katolicka. Nie zawsze bowiem jest łatwo odczytać treść wezwania, które Bóg skierowuje do człowieka naszych czasów, jak również przełożyć ją na język wskazań operatywnych, tzn. konkretnie określających postępowanie ludzkie w tak szybko zmieniającej się obecnie rzeczywistości. Dodatkowym problemem jest oderwanie się od schematów wieków minionych, kiedy nie zawsze najtrafniej ujmowano specyfikę moralności chrześcijańskiej i powinności życia chrześcijańskiego. Dlatego należy z uznaniem witać każdą nową próbę i propozycję doskonalenia teologii moralnej. W obecnym omówieniu sygnalizujemy dwie pozycje, które wydają się wносить coś nowego w tym zakresie.

Pierwszą publikację stanowi dziełko pt. *Anspruch Christi und Handeln des Menschen. Elemente christlicher Welt- und Lebensgestaltung*, Freiburg (Schweiz) 1972, Imba Verlag, s. 211. Autorem jej jest Franz Furger, szwajcarski profesor teologii moralnej z Lucerny. Recenzje dwóch jego publikacji już pojawiły się w niniejszym biuletynie (*Gewissen und Klugheit. in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte*, Luzern-Stuttgart 1965, Coll. Theol. 38, 1968, z. 2, 164—165; *Der Beruf. Selbstverwirklichung in Welt und Gesellschaft*, Freiburg 1969, Coll. Theol. 44, 1974, z. 2, 112—114).

Tym razem Furger przedstawił zarys teologii moralnej ogólnej. Porusza w zasadzie zagadnienia także zwykle dotąd omawiane w traktacie *De principiis*, jak działanie ludzkie, sumienie, normy, prawo. Originalność jednak ujęcia polega przede wszystkim na wprowadzeniu nowych tematów względnie na ich trafniejszym opracowaniu. Jako naczelną zasadę wysuwa autor ideę naśladowanie (*sequela*) Chrystusa, której wyrazem ma być miłość jako podstawowa norma postępowania chrześcijanina. Zasadniczym punktem wyjścia dla wywodów autora jest antropologia, która wyjaśnia, kim jest człowiek zarówno w swojej egzystencji poznawanej w ludzkim doświadczeniu, jak i w koncepcji teologicznej. Zaakceptowane są również personalistyczne elementy w życiu moralnym człowieka, m. in. decydująca rola osobistej decyzji i odpowiedzialności. Nie zabrakło również tak aktualnego tematu jak specyfika moralności chrześcijańskiej, jako zakotwiczonej w osobie Chrystusa i Jego zbawczym dziele.

Omawiane dziełko nie zawiera dojrzałej syntezy teologii moralnej, lecz jest raczej szkicem, roboczą próbą. Próbę tę jednak należy uznać za udaną

i to z kilku względów. Dobrze znając najnowszą literaturę przedmiotu autor wybrał z niej istotne i ważne sugestie oraz próbował przedstawić je w formie pewnej koncepcji. Wprawdzie niektóre partie sprawiają wrażenie jakby zebranego materiału, ale już w samym układzie można dostrzec wytyczenie głównych linii i ukazanie podstawowych założeń. Ze względu na przystępność opracowania książka może być dobrym wprowadzeniem dla szerszych kręgów chrześcijan, pragnących zapoznać się z katolicką nauką moralną. Może też być pomocą dla studentów teologii. Powyższe raczej skłaniają do zastanowienia się, czy nie warto przyswoić jej czytelnikowi polskiemu. Można też mieć nadzieję, że może ona stanowić dobry start dla Furgera w przygotowaniu podręcznika teologii moralnej ogólnej, tak bardzo poszukiwanego obecnie.

Inny natomiast charakter ma książka amerykańskiego autora, profesora teologii pastoralnej w kolegium w Woodstock i na Wydziale Studiów Religijnych uniwersytetu Brown, Johna Gilesa Milhavana. W tłumaczeniu francuskim M. Jossua nosi ona tytuł: *Vers une nouvelle morale catholique*, Paris 1972, Ed. Librairie A. Fayard, s. 207. Stanowi ona zbiór artykułów czy nawet szkiców o różnej tematyce teologicznomoralnej. Można je w zasadzie ująć w trzy grupy.

Jedne z nich odnoszą się do sposobu uprawiania teologii moralnej. Autor krytykuje tradycyjną katolicką naukę moralności, która zbyt wiele zachowała, z okresu swego kształtowania się, a więc ze średniowiecza i wieków XVII—XVIII. Wysuwa twierdzenie, że nawet norm absolutnych nie powinno się podawać w sposób zbyt sztywny, lecz należy uwzględniać sytuację życiową ludzi. Domaga się twórczego, dynamicznego i śmiałego kształtowania nauki moralnej, w perspektywie przyszłości sięgającej nawet r. 2000. W szczególny sposób podkreśla potrzebę korzystania z osiągnięć nauk doświadczalnych, które badają zachowanie się człowieka.

Dalszą grupę stanowią artykuły, w których autor porusza fundamentalne zagadnienia, takie jak udział chrześcijanina w życiu świeckim jako wyrazu zaangażowania się w Bożym działaniu wobec świata, znaczenie i sens wolności dzisiaj, istota grzechu pojmowanego bardziej podmiotowo.

Do ostatniej grupy można zaliczyć rozważania na tematy szczegółowe, np. homoseksualizm, spędzanie płodu (przy podtrzymywaniu w całej ciągłości zła moralnego tych czynów autor zaleca duży wyrozumiałości dla ludzi), stosunek do Kościoła i jego magisterium (który nie wyklucza „lojalnej opozycji” i „odpowiedzialnego nieposłuszeństwa”).

Tytuł książki, może trochę o posmaku reklamowym (motto o nowym winie, Mt 9, 17), jest jednak usprawiedliwiony, przynajmniej w pewnej mierze, pasją autora poszukującego lepszego sposobu opracowania nauk moralnej. Milhavan nie chce zrywać z dotychczasowym dorobkiem, lecz korzysta z niego w sposób wyważony. Wymaga to poznania autentycznej myśli pisarzy klasycznych, co autor czyni np. w stosunku do św. Tomasa, skłaniając się do wniosku, że dopuszczał on niekiedy możliwość swego rodzaju dyspensy nawet od negatywnego prawa Bożego.

Książka nie zawiera zaskakujących ani w pełni dojrzałych rozwiązań, stawia raczej znaki zapytania. Podaje więcej krytycznych uwag aniżeli pozytywnej propozycji. Niektóre twierdzenia mogą się wydać kontrowersyjne, jak np. o dopuszczalności w niektórych sytuacjach samobójstwa czy eutanazji.

Autor jest nie tylko pastoralistą, lecz zna życie z bezpośrednich kontaktów, zwłaszcza z młodzieżą. Może więc lepiej ocenić niedostatki tradycyjnej teologii moralnej, jej oderwanie od życia i trafiać w pustkę. Dobrze też dostrzega narastające w zawrotnym tempie zmiany w społeczeństwie. Stąd jego opinie o konieczności liczenia się z obecnymi warunkami posiadają niemały ciężar gatunkowy, zwłaszcza gdy domaga się przestawienia

sposobu myślenia w podejściu do zagadnień moralnych. Człowiek dzisiejszy ma mentalność ściśle empiryczną i jeśli się tego nie uwzględni, wszelkie wysiłki moralistów będą skazane na niepowodzenie. Wyjście więc „od życia”, stanowi warunek *sine qua non* właściwego przedstawienia teologii moralnej.

Książka zmusza moralistów do poważnej refleksji, przypomina obowiązek stałej konfrontacji i ciągłego poddawania rewizji głoszonej przez nich nauki, zapobiega samozłudzeniu i samouspakajaniu się. Przede wszystkim jednak mobilizuje do twórczych poszukiwań, w myśl znamiennej wypowiedzi A. Dullesa, przytoczonej przez autora: „Nie możemy określić granic zmian, które nadejdą. Lecz obawiać się zmian i im przeciwstawiać się jest brakiem ufności w Ducha św., który nadal dzisiaj, jak w przeszłości, wypełnia obietnicę Chrystusa (J 16, 13). On nas doprowadzi do całej prawdy” (s. III).

Ks. Jan Pryszynt, Warszawa

## 2. Polskie badania w dziedzinie etyki („Etyka” nr 12)

Najnowszy, dwunasty już z kolei, numer „Etyki” ukazuje czytelnikowi tematykę, nad którą pracują niektórzy etycy polscy. Artykuły przedstawione w tym tomie są luźnym zbiorem publikacji z dziedziny nie tylko etyki, lecz także historii kultury i socjologii.

Tom dzieli się na trzy części: artykuły, polemiki oraz recenzje i sprawozdania.

I. Coraz częściej na łamach naukowych publikacji pojawia się temat seksualizmu. Wiąże się to z pewnością z głębokimi przemianami obyczajowości, z „dezaktualizacją” dotychczasowych norm moralności seksualnej, a tworzeniem się „nowej” moralności. Artykuł Krystyny Starczewskiej *Tradycyjne wzory miłości wobec przemian obyczajów seksualnych* (s. 7—24) jest próbą socjologicznego uporządkowania głównych tendencji przemian obyczajowych w tej dziedzinie w Polsce, a przede wszystkim w krajach zachodniego kręgu kulturowego. Można jednakże żywić uzasadnioną wątpliwość, czy rozważania i postulaty autorki mogą budzić zaufanie czytelnika, skoro opiera się ona prawie wyłącznie na tłumaczeniach artykułów zachodnich autorów zamieszczonych w „Forum” oraz na jednej zaledwie pozycji polskiej. Autorka, wychodząc z założenia, że w miejsce dawnej „fascynacji seksualnej” zaczyna się między partnerami „fascynacja osobowością” drugiej strony, która przechodzi następnie w etap „głębokiej przyjaźni”, dochodzi do wniosku, że współżycie seksualne staje się czymś naturalnym w stosunkach międzypleciowych, nie będąc jednocześnie (jak dotychczas) jedynym celem tych związków. Wytwarza się nowy typ relacji — „erotyczna przyjaźń”, w myśl której za jedyny warunek dopuszczający zbliżenie seksualne uważa się „oparty na miłości i przyjaźni trwały związek z partnerem” (s. 22). Ten podstawowy rezultat przemian pojęć i obyczajowości seksualnej omawia autorka na tle przemian w dziedzinie — jak to nazywa — podwójnej moralności — innej dla mężczyzn, innej dla kobiet.

Ija Lazaari-Pawłowska poświęca swój interesujący artykuł *Wzorze indyjskiego perfekcjonizmu. Z badań nad kulturą Indii* (s. 25—56) ukazaniu i omówieniu cnót w interpretacji kultury indyjskiej, na tle europejskiej koncepcji cnoty. Na Zachodzie dominuje tendencja do zachowania „umiaru cnót” ukształtowana przez arystotelesowsko-tomistyczne ujęcie moralności i reprezentowania przez jednostkę jak największej ilości cnót, etykę indyj-



ską natomiast cechuje generalna skłonność do „perfekcjonizmu wyczynowego” w zakresie jednej wybranej cnoty, doprowadzająca do krańcowej ascezy.

Hanna Buczyńska-Garewicz, *Teoria wartości Alexiusa Meinonga* (s. 57—78) przedstawia fenomenologiczną teorię wartości austriackiego filozofa na tle podstawowych pojęć stworzonej przez niego „teorii przedmiotu”. Teoria A. Meinonga wyrosła na gruncie ontologii, stąd wykazanie związków między ontologią a etyką w tym układzie ma kapitalne znaczenie dla zrozumienia całej etyki fenomenologicznej.

Janusz Goćkowski, *Normy i oceny moralne a dyrektywy i metody socjotechniki* (s. 79—94) pragnie słusznie podkreślić, iż w tzw. inżynierii społecznej nie wystarczy dokonać tylko inscenizacji porządku społecznego przy pomocy metody „redukcjonizmu socjologicznego” (sprowadzenia osobowości widzów, cenzorów i krytyków do widzenia jedynie ról, które grają lub powinni grać), iż orientacja, refleksja i reakcja moralna należy do istoty owej „inżynierii społecznej”.

Jan Szmyd, *Etyka polska. Z wczesnych poglądów etycznych Jana Hempła* (s. 95—124) zajmuje się „etyką polską” (koncepcją stworzoną przez J. Hempła), a zwłaszcza ideałem etyczno-antropologicznym znanego polskiego działacza spółdzielczego o orientacji komunistycznej z pierwszych dziesiątków lat bieżącego stulecia.

Część pierwszą dwunastego tomu „Etyki” zamyka interesujący wykład Kazimierza Twardowskiego *O zadaniach etyki naukowej. Wykładów z etyki część III*, przygotowany do druku przez I. Dąbmską (s. 125—155). Lwowski profesor jest głęboko przekonany nie tylko o możliwości etyki naukowej, lecz również o jej normatywności. Etyka z natury swej każdą prawdę wyraża w formie normy, analogicznie do gramatyki czy higieny, aczkolwiek nie jest rzeczą etyki starać się, by ludzie postępowali zgodnie z przyjętą normą. Etyka zdaniem profesora wskazuje jedynie kierunek działania takim instytucjom, jak religia, prawodawstwo czy wychowanie, poprzez formułowanie i uzasadnianie kryterium etycznego. Czytając dziś wykład profesora odnosi się jednak nieodparte wrażenie jakiejś niejasności. Stworzona przez niego etyka normatywna ma być nauką nadrzędną do wszystkich „społecznych instytucji”, teoretyczne zaś wykazanie normatywności opiera się w ustach profesora na modnej zresztą w owych czasach, zwłaszcza w filozofii pozytywistów polskich, analogii do gramatyki czy higieny. Czyżby więc wszystkie „nauki normatywne” — etyka, gramatyka, higiena — w analogicznym stopniu spełniały nadrzędną rolę względem porządku społecznego? Ponadto, czyżby profesor chciał głosić jakiś dyskretny amoralizm wykazując, iż nie jest rzeczą etyki wpływać na postępowanie ludzi zgodnie z przyjętą normą? Można by stawić więcej pytań i wątpliwości związanych z propozycją etyki naukowej K. Twardowskiego. Ogólnie jednak mówiąc, trzeba wyrazić uznanie redakcji „Etyki”, że w coraz szerszym zakresie popularyzuje bogaty przecież często oryginalny dorobek naszej narodowej myśli etycznej.

II. W dziale *Polemiki* Leszek Nowak, *Dobro i zło w świetle logiki preferencji* stawia określone zarzuty pod adresem definicji dobra i zła sformułowanej przez Georga Henrika von Wrighta w książce *The Logic of Preference*, Edinburgh 1963.

III. Bogaty dział *Recenzje i sprawozdania* przynosi następujące pozycje: M. Fritzhand, *Moralność i wojna* omawia książkę M. Michalika pod tym samym tytułem. H. Jankowski, *Na styku etyki i jurysprudenencji* poleca pracę Z. Ziemińskiego, *Etyczne problemy prawoznawstwa*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972. A. Glińska w recenzji pt. *Przegląd stanowisk i kierunków w etyce* omawia pracę S. Soldenhoffa, *Wprowadzenie do etyki*, Warszawa 1972. M. Michalik przedstawia czytelnikowi zbiór felietonów na tematy etyczne H. Jankow-

skiego, *Giełda wartości*, Warszawa 1972. S. Jedynak, w omówieniu pt. *Zarys historii etyki* streszcza trudno w Polsce dostępną książkę gruzińskiego filozofa Tejmuraza Dżafarli, *Iz istorii domarksistskoj eticzeskoj mysli*, Tbilisi 1970. C. Porębski zatytułował recenzję *Agresja a natura ludzka*, w której omawia książkę K. Lorenza, *Das sogenannte Böse*, Wien 1970. Autor próbuje wywieść „agresję” ludzką z „agresji” zwierzęcej. Z. Hołowska (*Racjonalny altruizm*) na tle publikacji T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford 1970, omawia nową próbę zbudowania moralności na racjonalnych podstawach.

W ostatnich latach na nowo wzrosło zainteresowanie teorią utylitystyczną. Odrodzenie dyskusji nad wszelkimi formami utylityzmu zauważa się także na łamach „Etyki” — już w poprzednich numerach kilka artykułów poświęconych zostało tej sprawie. W bieżącym numerze L. Żuk-Łapińska, w recenzji pt. *Etyka w „The Philosophical Quaterly”* omawia zeszyt 21 szkockiego pisma z roku 1971. Autorka referuje ciekawy artykuł C. Kenera, *The Immortality of Utilitarianism and the Escapism of Rule-Utilitarianism*, w którym autor atakuje utylityzmu z najpoważniejszej strony. Oskarża mianowicie wszelkie formy utylityzmu o amoralizm, twierdząc, że pociąga on za sobą w sposób konieczny hipokryzję i obłudę. Należy bowiem ignorować reguły moralne — głosi utylityzm — jeśli wymaga tego dobro ogółu. Nie uwalnia od tego zarzutu współczesna dążność do modyfikacji teorii — stwierdza C. Kerner — jak choćby rozróżnienie utylityzmu zasad od utylityzmu czynów, czy inne jeszcze nowsze próby ratowania teorii.

Omawiany rocznik zawiera ponadto interesujące pozycje, zwłaszcza dotyczące retribucji, „błędu naturalistycznego”, kantowskiego pojęcia czynu moralnego oraz znaczenia woli we współczesnej filozoficznej psychologii działania.

Omówiony tom „Etyki” przynosi więc wiele interesujących materiałów z różnych dziedzin etyki i różnych ośrodków naukowych. Szkoda jednak, że przy całej rozległości tematycznej ubogacającej niewątpliwie wiedzę moralną czytelnika zabrakło elementu łączącego mnogość materiałów w treściową lub formalną całość, jak to było w poprzednich tomach.

Ks. Zbigniew Teinert, Poznań