Jan Pryszmont

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 39/1, 121-138

1969

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Collectanea Theologica
39/1969/f.I

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. SPRAWOZDANIA I KOMUNIKATY. 1. Śmierć nestora polskiej teologii moralnej. — 2. Sesja naukowa moralistów polskich. — 3. Z dyskusji nad projektem polskiego podręcznika teologii moralnej. II. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. 1. Magisterium Kościoła a teologia moralna. — 2. Aspekty moralne nowego wyznania wiary. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. „Concilium" 4 (1968) nr 5. — 2. „Lumen Vitae" 23 (1968) nr 1. — 3. Czy dobro jest radosne? *.

I. SPRAWOZDANIA I KOMUNIKATY

1. Śmierć nestora polskiej teologii moralnej

Ostatnio polska myśl teologicznomoralna poniosła bolesną stratę. W dniu 7 września ub. r. bowiem zmarł we Włocławku nestor polskich moralistów, zasłużony autor szeregu dzieł i rozpraw, ceniony profesor i wychowawca kleru i naukowców, ks. profesor dr Antoni Borowski. Zgodnie z osobistym życzeniem, które wiązało się z okolicznościami jego urodzenia, pochowany został w Gidlach koło Radomska, w cieniu opiekuńczego płaszcza cudownego obrazu Najśw. Maryi Panny, czczonej w tamtejszym kościele dominikańskim. Zmarły profesor kilku uczelni urodził się dnia 28 marca 1884 r. w Pabianicach, pow. Łask, jako syn Franciszka i Antoniny z Majewskich. Szkołę podstawową ukończył w Pabianicach, dwa lata gimnazjum w pobliskim Radomsku, świadectwo dojrzałości zaś z medalem otrzymał w Łodzi w 1903 r.

We wrześniu tegoż roku wstąpił do Seminarium Duchownego we Włocławku, które ukończył przyjmując święcenia kapłańskie w dniu 30 września 1906 r. Po święceniach, przez okres dwóch lat pracował w duszpasterstwie na różnych wikariatach. W październiku 1908 r. wyjechał na studia teologiczne do Louvain, gdzie w czerwcu 1911 r. uzyskał licencjat św. teologii.

Po powrocie do kraju objął z początkiem roku szkolnego 1911/12 wykłady teologii moralnej w macierzystym Seminarium Duchownym, które prowadził aż do 1925 r. pełniąc w międzyczasie różne funkcje wychowawcze, m.in. wiceregensa i regensa tejże uczelni. W tym też okresie uzyskał doktorat teologii. W styczniu 1927 r. podjął pracę na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego, z którym pozostał związany do końca istnienia tegoż Wydziału. Wraz z rozpoczęciem pracy na uniwersytecie miał

---

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

możność pogłębienia swej wiedzy i zdobywania kolejnych stopni naukowych. Dnia 31 stycznia 1931 r. został profesorem nadzwyczajnym, a w osiem lat później, w 1939 r. zwyczajnym.

Podczas drugiej wojny światowej w latach 1939—1945 prowadził w Warszawie tajne nauczanie ze swej specjalności, dojeżdżając z odległego Sulejowa, w którym znalazł się po okresie pobytu w więzieniu hitlerowskim, w którym przebywał od 7 XI 1939 r. do 10 I 1940 r.

Po wyzwoleniu, przez pewien okres podczas nieobecności ks. biskupa K. Radońskiego, ordynariusza diecezji włocławskiej, sprawował rządy diecezją od lutego do końca 1945 r. organizując na nowo zrujnowane życie organizacyjno-kościelne.

Dnia 31 VIII 1949 r. został przeniesiony na emeryturę i zwolniony z zajęć dydaktycznych na Uniwersytecie Warszawskim, które prowadził po wyzwoleniu. Od września tegoż roku podjął pracę duszpasterską na terenie Włocławka, proboszczując w parafii św. Jana Chrzciciela.

Do pracy naukowej o charakterze dydaktycznym powrócił jeszcze raz, gdy z początkiem roku akademickiego 1957/58 objął wykłady teologii moralnej szczegółowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ratując tym samym trudną sytuację zaistniałą na tejże Uczelni. Wykłady te prowadził do roku 1961/62 włącznie, poczem z pracy dydaktycznej na tej Uczelni zrezygnował zupełnie, na skutek przekroczenia statutowo przewidzianej granicy wieku, oddając się w dalszym ciągu, w miarę swych podziwu godnych sił i nadzwyczajnej świeżości umysłu, pracy duszpasterskiej.

Zmarły ks. prof. A. Borowski w ciągu swego życia ogłosił szereg prac naukowych i popularno-naukowych. Wachlarz jego zainteresowań był bardzo szeroki, poczynając od fundamentalnych dziedzin życia moralnego, czego wyrazem jest obszerne studium o sumieniu [1], poprzez problemy społeczne [2], aż do zagadnień sakramentalizmu życia moralnego [3], nie pomijając także szczegółowych zagadnień praktycznych [4]. W pracach swych stara się omawiać problematykę aktualną [5], sięga jednak także do podstaw katolickiej teologii moralnej przedstawiając kilka studiów z patrystycznej myśli moralnej [6]. Dość ważkim dorobkiem jest jego opracowanie części ogólnej teologii moralnej, wydane kilkakrotnie [7]. Dużą wdzięczność ze strony polskich moralistów zaskarbił sobie za swe opracowania z zakresu bibliografii i terminologii polskiej teologii moralnej [8]. Interesuje go także po części historia teologii moralnej, czego wyrazem jest studium poświęcone postaci

---

[1] *O sumieniu. Studjum teologiczno-moralne, część ogólna*, Włocławek 1928, s. VII — 175.

[2] *Sprawiedliwość społeczna w świetle encykliki „Quadragesimo anno"*, Aten. Kapł. 39 (1937) 417—431.

[3] *Nowa karność w sprawie wstrzemięźliwości i postu*, Aten. Kapł. 14 (1917—1918) 109—116.

[4] Rozgrzeszenie w trybunale Pokuty pod warunkiem, Aten. Kapł. 22 (1928) 271—284.

[5] *Charakter irracjonalny wątpliwości we wierze*, w: *Chrystianizm wobec niewiary i ateizmu*, Warszawa 1935, 23—42.

[6] *Etyka św. Bazylego W. o własności prywatnej*, Żółkiew 1933, s. 40; *Własność prywatna według św. Augustyna*, w: *Studia Augustyńskie*, Warszawa 1931, 93—113; *Dwa poglądy na własność prywatną: starochrześcijański i współczesny mu pogański*, Aten. Kapł. 34 (1934) 369—379.

[7] *Teologia moralna, część pierwsza*, Lublin [2] 1960.

[8] *Polska bibliografia teologiczno-moralna*. Dodatek do Ateneum Kapłańskiego, Aten. Kapł. 1946—1947; *Terminologia teologiczno-moralna*, Aten. Kapł. 1947—1949.

księcia moralistów św. Alfonsowi Liguoriemu, bliskiemu mu chyba w ujmowaniu zagadnień i rozwiązywaniu problemów moralnych [9].

Publikowanie swych prac rozpoczął zmarły profesor dość wcześnie, bowiem więcej niż przed półwieczem. W wychodzącym, we Włocławku „Ateneum Kapłańskim" ukazał się przeszło przed półwieczem artykuł jego pióra poświęcony problematyce etyki małżeńskiej [10]. W cztery lata później ukazała się pierwsza jego monografia poświęcona sakramentologii w świetle nowego prawa, które wówczas wchodziło w życie, w postaci Kodeksu Prawa Kanonicznego ogłoszonego w 1917 r. [11]. Prace swe publikował zmarły aż do lat pięćdziesiątych [12].

W ujmowaniu zagadnień reprezentował stanowisko tradycyjne, nieco legalistyczne. Nowatorem ani progresistą w teologii moralnej na pewno nie był. Dorobek jednak jego odznaczał się jasnym stawianiem problematyki i solidną tradycyjną argumentacją. Były owocem swego czasu, owocem który jest trwałym wkładem w polską myśl teologicznomoralną.

Ks. Franciszek Greniuk, Lublin

2. Sesja naukowa moralistów polskich

11 i 12 września ub. r. w Lublinie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbyła się sesja naukowa teologów moralistów. Wzięli w niej udział w liczbie 43 pracownicy KUL i ATK oraz wykładowcy wyższych seminariów duchownych. Sesję otworzył ks. doc. dr Władysław Poplatek, dziekan Wydziału Teologicznego KUL i zastępca przewodniczącego sekcji moralistów, który witając obecnych nawiązał do aktualnych obchodów uroczystości 50-lecia istnienia KUL.

Obradom przewodniczył w pierwszym dniu ks. prof. dr Walenty Urmanowicz z ATK, oraz ks. dr Franciszek Ilkow-Gołąb profesor Wyższego Seminarium Duchownego w Opolu, w drugim ks. dr Stanisław Smoleński, profesor Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie.

Pierwszym był referat ks. dr. dr Jana Pryszmonta z Warszawy pt. *Zagadnienie chrystocentryzmu w teologii moralnej.* Prelegent wskazał, że Sobór zgodnie zresztą z nowszymi tendencjami w rozwoju katolickiej nauki moralności wyraźnie postawił Chrystusa w centrum teologii moralnej. Stanowi to nawrót do biblijnego i patrystycznego sposobu ujmowania moralności chrześcijańskiej. Jest to zarazem odcięcie się od ujęć ostatnich wieków, gdy wskutek zbyt praktycznego podejścia w podręcznikach teologicznomoralnych zatracono orientację chystocentryczną. Tymczasem wypływa ona już z właściwej koncepcji teologii moralnej, której nie można pojmować jako zestawu praw, norm i nakazów, lecz jako przepowiadanie Dobrej Nowiny o zbawieniu, dokonanym przez Chrystusa. To Bóg-człowiek będąc podstawą moralności chrześcijańskiej stanowi najwyższą i ostateczną normę postępowania chrześcijanina. Prawo Chrystusa, które zawiera w sobie i prawo naturalne wyraża się nie tyle w przykazaniach, co przede wszystkim w łasce. Łaska więc jest nie tylko darem, lecz i zadaniem, zobo-

---

[9] *Św. Alfons Liguori teolog moralista,* Aten. Kapł. 45 (1946) 320—332.

[10] *Jak się winien zachować spowiednik wobec onanizmu małżeńskiego?,* Aten. Kapł. 11 (1914) 170—179.

[11] *Sakramentologia w świetle nowego prawa kościelnego,* Włocławek 1918, s. 136.

[12] *Zagadnienie chrztu dzieci,* Aten. Kapł. 50 (1949) 235—250.

wiązaniem. To zobowiązanie Sobór przedstawia w kategorii powołania jako idei naczelnej w teologii moralnej. Z powołaniem znowu łączy się bardzo blisko idea naśladowania Chrystusa, którą należy pojmować jako całkowite pójście za Chrystusem i oddanie się mu oraz pełne włączenie się w realizację jego zbawczego dzieła (trafniej: *sequela Christi* aniżeli *imitatio*). Będzie to odpowiedź na wezwanie Boże i spełnienie zobowiązań płynących z ontycznego wszczepienia w Chrystusa (*esse in Christo*). W przedstawianiu moralności zorientowanej ku Chrystusowi należy m.in. zwrócić uwagę na dowartościowanie wiary i Słowa Bożego, na uwypuklenie znaczenia liturgicznego włączenia się w zbawcze misterium Chrystusa i uświęcenia poprzez sakramenty, na społeczny, a zwłaszcza eklezjalny charakter tejże moralności oraz jej aspekty eschatologiczny i kosmiczny. W zakończeniu m. in. prelegent podkreślił, że chrystocentryzm i teocentryzm nie są pojęciami przeciwstawnymi oraz postulował, by w poszukiwaniu pełniejszego ujęcia chrystocentrycznego szerzej uwzględniać doktrynę braci odłączonych.

Po południu miał miejsce referat ks. dr Zygmunta Perza SJ z Warszawy pt. *Sakramentalne znamię moralności chrześcijańskiej*. Prelegent podjął zagadnienie sakramentów jako znaków kształtujących osobowość chrześcijanina, a także próbę ukazania miejsca nauki o sakramentch w systematycznym przedstawieniu teologii moralnej. Odpowiedź na ten problem widzi prelegent we właściwym ujęciu związku sakramentów z moralnością chrześcijańską. Związek ten jest tak głęboki i wewnętrzny, że życie chrześcijańskie należy uważać jako drogę sakramentów. Ona bowiem stanowi o specyfice życia chrześcijańskiego i jego charakterze nadprzyrodzonym w sposób bardziej istotny aniżeli przykazania i praktyka cnót. Jest to droga wyznaczona przez Chrystusa. Sakramenty bowiem należy pojmować jako aktualizację zbawczego mysterium Chrystusa, gdyż one wyciskają na moralności chrześcijańskiej znamię chrystologiczne, eklezjalne i paschalno-eschatologiczne. Służąc zaś nie tylko do uwielbienia Ojca lecz i do uświęcenia człowieka, są przyczynami sprawczymi, narzędnymi tego uświęcenia i jako takie przeobrażają ontycznie człowieka w chrześcijanina, kształtują podmiot działania, osobowość chrześcijanina. Nie tyle są więc środkami łaski, ile znakami stylu życia chrześcijańskiego. Stanowiąc zatem podstawę moralności chrześcijańskiej, wyciskają na niej znamię specyficznie chrześcijańskiej. Stąd teologię moralną należałoby ujmować w aspekcie sakramentalnym, podkreślając wszechstronne i organiczne zespolenie sakramentów z zagadnieniami życia chrześcijańskiego. Prelegent wysunął na końcu propozycję, by wykład sakramentów w ogólności umieścić w traktacie o powołaniu chrześcijańskim, chrztu zaś, bierzmowania i Eucharystii włączyć do antropologii chrześcijańskiej, czyli również w ramach teologii moralnej ogólnej. Tam też należałoby omówić sakrament pokuty przy zagadnieniu grzechu i nawrócenia do Boga, natomiast w teologii moralnej szczegółowej przedstawić sakrament małżeństwa w teologii małżeństwa i rodziny, a także sakrament chorych łącznie z zagadnieniem choroby, cierpienia i śmierci.

Obrady dnia drugiego rozpoczął referat ks. dr Seweryna Rosika z Lublina pt. *Prawo moralne a wolność sumienia*. Podjął on aktualny i bardzo żywo obecnie dyskutowany problem dotyczący odwiecznej antynomii między zależnością od prawa i autonomią w działaniu człowieka. Po określeniu podstaw powinności moralnej i przedstawieniu źródła obowiązku moralnego prelegent wskazał na ostateczny fundament moralnego zobowiązania. Jest nim nie tyle natura ludzka, co Bóg, który naturę tę stworzył i w Słowie objawionym zwrócił się z wezwaniem do człowieka. Wezwanie to jako powinność przekazuje człowiekowi sumienie. W przedstawieniu koncepcji sumienia prelegent uzupełniając klasyczne określenia wskazał na takie elementy, jak jednorazowość każdego człowieka i jego sytuacji, czyli jego histo-

ryczność oraz na relację człowieka do wspólnoty ludzkiej i do Boga. Sumienie więc będąc funkcją osobowej decyzji moralnej wyraża także rzeczywistość dialogu między Bogiem i człowiekiem. Biorąc to wszystko pod uwagę, obiektywna zależność sumienia od norm prawnych nie tylko nie pozbawia człowieka wolności w działaniu, lecz zapewnia mu możliwość jej osiągnięcia, jej realizację. Dzieje się to nie tylko dzięki wolności okazanej w poznaniu wiążącej mocy prawa, lecz przede wszystkim przez wyrobienie wewnętrznego przekonania dla przyjęcia tej powinności. Ono to zapewnia istotną niezależność od czynników heteronomicznego nacisku i wewnętrzną otwartość na przyjęcie wszelkiego dobra. zwłaszcza zaś wobec głosu powołania Bożego. W życiu zaś chrześcijańskim, które winno stanowić odpowiedź na wezwanie Boże, sumienie uzyskuje pełnię autonomii w miłości nadprzyrodzonej.

Ostatnim był referat O. dr Jana Wichrowicza OP z Krakowa pt. *Doktryna soborowa o kulcie*. Punkt wyjścia dla prelegenta stanowiło soborowe określenie kultu jako uznania wielkości Boga, Matki Bożej lub świętych i okazania im szacunku i złożenia hołdu. Dokumenty soborowe wyrażają podobną treść w terminach: cześć, służba Boża i uwielbienie, używając ich zamiennie. Liturgia natomiast jest pojęciem szerszym, ponieważ przez nią Kościół nie tylko składa Bogu doskonały kult publiczny, lecz w niej dokonuje się także i uświęcenie wiernych. Pojęcie kultu jest też różne od pojęcia religii, przez którą Sobór rozumie zespół pewnych prawd dotyczących Boga lub społeczność, która te prawdy wyznaje. Dokumenty soborowe nie ukazują też w religii jak i w *pietas* sprawności działania kultowego. Jako akty kultu Sobór wymienia: składanie Bogu ofiar, zwłaszcza ofiary eucharystycznej, adorację, sprawowanie sakramentów, modlitwę, zwłaszcza brewiarzową oraz życie zakonne. Jako wykroczenia przeciwko kultowi należy uznać bałwochwalczą cześć oddawaną rzeczom doczesnym, zbytnią uczuciowość i łatwowierność w czci Matki Bożej oraz przesadę w zwracaniu uwagi na wielokrotność aktów zewnętrznych, a nie raczej na miłość bliźniego i naśladowanie cnót. W ostatnim punkcie prelegent podniósł charakter ekumeniczny doktryny soborowej o kulcie. Ujawnia się on w dążności do usunięcia w przedstawieniu kultu katolickiego podstaw do uprzedzeń ze strony braci odłączonych czy wyznawców religii niechrześcijańskich, w podkreśleniu istnienia kultu prawdziwego u tych ostatnich oraz w złagodzeniu przepisów dotyczących uczestnictwa w czynnościach liturgicznych innych wyznań, zwłaszcza prawosławnych. Zakończył prelegent postulatem, by w nauczaniu podkreślać element uświęcenia wiernych w kulcie liturgicznym, okazywać życzliwość i zrozumienie dla kultu braci odłączonych oraz uwypuklać osobę Chrystusa w kulcie Matki Bożej i świętych.

W czasie obrad 1-go dnia zostały przedstawione sprawozdania. Pierwsze z nich wygłosił ks. dr Helmut Juros z Warszawy o obradach grupy moralistów nad projektem podręcznika teologii moralnej w Warszawie w dniu 26 kwietnia ub. r. Drugie zaś ks. doc. dr S. Witek z Lublina, który jako wynik prac sekcji moralnej KUL przedstawił projekt układu materiału podręcznika teologii moralnej. Bardziej szczegółowe dane z tych sprawozdań znajdują się w następnym komunikacie.

Po wszystkich referatach i sprawozdaniach wywiązywała się ożywiona dyskusja, która w znacznej mierze przyczyniła się do pogłębienia przedstawionych zagadnień. W trakcie dyskusji podkreślano aktualność omawianych zagadnień i ich wagę zarówno dla dzieła odnowy teologii moralnej jak i jej praktycznego wykładu.

Obrady zakończyło przekazanie w imieniu obecnych przez ks. dr St. Smoleńskiego na ręce ks. dziekana doc. dr W. Poplatka gratulacji z racji 50-lecia działalności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Ks. Jan Pryszmont, Warszawa

3. Z dyskusji nad projektem polskiego podręcznika teologii moralnej

Na zjeździe polskich teologów moralistów (wrzesień 1967) wyrażono sugestię, nie po raz pierwszy, by w myśl postulatów posoborowej odnowy opracować polski podręcznik teologii moralnej. (Por. Sprawozdanie z dyskusji, Studia Theologica Varsaviensia 6, 1968, f. 1, s. 100). Proponowano, by zorganizowane zespoły robocze przygotowały kilka projektów takiego podręcznika, które służyłyby jako podstawę do dalszej, szerszej dyskusji. Sprawę tę powierzono trosce ks. S. Olejnika, przewodniczącego sekcji teologów moralistów. Jego staraniem odbyła się konferencja przygotowawcza w dniu 25. 4. 1968 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Miała ona przebieg następujący: w pierwsze jczęści wygłoszono kilka referatów, w oparciu o które ustalono w dyskusji, jakie postulaty należy uznać za bezsporne i jakie powinny być uwzględnione założenia w projektowanym podręczniku; w drugiej części odbyła się dyskusja nad dwoma projektami przedstawionymi przez ks. S. Olejnika (Warszawa) i ks. S. Smoleńskiego (Kraków).

Do ramowych założeń podręcznika zaliczono m. i. następujące stwierdzenia: 1) adresatem podręcznika jest zasadniczo student teologii; 2) podręcznik musi spełnić odpowiednie wymagania naukowości; 3) nie może być tylko źródłem informacji na tematy moralne, ale także powinien formować konkretne postawy alumna seminarium duchownego; 4) opracowana w nim teologia moralna powinna posiadać charakter biblijny — teo- i chrystocentryczny; 5) poprzez jasne określenie właściwego przedmiotu teologii moralnej należy uwydatnić jej odrębność metodologiczną w stosunku do innych nauk, zwłaszcza do filozofii moralnej; 6) podręcznik powinien reprezentować teologię moralną „zintegrowaną", obejmującą pewne aspekty sakramentologii i ascetyki. Powyższe postulaty mają wyznaczyć podręcznikowi idee wiodące i nadać jego sformułowaniom współczesnego wyrazu oraz doskonalszego kształtu formalnego.

Toteż w świetle przytoczonych postulatów dyskutowano nad zgłoszonymi projektami. Struktura pierwszego projektu (ks. S. Olejnika) przyjmuje za podstawę klasyczny układ aretologiczny, odpowiednio zmodyfikowany i uzupełniony. W części ogólnej przewiduje się nowe opracowania klasycznych traktatów w duchu bardziej teologicznym, szczególnie z punktu widzenia antropologii teologicznej. W części szczegółowej zmiany idą w kierunku uwydatnienia cnót specyficznie chrześcijańskich oraz dowartościowania ich współczesną problematyką życia społecznego.

Drugi, konkurencyjny projekt, przedstawiony przez ks. S. Smoleńskiego, ujmuje teologię moralną jako teologię wezwania Bożego oraz życiowej odpowiedzi człowieka. Przewiduje on nowe opracowania traktatów części ogólnej i szczegółowej w świetle idei powołania chrześcijanina przez Boga do współpracy w planie stwórczym i zbawczym. W uzasadnieniu tej struktury wyrażono przekonanie, że lepiej realizuje postulaty odnowy teologii moralnej. Struktura wg idei powołania jest układem bardziej teologicznym: biblijnym, teo- i chrystocentrycznym, oraz koncepcją uwzględniającą lepiej momenty personalistyczne i społeczne. W tym układzie lepiej także mogą być wkomponowane nowe zagadnienia poruszone przez Sobór a przekraczające ramy klasycznych traktatów. Walory tego schematu podkreślono w dyskusji, jakkolwiek także zgłaszano zastrzeżenia natury metodologicznej w stosunku do tej koncepcji. W ostatecznej konfrontacji obydwóch projektów uznano je za komplementarne, tworzące pewną całość. Ustalono, że ideą przewodnią podręcznikowego ujęcia teologii moralnej będzie idea powołania, która znajduje swą realizację na poszczególnych odcinkach życia ludzkiego według koncepcji aretologicznej. W tym kierunku postanowiono dalej kontynuować prace nad przyszłym podręcznikiem. Dal-

szym ich etapem ma być opracowanie bardziej szczegółowego schematu, przyczym główny wysiłek zdecydowano się skierować na opracowanie części ogólnej teologii moralnej.

Dalszy ciąg dyskusji miał miejsce na zjeździe polskich teologów moralistów w Lublinie (11—12 września 1968 r.), na którym zreferowano aktualny stan dyskusji w obszerniejszym wypracowaniu. Tematyka pozostałych referatów wyraźnie nawiązała do tej dyskusji. Na tym spotkaniu przedstawiono także inny ramowy projekt układu podręcznika teologii moralnej, opracowany przez sekcję teologii moralnej KUL. Projekt przewiduje opracowanie całości w trzech tomach: t. I Antropologia moralna; t. II Moralność życia indywidualnego; t. III Moralność życia zbiorowego. W ramach antropologii moralnej będą omówione, obok wstępu metodologicznego, egzystencjalne, psychofizyczne, społeczne, etyczne i religijne podstawy moralności chrześcijańskiej. W zakres moralności życia indywidualnego wchodzi moralność życia biologicznego, psychicznego, działalności zewnętrznej, stosunków międzyosobowych i życia religijnego. Moralność natomiast życia zbiorowego dzieli się na moralność życia ekonomicznego, kulturalnego, społecznego oraz na moralność wspólnoty ludzkiej i ludu Bożego. Dyskusję nad tym projektem odłożono na późniejszy czas. Ogólnie tylko postulowano, by dalej opracowywać wszystkie dotychczasowe projekty aż do czasu, gdy zostanie uzgodniony jeden układ. Należy żywić nadzieję, że to stanie się w krótkim czasie, tak, aby zespół ludzi najlepiej przygotowanych mógł przystąpić do realizowania projektu.

Ks. Helmut Juros SDS, Warszawa

II. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

1. Nauczycielski Urząd Kościoła a teologia moralna

W przemówieniach papieskich z okresu ostatnich miesięcy nierzadko jest podkreślona rola i kompetencja Nauczycielskiego Urzędu Kościoła w formułowaniu i głoszeniu nauki chrześcijańskiej. Papież mówi o tym ze względu na chaos i zamieszanie doktrynalne, jakie powstało w dyskusji posoborowej. Szczególnie aktualny i doniosły jest jego głos w tej sprawie w związku z negatywną reakcją niektórych katolików na encyklikę *Humanae vitae*. W samej encyklice znamienne jest podkreślenie kompetencji Magisterium Kościoła w dziedzinie ustalenia i interpretowania norm moralnych. „Nikt z wiernych nie zaprzeczy, iż należy do Nauczycielskiego Urzędu Kościoła interpretowanie naturalnego prawa moralnego. W istocie bowiem niezaprzeczalne jest, jak to wielokrotnie oświadczyli nasi Poprzednicy, iż Jezus Chrystus przekazując Piotrowi i Apostołom swą boską władzę... uczynił ich strażnikami i autentycznymi interpretatorami całego prawa moralnego: a więc nie tylko prawa ewangelicznego, ale również prawa naturalnego, które także jest wyrazem woli Bożej" (n. 4).

Tak rozumiane autorytatywne stanowisko Kościoła w dziedzinie moralności jest niezwykle ważnym przypomnieniem dla teologów moralistów, nauczających i poszukujących rozwiązania nowych problemów etycznych. Zwraca na to uwagę papież w przemówieniu do członków Kapituły Generalnej OO. Redemptorystów („L'Osservatore Romano" 24. IX. 1967; będę cytował za tłumaczeniem opublikowanym w „Homo Dei" 37, 1968, s. 100—101). Wprawdzie przemawia on przede wszystkim do Zgromadzenia Redemptorystów, których chwali za „znakomite zasługi... na polu studiów teologii moralnej, którego świeżym owocem, i to wybornym, jest Akademia Alfonsjańska", to jednak niewątpliwie chce wszystkim teologom moralistom „wy-

razić swoje zdanie, które posłuży (im) w pisaniu i nauczaniu za drogowskaz i normę". Od nich spodziewa się on, podobnie jak Sobór, że będą strzec i rozwijać katolicką naukę moralną. „W tym czasie kiedy napomnienie Soboru Powszechnego przynagla, aby „szczególną troskę skierować ku doskonaleniu teologii moralnej" (*Dekret o formacji kapłanów, 16*) — nie ma potrzeby nawet o tym mówić, jak wiele spodziewamy i oczekujemy od waszej pracy pomocnej". Oczekiwania papieża są tym większe i tym bardziej naglące, ponieważ „nie brak takich, którzy schodzą z prostej drogi". Nie ma on na myśli tych, którzy swoim postępowaniem wykraczają przeciw normom etycznym i tak schodzą na grzeszną drogę, lecz tych nauczycieli moralności, którzy głoszą błędne poglądy. „Doprawdy, nie bez wielkiego bólu, dowiedzieliśmy się, że rozszerzają się mniej poprawne poglądy niektórych, którzy zlekceważywszy Nauczycielski Urząd Kościoła, opierając się na błędnych interpretacjach Soboru — chrześcijańską naukę obyczajów niebacznie przystosowują do skłonności tego świata i do przewrotnych poglądów, jak gdyby należało upodabniać nie świat do prawa Chrystusowego, lecz prawo Chrystusowe do świata".

Posoborowa zatem dyskusja, nie zawsze fachowa i odpowiedzialna, oparta na błędnym rozumieniu nauki Soboru, jest w oczach papieża terenem, na którym katolicka doktryna moralna ulega wypaczeniom. A tymczasem właśnie Sobór wyznaczył teologii moralnej kierunek odnowy i dalszego rozwoju. „Prosta droga, którą iść należy, wytyczona już została słowami samego Soboru: „Jej (tzn. teologii moralnej) naukowy wykład, karmiony w większej mierze nauką Pisma św., niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu miłości dla świata (tamże)". Dlatego też, zdaniem papieża, teologowie moraliści, jak w ogóle głosiciele moralności chrześcijańskiej, wykonując to polecenie Soboru, „powinni dokładać wszelkich starań, aby uwidocznić ścisły związek i zgodność, jakie zachodzą między nauką Soboru i nauką podawaną w ubiegłym czasie przez Nauczycielski Urząd Kościoła. Nie daj Boże, aby wiernym Chrystusowym głoszono opinię przeciwną, jakoby według nauki Soboru dozwolone były dziś pewne rzeczy, które przedtem Kościół wyraźnie uznał za wewnętrznie złe". Ostrzeżenie swoje uzasadnia papież tym, że „stąd bierze początek zgubny relatywizm moralny i prawie całe dziedzictwo nauki Kościoła narażone jest na niebezpieczeństwo". Uważa on obecną sytuację w nauczaniu moralności za wyjątkowo groźną dla Kościoła. „Dlatego — apeluje on — jeżeli kiedykolwiek, to zwłaszcza dziś z całkowitą wiernością z ochoczą i pokorną uległością ducha należy się trzymać żywego Magisterium Kościoła, które dla każdego teologa powinno być najbliższą i powszechną normą prawdy (enc. *Humani generis*), i należy je uważać nie za niesprawiedliwe skrępowanie w badaniach naukowych, ale za konieczny warunek prawdziwego postępu świętej nauki." Szczególną wymowę ma odwołanie się Pawła VI do encykliki *Humani generis* Piusa XII, będąca swego czasu ostrzeżeniem dla tych teologów, którzy potem wnieśli niemały wkład do nauki Soboru.

W *Humanae vitae* papież ponowi swój apel o uległość wobec nauczycielskiej władzy Kościoła, skierowany do kapłanów, a zwłaszcza do teologów moralistów. „Waszym pierwszym obowiązkiem, a specjalnie tych, którzy nauczają teologii moralnej jest wyłożyć bez dwuznaczności naukę Kościoła... Bądźcie pierwszymi, którzy w pełnieniu waszej służby dadzą przykład poddania się wewnętrznego i zewnętrznego Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła". Dodaje on jeszcze, dlaczego należy tę uległość okazywać. Potrzebę poddania się uzasadnia „racją światła Ducha św., z którego pasterze Kościoła korzystają dla wykładania prawdy w sposób szczególny. Wiecie również, że najwyższe znaczenie dla pokoju sumień i jedności ludu chrześcijańskiego ma to, aby tak w dziedzinie moralności, jak i w sprawie dogmatu

wszyscy podporządkowali się Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła i mówili jednym językiem" (n. 28).

Ten głos papieża nie może pozostać bez echa u teologów moralistów uczących moralności chrześcijańskiej, jak i u tych, którzy są zobowiązani do przestrzegania jej zasad.

Ks. Helmut Juros SDS, Warszawa

2. Aspekty moralne nowego wyznania wiary

Ojciec św. Paweł VI w dniu 30 czerwca 1968 r. wygłosił czy raczej złożył na zakończenie Roku Wiary, obszerne i uroczyste wyznanie wiary w imieniu i we wspólnocie z całym Kościołem. Tekst tegoż Wyznania, łacińsko-włoski, opublikowany został w „Osservatore Romano".

Formuła nowego Wyznania jest dokumentem wielkiej wagi, interesującym także w dużej mierze teologów moralistów ze względu na nowe ujęcie pewnych elementów nauki moralnej, na które warto zwrócić szczególną uwagę z następujących względów:

1) są one najświeższym sformułowaniem prawd wiary ze strony najwyższego czynnika autorytatywnego, co pozwala mieć nadzieję, że najlepiej odzwierciedla aktualny stan samouświadomienia Kościoła;
2) uczynił to papież po raz pierwszy po soborze Watykańskim II, na którym używano jeszcze tradycyjnych formuł wyznania wiary. W omawianym więc Wyznaniu znalazło odbicie nauczanie soboru nowe uroczyste sformułowania słowne;
3) znajdują się tam nowe aspekty pewnych prawd, które dotychczas nie były podkreślane w takim stopniu jak to ma miejsce w omawianym Wyznaniu.

Wyznanie składa się jak gdyby z następujących elementów: o Trójcy Świętej, Chrystusie, Duchu Świętym, o grzechu pierworodnym i odkupieniu, Kościele ze szczególnym uwzględnieniem Objawienia i sakramentów.

Najciekawsze dla teologów-moralistów są dwa fragmenty Wyznania: jeden poświęcony zagadnieniom grzechu pierwotnego, drugi zaś teologii rzeczywistości ziemskich w aspekcie społecznym. Ten drugi fragment jest zupełną nowością w formułach wyznania wiary.

Fragment dotyczący grzechu pierwotnego jest zajęciem stanowiska wobec współczesnych; nie zawsze poprawnych, teorii dotyczących upadku pierwszych rodziców. Wyznanie utrzymuje, że „w Adamie wszyscy zgrzeszyli", a więc podtrzymuje przekonanie o pochodzeniu wszystkich ludzi od wspólnej pary ludzkiej. Grzech pierworodny popełniony przez protoplastę rodu ludzkiego doprowadził wspólną wszystkim ludziom naturę do upadku, polegającego na tym, że stan w jakim się oni obecnie znajdują „nie jest już stanem, w jakim znajdowali się pierwsi rodzice, których natura była obdarzona świętością i sprawiedliwością, dzięki czemu człowiek nie znał ani zła ani śmierci". Upadek natury ludzkiej polega na ogołoceniu z łaski „którą dawniej była przyodziana", na zranieniu w swoich własnych siłach i poddaniu panowaniu śmierci .Każdy człowiek rodzi się w grzechu, ponieważ ta zepsuta natura ludzka przekazywana jest wszystkim ludziom. To przekazywanie grzechu pierworodnego, wbrew niektórym opiniom, dokonywane jest „przez dziedziczenie, nie przez naśladowanie (*propagatione, non imitatione*) i dlatego jest własnym grzechem każdego z nas". Problem więc grzechu pierworodnego to nie tylko sprawa psychologii i porządku działania, ale także i przede wszystkim porządku istnienia człowieka.

Fragment natomiast poświęcony teologii rzeczywistości ziemskich w aspekcie społecznym mówi w sposób specjalnie ujmujący o miłości skłaniają-

cej „Kościół do ustawicznej troski o prawdziwe dobro doczesne ludzi". Uderza przy tym charakterystyczna zmiana w hierarchii wartości: Wyznanie krótko tylko, w przeciwieństwie do dotychczasowych formuł, przypomina o pozaziemskich celach człowieka, obszernie natomiast i zasadniczo omawia obowiązki dzieci Kościoła wobec innych ludzi, zwłaszcza ojczyzny ziemskiej. Wyznanie przypomina: „Kościół... nalega, aby wszyscy w miarę warunków i możliwości każdego z nas, przyczyniali się do dobra swojej ziemskiej ojczyzny, popierali sprawiedliwość, pokój i braterstwo między ludźmi a nade wszystko nieśli pomoc ubogim i najbardziej potrzebującym. Ta wytężona troska Kościoła Oblubienicy Chrystusowej, o potrzeby ludzi, o ich radości i nadzieje, ich wysiłki i udręki, nie jest niczym innym, jak jego wielkim pragnieniem, aby być obecnym wśród ludzi, oświecać ich światłem Chrystusowym, by zebrać i złączyć wszystkich w Nim, jedynym Zbawcy". Wyznanie jednak przestrzega, by troski tej nie rozumieć tak, „jak gdyby Kościół sam dopasowywał się do spraw tego świata, albo że przygasza zapał, z jakim oczekuje na swego Pana i Jego wieczne Królestwo".

Omawiany fragment Wyznania, wierne echo Konstytucji pastoralnej soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, napawa szczególną otuchą, gdyż zapewne przyczyni się do uwrażliwienia sumień wiernych na sprawy doczesne, społeczne, na obowiązki wobec ojczyzny, na pozytywne ustosunkowanie się do wartości ziemskich oraz nauczy bardziej uniwersalistycznie patrzeć na sprawy moralne dzisiejszego człowieka. Tę znamienną zmianę warto wyraźnie wypunktować, aby odpowiednio dostosować formację dzisiejszego kleru diecezjalnego i zakonnego, opartą, jak dotychczas w dużej mierze, na średniowiecznej duchowości monastycznej, nieufnej wobec wartości doczesnych, do wymagań głosu Kościoła.

Ks. Franciszek Greniuk, Lublin

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. „Concilium", 4 (1968) nr 5

Lektura tegorocznego piątego zeszytu „Concilium", poświęconego problemom teologicznomoralnym, może zdezorientować polskiego czytelnika. Opublikowane w nim artykuły są bowiem poświęcone zagadnieniom z zakresu etyki społecznej i gospodarczej. Dla wielu polskich teologów moralistów jest rzeczą niemal oczywistą, że tego typu zagadnienia nie są charakterystyczne dla teologii moralnej. Przekonanie takie można było wynieść ze studiów specjalizacyjnych w KUL, gdzie etykę społeczno-gospodarczą wykłada się w ramach nauk społecznych. Obowiązujące jeszcze w seminariach duchownych klasyczne podręczniki teologicznomoralne także nie uwzględniają tej problematyki. Otóż jest to nieporozumienie i zaniedbanie, które musi być usunięte w nauczaniu oraz w pracach badawczych teologii moralnej. Zatem nie może dziwić omówienie i tego zeszytu w ramach biuletynu teologicznomoralnego. Tym razem omówienia dokonano w oparciu o wersję niemiecką „Concilium".

Redakcja sekcji teologicznomoralnej „Concilium" w doborze tematyki wzięła pod uwagę rozpowszechniany zarzut pod adresem chrześcijaństwa, że w ciągu dwu tysięcy lat nie potrafiło wprowadzić w życie swoich zasad społecznych, zarzut, który równocześnie jest wyrazem oczekiwań, że chrześcijanie mogą dać rzetelny i konkretny wkład w zbudowanie sprawiedliwego porządku społecznego oraz przyczynić się do rozwiązania nowych problemów etycznych z tego zakresu. Zwiększone, dzięki Objawieniu, możliwości poznawcze wartości etycznych zobowiązują chrześcijan do społeczno-poli-

tycznego zaangażowania w stwarzaniu coraz to lepszych stosunków społecznych, do konstruktywnego rozwoju norm społecznych w historycznie zmieniających się warunkach. Nie wystarczy samo powtarzanie starych norm postępowania, ale w ich określaniu trzeba uwzględnić wyniki empirycznych badań, np. socjologii kultury czy cybernetyki społecznej.

Rzecznikiem takiego dialogu między etyką społeczną a socjologią jest Wilhelm Korff w artykule pt. *Empirische Sozialforschung und Moral* (s. 323—330). Między etyką społeczną a naukami społecznymi istnieje wiele nieporozumień i uprzedzeń, które autor stara się usunąć przez wyznaczenie właściwej relacji między tymi naukami, wskazując na konieczność przestrzegania właściwych granic kompetencji tych nauk i stosowania w nich właściwych metod. Dlatego jego rozważania mają charakter raczej metodologiczny niż merytoryczny. Autor bierze pod uwagę dwie dyscypliny nauk społecznych: socjologię i cybernetykę społeczną. Socjologia jest metodologicznie neutralna i nietendencyjna. Roboczą jej normę stanowi zasada *Wertfreiheit*, powstrzymywanie się od ocen. Swoimi jednak wynikami badań potrafi wywołać odpowiednie postawy i wpłynąć na decyzje postępowania, a zatem może zmienić normatywną strukturę działania. Można więc mówić o wpływie empirycznych badań społecznych na procesy zmian norm, gdy wyjaśniają empiryczne uwarunkowania, od których zależy faktyczna ważność stosowanych norm. Fenomen ten nazywa się „normatywną mocą danych faktycznych", bliżej określonych przez autora jako „normatywna moc faktycznie przeżywanych przeświadczeń". Obok znaczenia informacyjnego posiada socjologia jeszcze większe znaczenie funkcjonalne dzięki cybernetyce. Zajmuje się ona nie tylko analizą danych społecznych, lecz także potrafi określić empiryczną prognostykę przyszłych procesów społecznych — dąży także do programowania i sterowania rzeczywistością ludzkiego działania. Autor przytacza racje przemawiające za aktualną koniecznością sterowania człowiekiem przez człowieka w sposób racjonalny, jakkolwiek wiąże się to z zastrzeżeniami natury etycznej.

Do tej tematyki nawiązuje także artykuł Christopha Wagnera pt. *Sozialkybernetik als permanente Aufgabe der Kirche* (s. 341—348). Konieczność posługiwania się metodą sterowania także w Kościele uzasadnia autor tym, że posoborowe otwarcie się Kościoła na świat przyczyniło się do wzrostu świadomości istnienia wielu problemów, któremu nie odpowiada aktualna zdolność Kościoła do ich rozwiązywania. Jeżeli Kościół pragnie coraz większej efektywności w działaniu i chce dążyć do wyeliminowania źródeł niedomagań oraz do minimalizacji ryzyka w realizowaniu swoich idei, to musi myśleć cybernetycznie. Autor, podobnie jak Korff, zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa manipulacji polegającej na degradacji człowieka do roli środka i narzędzia. Zinstrumentalizowanie człowieka jednak jest tylko możliwe i niekoniecznie musi zachodzić. Najważniejszym problemem etycznym jest sprawa ustalenia celu jakiegoś systemu społecznego oraz ustalenia tych uwarunkowań, które muszą pozostać nietknięte poza polem objętym sterowaniem i programowaniem. Nie można jednak rozumieć autonomii i wolności człowieka w sensie maksymalizacji pola osobistego działania poprzez minimalizację funkcji sterowania. Dla autora soborowe *aggiornamento* jest jednym z najważniejszych pojęć cybernetycznych, dlatego też na terenie teologii i w działalności duszpasterskiej należy posługiwać się tą metodą.

Obligatoryjny charakter tego stwierdzenia opiera się na założeniu, że Kościół ma do spełnienia ważne zadanie w kształtowaniu procesów społeczno-gospodarczych, że powinien udzielić pomocy społeczno-etycznej w poszukiwaniu właściwych decyzji oraz że potrafi udzielić takiej pomocy. Nie wiadomo jednak, na czym ma polegać ta pomoc. Ph. Herder-Dorneich usiłuje odpowiedzieć na to pytanie w artykule pt. *Wie kann die Kirche sozial-ethische Entscheidungshilfen geben* (s. 357—363)? Według autora, takiej

pomocy może udzielić katolicka nauka społeczna w formie społeczno-politycznego dialogu, przez opracowanie doktrynalnych orzeczeń w postaci pozytywnych norm oraz przez stworzenie możliwości dyskutowania nad sytuacją, która wymaga rozstrzygnięcia, osiągniętego na drodze dialogu.

Konkretną formą tej pomocy jest encyklika Pawła VI *Populorum progressio*, której poświęcony jest artykuł Aldo Ferrera, pt. *Der Welthandel und die internationale Entwicklungshilfe* (s. 348—357. Autor omawia program i jego podstawowe zasady współpracy międzynarodowej na polu pomocy dla rozwoju, ze szczególnym uwzględnieniem problemów handlu zagranicznego w skali światowej między krajami gospodarczo zacofanymi a rozwiniętymi.

Takiej pomocy w wypracowaniu norm społecznych i w rozwiązywaniu aktualnych trudności społeczno-gospodarczych oczekują także od Kościoła ci, którzy do niego nie należą. Wyrazem tych oczekiwań jest artykuł Roger Garaudy'ego pt .*Was erwartet der Nichtchrist von der Kirche im Hinblick auf die Entwicklung von Normen des öffentlichen Lebens* (s. 330—341)? Niektóre uwagi autora mogą być znane czytelnikowi z jego polskich publikacji. Myśli autora jednak uległy modyfikacji pod wpływem dokumentów soborowych w tym sensie, że jego oczekiwania i nadzieje jeszcze bardziej wzrosły. Wysuwa on trzy postulaty pod adresem Kościoła: 1) uznania autonomii wartości ludzkich, poznania i działania człowieka; 2) „rehabilitacji Prometeusza" czyli aprobaty dla prometejskich ambicji człowieka w kontynuowaniu dzieła stwarzania świata; 3) rehabilitacja słowa „socjalizm" i jego desygnatu. Oczekuje od Kościoła, by ludzi i systemów społeczno-politycznych nie oceniał według ich nastawienia do Kościoła, ale według ich stosunku do ludzi. Nie żąda od nikogo, by stał się mniej chrześcijaninem lub przestał nim być, lecz tylko to, by chrześcijanin bardziej adekwatnie, niejako bardziej po chrześcijańsku rozwiązywał problemy naszych czasów w duchu naszego czasu.

Takim współczesnym problemem jest kwestia rasowa i mniejszości narodowych, które nie są odizolowane od siebie i od innych zagadnień polityki światowej. Także chrześcijanin musi te zjawiska na nowo przemyślać, bez popadnięcia w stary sposób wyrażania się i argumentowania. Np. analiza konfliktów rasowych i narodowościowych odkryje mechanizmy, które mają szersze tło i wcześniejsze źródła. Okaże się, że nie można zbytnio przeceniać zdolności dostosowania się u człowieka. Rodzący się strach przed zmianami przekształca się w stereotypową agresywność. Wpierw zatem trzeba uznać siebie za potencjalnego agresora. W tym kontekście przykazanie miłości „jak siebie samego" znajduje nowy wymiar, a rozwiązanie zasygnalizowanych problemów z punktu widzenia chrześcijańskiego dalekie od dotychczasowych prób, które oscylują między gettem a całkowitą asymilacją. Mówi o tym artykuł Janko Musulina pt. *Rassen- und Minderheitenfragen: Welt- und Gewissenprobleme* (s. 364—371).

Podobnie w artykule pt. *Sex and Morality — Resignation oder Auftrag* (s. 371—176), Günter Struck domaga się nowych naświetleń w etyce seksualnej, jak ukazanie pozytywnych wartości dziedziny seksualnej i podkreślenie personalistycznego, „całościowego" rozumienia czystości. Normy moralności seksualnej muszą być zrewidowane od strony ich uzasadnień i konkretyzacji. Do takiego wniosku dochodzi autor na podstawie analizy współczesnego zjawiska zwanego „falą seksu". Można je określić jako panującą modę publicznego okazywania na ilustracjach ciała ludzkiego (zwłaszcza kobiecego), niecałkowicie nago, ale w postawie wyrafinowanej, w celu wywołania u oglądającego pewnych emocji. Po omówieniu różnych przyczyn powstania tego zjawiska autor zwraca uwagę na niebezpieczeństwa, jakie grożą ze strony „fali" zwłaszcza dla młodzieży. Absolutyzacja seksualności prowadzi do jej autonomizacji i depresonalizacji. Struck jednak zdaje sobie sprawę, że nie wystarczy przestrzegać przed niebezpieczeństwami, lecz trzeba na nowo przemyśleć normy etyki seksualnej.

Ten postulat bardziej uogólniony jest osią tematyczną całego zeszytu. Poszczególne artykuły postulują konieczność uwzględnienia zmieniających się stosunków przy zachowaniu norm postępowania. Jeżeli bowiem słuszne jest określenie S e r t i l l a n g e, a, że teologia moralna jest wiedzą o tym, kim człowiek powinien być, wychodząc z tego, kim on jest, to musi ona rozumieć człowieka jako byt historyczny, a więc zmienny i dynamiczny, a następnie wyprowadzić z tego faktu odpowiednie konsekwencje dla normatywności działania moralnego. Takie ujęcie człowieka, otwarte na dynamiczny i zmienny charakter jego natury, można osiągnąć w ramach klasycznej doktryny o roztropności. Z tych względów Franz F u r g e r opracował biuletyn pt. *Klugheit und Wandel sittlicher Normen* (s. 376—382), w którym omawia doktrynę cnoty roztropności w rysie retrospektywnym i prospektywnym. Wskazuje w nim na braki w opracowaniach tego traktatu przez neotomistów. Skrajną reakcję na ich ujęcia była etyka sytuacyjna. Potępienie jej relatywizmu i subiektywizmu przez P i u s a XII dało nowy impuls do badań nad klasyczną doktryną o cnocie roztropności, która — według jego słów — „zawiera wszystko to co słuszne i pozytywne w etyce sytuacyjnej". Autor wylicza wielu teologów, którzy przyczynili się do rozwoju i dowartościowania omawianej cnoty. Za syntezę wyników nowszych badań, jego zdaniem, należy uznać „etykę egzystencjalną" K. R a h n e r a, którą dokładniej omawia. Przemyślenia zatem R a h n e r a mają wskazywać, w jaki sposób teologia moralna, przez pogłębienie tradycyjnego rozumienia cnoty roztropności, może przyswoić sobie zdobycze etyki sytuacyjnej bez niebezpieczeństwa popadnięcia w subiektywny indywidualizm. Od siebie autor biuletynu postuluje, by tę doktrynę dalej rozwijać w kierunku pogłębienia jej aspektu społecznego. Do rozwiązania problemów społecznych, które dominują w ostatnich encyklikach papieskich i dokumentach soborowych, jest potrzebna roztropność polityczna.

Kolejnym artykułem jest biuletyn Jean-Paul L i c h t e n b e r g a pt. *Stärke und Schwäche der Erklärung der Juden* (s. 383—387). Refleksja autora koncentruje się wokół trzech zagadnień. Pierwszym z nich jest sprawa włączenia wymienionego w tytule dokumentu do deklaracji o religiach niechrześcijańskich. W związku z tym autor stawia sobie pytanie, czy to jest właściwe miejsce dla tego dokumentu? Trudno bowiem mówić o wspólnej płaszczyźnie, skoro Kościół uznaje religię żydowską za objawioną w przeciwieństwie do nieobjawionych religii niechrześcijańskich. Poza tym autor wątpi, czy mówi się w dokumencie o „religii żydowskiej", judaizmie jako religii. Jeżeli chce się stworzyć chrześcijańską teologię judaizmu, to trzeba jasno odróżnić dwa jego komponenty: religię od narodu. Dalszą charakterystyczną cechą dokumentu jest widoczna zmiana w postawie Kościoła względem narodu żydowskiego. Autor podkreśla nie tylko doniosłość tej rewizji, lecz także jej granice. Dokument w ostatecznej wersji nie „potępia" antysemityzmu jako takiego, jedynie zostały „napiętnowane" jego zewnętrzne przejawy. Należałoby jeszcze domagać się, by uległo przemianie wewnętrzne nastawienie i usposobienie chrześcijan względem Żydów. Ostatnią kwestią poruszoną przez autora jest zawarte w tym dokumencie zaproszenie Kościoła do dialogu. Także ta sprawa ma swoje mocne i słabe strony. Pozytywną cechą w tym zaproszeniu jest to, że wzywa się chrześcijan i Żydów do zbliżenia; wskazując na takie wspólne fakty, jak Objawienie biblijne, nadzieja mesjańska na przyjście Królestwa Bożego itp., autor jednak domaga się, by Kościół stworzył odpowiednie warunki do takiego dialogu. Nieodzownym warunkiem jest uznanie w partnerze dialogu jego inności. Kościół powinien nien oficjalnie uznać judaizm jako naród i jako dzisiejszą, wciąż aktualną i żywotną religię. Nie można go uznać tylko jako przedmiot zabiegów misyjnych. W końcowej konkluzji autor postuluje poszerzenie soborowego dokumentu oraz opracowanie konkretnych zaleceń.

W ramach końcowego działu „Dokumentation Concilium", redagowanego przez generalny sekretariat czasopisma umieszczono stosunkowo obszerniejszą publikację pt. *Friede durch Revolution* (s. 388—401). W niej zwraca się uwagę na aktualność zagadnienia zasygnalizowanego w tytule, na wewnętrzną zależność między pokojem a rewolucją oraz na faktyczną możliwość przeprowadzenia rewolucji bez stosowania środków przemocy i gwałtu.

Jest sprawą konieczną i pilną, by Kościół zaangażował się w sprawę pokoju. Nie wystarczy jednak, by ograniczył się do ogólnikowej kerygmy o pokoju, zawartej w ostatnich encyklikach. Problem wojny i pokoju należy przebadać naukowo. Należy przeprowadzić systematyczne badania nad przyczynami i funkcjami wojny (*polemologia*), nad wstępnymi warunkami pokoju (*irenologia*) oraz nad środkami realizacji pokoju. Pokój jest raczej technicznym zadaniem niż zazwyczaj akcentowaną troską moralną. Wg tego dokumentu naiwnością jest twierdzić, że Kazanie na Górze skutecznie może zapewnić pokój światu, jakkolwiek moralność chrześcijańska w oparciu o Kazanie na Górze uzasadnia konieczność powstrzymywania się od przemocy. Sobór nie dał w sprawie pokoju żadnych praktycznych wskazówek. Ludzkie konflikty wiąże z ułomnością i grzesznością, dlatego swą nadzieję na pokój pokłada w realizacji dzieła odkupienia. Wierzący jednak nie mogą zadowolić się utopią pokoju. Trzeba podjąć się technicznych sposobów, aby uczynić pokój rzeczywistością ludzką. Pokój może być rezultatem tego, co krótko nazywa się „rozwojem". Dlatego wydaje się, że rewolucja jest koniecznym warunkiem przemian, które gwarantują rozwój, a tym samym i pokój. Czy jednak nie istnieje antynomia między pokojem a rewolucją, skoro gwałt i przemoc są zagrożeniem pokoju? Otóż rewolucja społeczno-gospodarczo-polityczna może się dokonać bez stosowania środków przemocy. To słowo ma swoje historyczne obciążenia i dlatego zaraz myśli się o krwawych rewolucjach. Przemoc może być wyeliminowana przez „rozwój", przez koordynację wysiłków w różnych dziedzinach i o różnych formach, jak pomoc gospodarcza, industralizacja krajów zacofanych itp. Przemoc może być wyeliminowana z rewolucyjnych przemian dzięki cybernetyce społecznej (por. artykuły K o r f f a i W a g n e r a). Należy zatem stworzyć teologię rewolucji (por. także artykuł G a r a u d y' e g o), bo przed Kościołem stoją ogromne zadania, zwłaszcza na terenach misyjnych. Misjologia musi coraz bardziej uwzględniać zagadnienia pomocy „dla rozwoju", jeżeli chce powiedzieć, czym w ogóle są misje w dzisiejszych czasach.

Artykuł kończy się sprawozdaniem napisanym z pasją i żarem osobistego zaangażowania przez Hildegardę G o s s - M a y r, w którym relacjonuje przebieg takiej rewolucji pokojowej, przeprowadzonej na pewnym odcinku życia w Południowej Ameryce. Szczegóły tej relacji są znane także z wystąpień autorki w Polsce. Tego rodzaju inicjatywy należy kontynuować, bo jest rzeczą nieuniknioną, że rewolucja musi nadejść, np. w Południowej Ameryce. Czy nadejdzie ona *via pacifica*, czy *via violente* — to jest pytanie, które musi sobie dziś uświadomić Kościół, będący z jednej strony, z punktu widzenia socjologicznego, instytucją konserwatywną, z drugiej jednak w duchu Ewangelii — rewolucyjny.

Helmut Juros SDS, Warszawa

2. „Lumen Vitae" 23 (1968) nr 1

Międzynarodowy ośrodek duszpasterstwa i wiedzy religijnej z siedzibą w Brukseli, obok licznych publikacji monograficznych, wydaje także swój organ kwartalny: czasopismo „Lumen Vitae". W myśl swoich głównych zało-

żeń, by propagować nowoczesne duszpasterstwo i rozwijać życie religijne poprzez ułatwienie człowiekowi dialogu z Bogiem oraz poprzez wykładnię problemów dręczących dzisiejszego człowieka w świetle Bożej Prawdy — już od dłuższego czasu na łamach tegoż kwartalnika umieszcza redakcja artykuły dotyczące zagadnień, zainicjowanych wprawdzie ale nie rozwiązanych w *Konstytucji Pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym* (m.i.: *Sobór a młodzież, Ekumenizm a formacja religijna, Spotkanie z Bogiem, Liturgia, Kościół, Pismo św. i Tradycja w oświetleniu soborowym, Problemy ewangelizacji od strony świata, Chrześcijanin w dzisiejszym świecie, Problemy psychologii religijnej w aspekcie modlitewnym itp.*).

Pierwszy numer teoretyczny (z marca 1968 r.) zawiera artykuły dotyczące moralnego wychowania człowieka.

Na początek Luis Meilhac w artykule pt. *La morale chrétienne dans l'optique de Vatican II* (s. 9—26), opierając się na wydanych ostatnio pracach monograficznych, charakteryzuje katolicką naukę moralną odnowioną przez Sobór Watykański II. Do tych charakterystycznych cech, autor zalicza: 1) moralność powołania osoby człowieka w osobie Chrystusa; 2) moralność w społeczności kościelnej; 3) moralność wrośniętą w problemy dzisiejszego świata, odpowiadającą na pytanie i trudności współczesnego człowieka. Wprawdzie Sobór nie określił dokładnie jak ta moralność ma wyglądać, ale zaznaczając na wielu miejscach te właśnie punkty, zakreśla niejako horyzonty dla nowej moralności obejmującej całego człowieka, z jego pracą, kontaktami społeczno-kulturalnymi oraz z jego właściwym stosunkiem do Boga Osobowego, a nie do jakiejś deistycznej idei. Mając to na uwadze, chrześcijanin potrafi każdorazowo rozwiązać po katolicku swoje konflikty moralne w życiu osobistym, małżeńskim, społecznym, ekonomicznym i kulturalnym. Artykuł Klemensa Tilmanna: *Faire d'un homme un chrétien* (s. 27—32) przypomina cel i środki nowego duszpasterstwa katechetycznego oraz przytacza przymioty współczesnej katechezy, której zadaniem jest nie tylko nauczyć prawdy religijnej, ale korzystając z pomocy pedagogiki religijnej — wychować nowego chrześcijanina.

Marcel van Caster SJ w artykule pt. *Réflexion pour une catéchèse de l'amour mutuel* (s. 33—59), z wnikliwością psychologa rozważa możliwości stosunków ludzkich wewnątrz- i zewnątrzgrupowych oraz w świetle nauki ewangelicznej ukazuje ich właściwe ustawienie, udoskonalające człowieka jako jednostkę oraz całą społeczność, w której on się znajduje.

Philippe de la Chapelle w artykule: *Nouvelles dimensions des responsabilité chrétiens* (s. 60—70) w świetle encykliki *Populorum progressio* omawia nierozwiązane problemy społeczne i ekonomiczne świata, do rozwiązania których katolicy są szczególnie zobowiązani. M. Pauline Mulligan IBVM w artykule *Orientation personnaliste dans l'enseignement de la morale* (s. 71—112) omawia problemy wychowania religijno-osobowego młodzieży w szkole średniej. Opracowanie jest oparte na obserwacji oraz na obszernej literaturze odnośnie danego tematu.

Na zakończenie Herman Hendrickx SJ przedstawia katechezę o Kościele (*Figures d'Eglise* — s. 115—128), a Bernhard Grom SJ — odnowioną katechezę biblijną w oparciu o najnowsze wyniki hermeneutyki oraz teologii starotestamentowej (*La catéchèse de l'Ancien Testament*, s. 129—150).

Numer zamyka Kronika katechizacji dorosłych w Meksyku i w Irlandii oraz obszerna kronika bibliograficzna dzieł wydanych w języku angielskim i hiszpańskim, omawiających wychowanie religijne.

Ks. Ignacy Kałucki CSSR, Warszawa

3. Czy dobro jest radosne?

W serii filozoficznej „Museum Lessianum" (nr 55) ukazała się książka, która powinna zainteresować także moralistę: *Joie, souffrance et vie morale* (Desclée de Brouwer, Brouges 1968). Autor jej, Georges Nossent SJ zaprezentował nam traktat o tematyce ambitnej, lecz potraktowanej z prostotą i jasnością. Przedmiotem rozważań jest szczęście jako cel ludzkich dążeń oraz cierpienie jako nieunikniony termin wielu ludzkich poczynań — w stosunku do podstawowej normy etycznej. Problem ukazuje autor i próbuje rozwiązać na dwóch płaszczyznach: historyczno-krytycznej i analitycznej, skąd wyniknął też główny podział książki.

W części historycznej rysuje autor główne etapy myśli filozoficznej borykającej się z trudnym zagadnieniem moralności i szczęścia. Historia zanotowała bardzo różnorodne a nawet przeciwstawne rozwiązania na ten temat. Tak np. epikureizm głosi, iż szczęście jest możliwe i łatwe do osiągnięcia, czemu zaprzecza choćby Schopenhauer. Jeśli chodzi o stosunek szczęścia do wartości etycznej, to Epikur skłonny jest uważać życie szczęśliwe za działanie we właściwym sensie etyczne, natomiast u Arystotelesa i Tomasza z Akwinu rzecz przedstawia się odmiennie: działanie ludzkie jest o tyle szczęśliwe, o ile jest prawdziwie i doskonale etyczne. Ów wewnętrzny związek szczęścia z działaniem i wartością etyczną rozpada się w innych kierunkach filozoficznych. Zaczyna się to zwłaszcza od Skota, a następnie poprzez nominalizm (i protestantyzm) przejawia bardzo mocno u Kanta; owszem — dysocjację tych dwóch podstawowych rzeczywistości ludzkiego działania spotykamy również u autorów neotomistycznych. M.i. J. de Finance (*Ethica Generalis*, Romae 1956) wprowadza rozdział między dążnością natury a działaniem etycznym (co oznacza niebezpieczną separację etyki i natury, zakładającą dualizm bytu i wartości). Nossent czyni stąd zarzut wspomnianemu neotomiście: „Różnica wprowadzona przez J. de Finance między dynamizmem naturalnym a porządkiem moralnym pochodzi stąd, że z góry identyfikuje się dynamizm naturalny z dążeniem do szczęścia. Większy jednak honor oddaje się naturze, mówiąc za św. Tomaszem, że dążenie naturalne już z góry kieruje się ku wartości; bardziej też uszanuje się wartość, mówiąc, że szczęście jako radość duchowa dołącza się doń jak blask piękna dołącza się do kwiatu młodości" (s. 102).

Harmonia ustalona przez tomizm między działaniem (opartym na naturze bytu) a wartością oraz między wartością etyczną a szczęściem jest zjawiskiem zgoła wyjątkowym na tle dziejów filozofii moralnej. Niemal każdy z kierunków nacechowany jest piętnem separacji, dualizmu, skąd tchnie niepokonalny pesymizm. Taki — wydać by się mogło — optymistyczny epikureizm pozwala zachować postawę zadowolonego z siebie mędrca jedynie za cenę odsunięcia się od życia społecznego, od zgiełku ludzkiego tłumu. Po tej samej linii rozwija się również myśl Schopenhauera, który zmuszony jest przeprowadzić separację między mądrością a miłością, między światem a jego artystyczną fikcją, między (powiedzmy krótko) — życiem a etyką. Podobnie R. Polin (*La création de valeurs*, Paris 1944) widzi szczęście poza działaniem, a więc poza dziedziną etyki, mimo że w przeciwieństwie do poprzednio wymienionych pesymistów, każe człowiekowi wejść w samo centrum ludzkiej przygody, w środek dramatu wolności i historii. Szczęście wg Polina jest dostępne człowiekowi jedynie w zamkniętym raju pamięci.

Stoicyzm jeszcze bardziej odsuwa się od tego, co zewnętrzne i historyczne, aż do absolutnej interioryzacji etyki. Szczęście istnieje w najgłębszym wnętrzu ludzkiej woli, niezależnej od zewnętrznej sfery życia. Cnota stoika, zagłębiona w „odwiecznym porządku" i w „świętej konieczności", jest wprawdzie jego „szczęściem", ale jest zupełnie niezdolna do uporządkowania świata.

Jeżeli dla stoików cnota jest szczęściem, to dla Kanta szczęście jest obowiązkiem: o tyle mianowicie może być przedmiotem dążeń człowieka, o ile jest jakimś minimum koniecznym dla działania etycznego. Poza tym wszystko jest tylko obowiązkiem ujętym w logiczną regułę. Szczęście, które zjawia się dopiero jako dar eschatologiczny, przychodzi ze źródeł zupełnie innych niż wartość etyczna.

Podobnie eschatologiczny charakter posiada szczęście w ujęciu Marksa. Wprawdzie mówi się tu o możliwości zbudowania szczęśliwego życia już na ziemi, ale urzeczywistnienie tej możliwości odsuwa się na dalszą przyszłość. Zasługą Marksa jest jednak to, że przypomniał ważną prawdę, iż dziedzina polityki i ekonomiki jest również terenem działalności etycznej.

Freud jeszcze bardziej skomplikował ludzką drogę do szczęścia, ukazując całą serię przeszkód, jakie tkwią nie tyle w społecznej warstwie ludzkiego bytu, ile w głębiach ludzkiej psychiki. Nieustannie trzeba obalać kolejne zapory złudzeń, by w końcu odnaleźć siebie. To odnalezienie siebie jest jednak odkryciem absolutnej samotności. Odnalezienie osobowości przez psychologię jest dla autora punktem wyjścia dla dalszych rozważań. Tu zaczyna się więc część druga książki — analityczna.

Obecnie autor zmienia perspektywę i pragnie zobaczyć człowieka — czy raczej Człowieka — w jego pionie, w jego wewnętrznym nawarstwieniu. Zaczyna od dołu, by dojść do szczytu i stamtąd dopiero ujrzeć wszystko we właściwej perspektywie. Bierze więc za przedmiot swej analizy przejawy ludzkiej twórczości, ludzkiego życia, żeby móc w końcu powiedzieć, o co tu naprawdę chodzi, co właściwie Człowiek chce osiągnąć swoją ludzką robotą. Ów traktat analityczny dzieli się na cztery eseje: o sztuce, pracy, miłości i o modlitwie.

Sztuka. Oto niektóre zagadnienia z tego zakresu, poruszone przez autora. Sztuka jako cierpienie; sztuka jako fikcja; sztuka jako sublimacja; sztuka jako piętno ducha na tworach materialnej pracy; sztuka jako władanie; sztuka jako mowa; sztuka jako objawienie człowieka; sztuka jako wyzwolenie człowieczeństwa. Człowiek pokazuje, że jest czymś więcej i że chce być czymś więcej, niż przedłużeniem narzędzi produkcji. Sztuka otwiera człowiekowi drogę do zrozumienia wyższych pięter jego egzystencji, ale też sama może być zrozumiana dopiero w świetle tych wyżyn, przed którymi klęka.

Praca. Zagadnienie pracy omówił autor w ramach takich tematów jak: odwieczne poszukiwanie pierworodnego, naczelnego dzieła ludzkiego; dysproporcja między banalnym gestem powszednich zajęć, a podstawowym i niezrealizowanym wciąż dążeniem ludzkiej istoty; mitologia dopowiedzeniem tego, czego nie dopowiedziało życie człowieka zamknięte między dwoma niezmiernymi nieobecnościami; tęsknota za udziałem w niewidzialnych mocach kierujących światem. Szukanie i tworzenie wartości pozamaterialnych; przeczucie sakralnego charakteru pracy i sił twórczych. Nobilitacja tworzywa, narzędzi i twórczego gestu. Dystans w stosunku do szczegółów, dążenie do absolutnej pełni, do całości, wciąż nieosiągalnej; triumf pracy, który jest boleścią tego, co skończone. Równocześnie jednak istnieje świadomość, że ludzka osobowość sięga swym szczytem wyżej, niż najwyższe dachy ziemskich warsztatów. Odkrywanie ludzkiego charakteru pracy: człowiek objawia się sam sobie, a przez współpracę staje się czymś więcej niż był: staje się współ-człowiekiem, staje się bardziej człowiekiem. Właściwa więź międzyludzka dokonuje się we wspólnocie dzieła. Lecz właśnie ponad wspólnotą osób otwierają się nowe przestrzenie, które sięgają wyżej, niż wznoszą się ludzkie dłonie.

Miłość. Przebijając się przez szereg niższych warstw (i niepełnych postaci) miłość w końcu krystalizuje się jako zjednoczenie osób, jako wspólnota życia, osiągająca taki stopień pełni, jaki jest możliwy. Jest to pełna

wzajemność wyraźnie oświadczona i potwierdzona, jest to również dążenie do pełnego wzajemnego upodobnienia się, ale równocześnie też uznanie pełnej nienaruszalności drugiego „ja", pozostawienie drugiemu pełnej wolności bycia sobą. Miłość przechodzi przez szereg prób, pokonuje szereg przeszkód, oraz przekracza szereg zamkniętych kręgów. Jest przekroczeniem kręgu własnej indywidualności („być w kręgu drugiego") lecz jest też przekroczeniem kręgu „nas dwojga". Przekroczenie to zjawia się jako istotny warunek rozwoju miłości. Wzrost wspólnoty dwojga dokonuje się i dopełnia jedynie we wspólnym dziele, przez odnalezienie właściwej relacji do „tego trzeciego". Jest to przede wszystkim dziecko, a ostatecznie cała ludzkość. Najtrudniejsza i najważniejsza jest jednak próba samotności, „sztuka bycia nieobecnym", przekroczenie kręgu czysto osobistych więzi ludzkich, aby ze szczytu wielkodusznej samotności nawiązać nowy, głębszy kontakt z całą ludzkością i pracować nad zbudowaniem doskonałej, powszechnej wspólnoty osób. Nie dzieje się to jednak bez cierpienia. Cierpienie właśnie pokazuje, że postęp może się dokonać jedynie przez zerwanie z postawą już nieadekwatną, niewystarczającą. Cierpienie jest nierozdzielnie związane z materialną i historyczną sytuacją człowieka. Każde osiągnięcie na jakimś stopniu wartości ukazuje natychmiast jego braki i woła o dopełnienie z góry. Kwiat człowieczeństwa przebija się ku słońcu przez grube warstwy materii. To, co zostało rozwiązane na niższych warstwach bytu, stwarza nowe zadanie, które mogą być rozwiązane dopiero na wyższych szczeblach egzystencji. Postęp człowieka, tworzenie doskonałej wspólnoty osób, to ustawiczne, cierpliwe otwieranie się człowieka ku górze.

M o d l i t w a. Pełne odnalezienie człowieczeństwa, doskonała wspólnota osób, aktualizuje się dopiero we wspólnocie dzieci, miłujących Ojca. Wymaga to przekroczenia najtrudniejszego kręgu — wewnętrznej samotności, strzeżonej pychą milczenia. Ludzkość wtedy jest sobą, kiedy znajduje właściwe słowo, którym może do Boga przemówić. Dialog z Bogiem, zjednoczenie z Bogiem, jest najwyższą i najpełniejszą formą ludzkiego bytu i ludzkiej wspólnoty, jest najwyższym osiągnięciem etycznym człowieka, niosącym z sobą szczęście, godne tego miana.

W ten sposób autor dochodzi do punktu, w którym spotyka się Teilhard de C h a r d i n ze św. A u g u s t y n e m. Dzieje się to jednak bez żadnych niedozwolonych chwytów. Analizy są logiczne i konsekwentne, tok myśli dość jasny i łatwy do uchwycenia.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów