

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 39/3, 129-149

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.

BIULETYN TEOLOGICZNMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. 1. Sym-
pozjum poświęcone enc. *Humanae vitae*. — 2. Sesja naukowa na temat enc.
Humanae vitae. — 3. Jubileusz 50-lecia pracy naukowej ks. prof. dr Wł.
Wichra. III. PRZEGLĄD CZASOPISM. 1. „Studia moralia” t. V. — 2. „Pe-
riodica de re morali, canonica, liturgica” 1965—1967. *

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Numery 4—6 „Acta Apostolicae Sedis” z r. 1968 zawierają szereg wy-
powiedzi Pawła VI, które dają się łatwo sprowadzić do dwóch grup tema-
tycznych: 1 — związek człowieka z Bogiem i 2 — człowiek w świecie.

Podstawowe zagadnienie wiary przypomina Ojciec św. w przemówie-
niu do wiernych, wygłoszonym z okazji święta Katedry św. Piotra (*La nostra
meditazione*, 22.II.68; AAS 60, 1968, 210—214). Rzeczywistość wiary zostaje
przedstawiona w szerokim kontekście teologicznym, z wyraźnym akcentem
egzystencjalnym. Papież podkreśla mocno moment świadomej decyzji (212),
wewnętrzny związek, jaki istnieje między wiarą a miłością i nadzieją, oraz
jej aspekt eschatologiczny.

Przy całym skierowaniu wiary do „rzeczy oczekiwanych”, nie jest ona
czymś oderwanym od ziemskiej rzeczywistości życia ludzkiego; równocześnie
też życie ludzkie nie może być całkowicie zamknięte w granicach ziemskich.
Zadaniem chrześcijan jest budzenie na tej ziemi prawdziwej nadziei w opar-
ciu o świadomość ostatecznego przeznaczenia człowieka. „Jeżeli świat prze-
żywa dziś kryzys, jest to kryzys nadziei, kryzys nieznaności celów, dla
których warto użyć tego ogromnego zasobu środków, jakimi nowoczesna
cywilizacja ubogaciła, ale też i obarczyła życie ludzkie. My jesteśmy prze-
wodnikami. My jesteśmy tymi, którzy posiadają wiedzę celów. Powinniśmy
być nauczycielami nadziei” (213).

Podobną tematykę posiada paschalne orędzie radiowe (*Voi già conoscete*,
14.IV.68: AAS 60, 1968, 276—278). Ojciec św. wyraża wiarę w możliwość odro-
dzenia i doskonalenia się człowieka; postawą jednak tej wiary oraz całej na-
dziei dla świata jest Chrystus i Jego Zmartwychwstanie. (277).

Tematem miłości zajmuje się Paweł VI w homilii wielkoczwartko-
wej (*Tale é l'ampiezza*, 11.IV.68: AAS 60, 1968, 253—256). Przedmiotem homilii
jest miłość jako życie samego Boga, a zarazem miłość jako objawiona
w Chrystusie i wzywająca do zjednoczenia z Bogiem. Ojciec św. przypomina
też o centralnym stanowisku miłości w życiu chrześcijańskim: „Tu jest całe

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan Pryszyński, War-
szawa.

chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo jest wspólnotą życia Bożego — w Chrystusie. Chrześcijaństwo jest przyswojeniem sobie Boga, a Bóg jest Miłością” (254). Bezgraniczna miłość objawiona w Chrystusie jest miarą miłości dla chrześcijan (255).

Sprowadzając życie moralne chrześcijan do jego najgłębszych źródeł, papież czyni to z pełną świadomością tej roli, jaką Magisterium Kościoła pełni w nauczaniu objawionej prawdy. Zarówno życie moralne, jak rozwój teologii zależy w pewien zasadniczy sposób od przyjęcia normatywnej roli Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Zagadnienie to porusza Ojciec św. w przemówieniu do wiernych, poświęconym właściwemu pojmowaniu odnowy Kościoła (*La vostra visita Ci riempie*, 25.IV.68; AAS 60, 1968, 326—329). Chrześcijanie są Kościołowi potrzebni i od ich moralnego wysiłku zależy w ogromnej mierze doskonałość Kościoła (327). Niektórzy jednak wprowadzają do Kościoła zamieszanie, ponieważ odnowę soborową pojmują błędnie, mianowicie zbyt subiektywnie i przeprowadzają ją arbitralnie. Wiele można w Kościele poprawić, ale dwie rzeczy muszą pozostać niekwestionowane: prawda dogmatyczna i konstytucja Kościoła — łącznie z zasadą posłuszeństwa dla prawowitnych pasterzy (328). Dlatego — mówi papież — „zgadzamy się na integrację teologii według wymagań Soboru, ale nie na uprawianie teologii na podstawie liberalnych, subiektywnych teorii, często zapożyczonych z źródeł przeciwnych chrześcijaństwu”. Nie do przyjęcia jest również „wolność sumienia pojęta jako kryterium religijnej prawdy, oderwana od źródeł autentycznego nauczania w Kościele” (328—329).

Liczbowo biorąc większość wypowiedzi zajmuje się zagadnieniem humanizacji świata. W minionym roku nie brakowało okazji do zabierania głosu na podobne tematy. Z okazji Kongresu FAO i OMS w Rzymie Ojciec św. przypomina szereg tez z *Populorum Progressio* (*Nous avons la joie*, 29.II.68; AAS 60, 1968, 219—221), kładąc nacisk na to, by problem walki z głodem widzieć na tle integralnego rozwoju człowieka. Najważniejsze tezy ze słynnej encykliki przypomina Paweł VI zwłaszcza z okazji rocznicy jej ogłoszenia: *La vostra visita* (27.III.68; AAS 60, 1968, 256—259).

Idea postępu nie przestaje fascynować, owszem — staje się religią (256). Jednak sama ta idea nie usuwa trudności; co więcej — ona je zaostrza. Problemy z tym związane osiągnęły rozmiary światowe. „To przenosi znaną kwestię socjalną z wnętrza poszczególnych społeczeństw na teren międzynarodowy — rozszerza na całą ludzkość” (257). Zagadnienie sprawiedliwości społecznej przyjmuje więc wymiary globalne, ogólnoludzkie. Kościół nie może w tych sprawach zajmować jedynie stanowiska biernego obserwatora; owszem — dopiero religia może posłużyć za właściwą podstawę dla stworzenia prawdziwej sprawiedliwości międzyludzkiej. Misja chrześcijaństwa jest w tym względzie jedyna i niezastąpiona dzięki walorom, jakie przedstawia najwyższe prawo Miłości (258). Kościół ma zawsze prawo i obowiązek wkroczyć tam, gdzie wchodzi w grę dobro wspólne ludzkości (258—259).

Z okazji konferencji Papieskiej Akademii Nauk na temat *Materia organica a płodność gleby* Ojciec św. zabrał głos na temat roli nauki i techniki w tworzeniu postępu prawdziwie ludzkiego. (*Nous salvons avec joie*, 27.IV.68; AAS 60, 1968, 271—275). Rolę pracy i twórczości rozważa Ojciec św. w świetle tajemnicy stworzenia (272), zwracając zwłaszcza uwagę na fakt, że prawdziwy rozwój człowieka zależy głównie od doskonalenia tego, co w człowieku jest najbardziej boskie (272). Humanizm zwrócony wyłącznie ku ziemi nie jest humanizmem (273). Nauka nie sprzeciwia się wierze, ale nauka potrafi psychicznie zaabsorbować człowieka, zasnaniając mu samą potrzebę poznania Boga (274). Główną tezą przemówienia jest, że „wszystkie zdobycze wiedzy powinny zmierzać do dobra ludzkości” (274).

Solidarny obowiązek społecznej walki o urzeczywistnienie i obronę praw człowieka przypomina Ojciec św. w piśmie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Praw Człowieka, jaki obradował w Teheranie w 20

rocznicę ogłoszenia Deklaracji Praw Człowieka (*Nous avons appris*, 15.IV.68; AAS 60 1968, 283—286). Papież stawia zagadnienie w sposób konkretny i praktyczny: „Co zrobić, aby ocalić osobę ludzką, wszędzie, gdziekolwiek jest zagrożona?” (285) oraz podkreśla związek praw ludzkich z „dobrem wspólnym” (285).

Zagadnienie pracy pojawia się w przemówieniu z okazji św. Józefa Robotnika (*Eccoci a celebrare*, 1.V.68; AAS 60, 1968, 329—332). Praca posiada nie tylko w pełni ludzki, ale i religijny sens i nie można jej nigdy traktować w sposób czysto materialny. Jedynie religia może ocalić pełny sens pracy: „religia stoi u podstaw i uszczytu procesu awansu zarówno pojęcia, jak i samej rzeczywistości pracy” (331).

Zagadnienie zdrowia, jak wszelkie zagadnienia ciała, należy widzieć w pełnym kontekście ludzkim. Wypowiada się Ojciec św. na ten temat w piśmie do dyrektora OMS p. M. G. C a n d a u (*Au moment où l'Organisation*, 28.IV.68; AAS 60, 1968, 349—351), w 20 rocznicę założenia tej organizacji. Zagadnienie zdrowia nie może być traktowane jako czysto biologiczne.

Z okazji światowego dnia popierania środków społecznego przekazu Ojciec św. głosi (*En vous invitant*, 26.V.68; AAS 60, 1968, 351—353), że naczelnym obowiązkiem jest rozbudzanie u wszystkich poczucia odpowiedzialności za posługiwanie się tymi wynalazkami, oraz wysiłek w tym kierunku by wspomniane zdobycze techniki służyły wzajemnemu zbliżeniu narodów i budowaniu wspólnego szczęścia.

Interesujące jest również przemówienie do prezydenta Konga J. M o b u t u (*C'est pour Nous une joie*, 3.VI.68; AAS 60, 1968, 344—345), nawiązujące do głównej idei *Populorum Progressio*.

We wszystkich omówionych wypowiedziach wyłania się jako centralne zagadnienie chrześcijańskiego humanizmu, które da się wyrazić w zwięzłym zdaniu: aby człowiek był Boży i aby świat był ludzki.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

II. SPRAWOZDANIA

1. Sympozjum poświęcone enc. *Humanae vitae*

W dniach 3 i 4 stycznia 1969 r. zorganizowane zostało przez Wydział Teologiczny „Bobolanum” Ks. Ks. Jezuitów w Warszawie, przy ul. Rakowieckiej 61, sympozjum naukowe, poświęcone encyklice P a w ł a VI *Humanae vitae*. Jako prelegentów zaproszono ludzi zainteresowanych tą problematyką z racji swojej pracy naukowej czy duszpasterskiej. Miejscowe audytoryum powiększyli przedstawiciele ATK, KUL, duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego z Warszawy i okolic. Na program sympozjum złożyły się sześć referatów.

Ks. doc. dr Tadeusz Ślipko SJ (ATK) w pierwszym referacie pt. *Normatywne podstawy encykliki „Humanae vitae”* po stwierdzeniu we wstępie dysproporcji między ogromnym zainteresowaniem encykliką a faktycznym głębszym jej zrozumieniem, wskazał następnie na dwa fundamenty, na których opiera się normatywny charakter dokumentu P a w ł a VI.

Pierwszym z nich to prawo naturalne, wchodzące w całość porządku moralnego i uzupełnione przez prawo ewangeliczne. Chrystus Pan przekazał Kościołowi kompetencje nad całością norm regulujących dążenie człowieka do Boga. Samo pojęcie prawa naturalnego — zaliczane dziś do nader kontrowersyjnych zagadnień filozoficzno-teologicznych — zasadniczo nie jest związane z żadnym systemem filozoficznym. Nie ma powodów przypuszczać, by

papież Paweł VI odszedł w tej kwestii od sformułowań swoich poprzedników, a te mieszczą się w kategoriach myślenia przedfilozoficznego.

Papież w encyklice akcentuje obiektywność prawa naturalnego. Kościół „zastaje” prawo naturalne jako uformowane w swych istotnych składnikach przez Kogoś innego. Stąd swego rodzaju niemoc Kościoła wobec obiektywnego porządku moralnego, która jednocześnie jest źródłem siły i nieugiętości w głoszeniu jego norm.

Drugim fundamentem jest obowiązujący charakter nauczania papieskiego w sprawie moralności małżeńskiej. Papież angażuje tu autorytet nauczającego Kościoła, który występuje jako element istotny w nauce encykliki. Papież stawia ten motyw wyżej niż argumentację rozumową.

Encyklika jest wprawdzie wyrazem tylko zwyczajnego nauczania Kościoła, zdaniem jednak prelegenta takie zwyczajne nauczanie Magisterium cieszy się nieomylnością, jeśli spełnia odpowiednie warunki, o których mówi Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* (nr 12, 25). Encyklika spełnia te warunki, a więc w pewnych swych punktach (katolickie zasady regulacji poczęć) jest wyrazem zwyczajnego, nieomylnego nauczania Kościoła, któremu należy się posłuszeństwo.

Referat ks. dr Stanisława Smoleńskiego (Kraków), *Teologia miłości małżeńskiej w encyklice „Humanae vitae”* poddaje analizie istotę i przymioty miłości małżeńskiej. W oparciu o integralną, personalistyczną wizję człowieka (czyli poprawną antropologię) miłość małżeńska ukazuje się jako pełne oddanie się dwóch rozumnych, wolnych i w konsekwencji odpowiedzialnych osób. Tworzą oni wspólnotę, której zadaniem jest realizacja Bożego planu miłości, a przez to realizacja własnej osobowości i doskonałości. Te rozważania pozwoliły Pawłowi VI bliżej określić naturę i znamiona miłości małżeńskiej.

Podstawę określania norm etycznych stanowi miłość pojęta jako cnota. Wszelkie jednak prawo moralne zakłada wartość. Encyklika eksponuje wartość życia ludzkiego, osoby ludzkiej, miłości i związku małżeńskiego. Pierwszym zatem warunkiem przyjęcia tych norm jest otwarcie małżonków na tę wartość.

Ks. prof. dr Edouard Hamel SJ (Papieski Uniwersytet Gregoriański) wygłosił wykład: *Conferentiae episcopales internationales et encyclica „Humanae vitae”*. Wiadomo z jak rozmaitym, często wprost przeciwnym, przyjęciem spotkały się deklaracje biskupów na temat encykliki. Wielu widziało w nich wyraz opozycji wobec encykliki i wobec Stolicy Apostolskiej, co jedni przyjęli z radością, a inni ze zgorznięciem. Aby wyjaśnić zagadnienie, prelegent odpowiedział na trzy zasadnicze pytania: 1) dlaczego biskupi ogłosili te deklaracje? 2) jakie jest ich znaczenie? 3) jakie są przyczyny różnic między nimi?

W odpowiedzi na pierwsze pytanie biskupi podają następujące racje: a) wyraźne pragnienie samego papieża, by biskupi przedstawili wiernym naukę encykliki w prawdziwym świetle. Pastoralne wskazania papieża nie zwalniają biskupów od ich duszpasterskiego obowiązku wobec własnego ludu; b) konieczność zajęcia stanowiska wobec encykliki papieskiej w obliczu sprzecznych opinii; c) odpowiedzialność za swój lud i wreszcie d) potrzeba konkretnych wskazań dla kapłanów.

Niewątpliwie biskupi w łączności z papieżem są prawdziwymi świadkami prawdy chrześcijańskiej, a Kościołami lokalnymi rządzą jako zastępcy i legaci Chrystusa. Władza najwyższa nie eliminuje ich władzy, ale ją potwierdza, umacnia i uzasadnia. Ponieważ jednak deklaracje uwzględniają sytuację lokalną, z konieczności są bardziej szczegółowe niż encyklika, a wydane niekiedy prawie równocześnie lub zaraz po ogłoszeniu *Humanae vitae* mają charakter prowizoryczny. Niektóre konferencje episkopatu, nawet wypowiadające się po upływie dłuższego czasu od ukazania się encykliki, ograniczyły

się celowo do krótkiej deklaracji, odkładając na przyszłość szersze omówienie. Stąd różnorodność stanowisk zajętych przez episkopat.

Nawet obszerniejsze dokumenty wydane przez episkopat dały podstawę stronnicy komentatorom, dowolnie rozrywającym kontekst wypowiedzi, do dzielenia biskupów na liberalnych i surowych. Doszukiwano się wśród episkopatów dwóch przeciwnych grup, z których jedna miała akcentować autorytet rozstrzygnięcia papieskiego, a druga opowiadać się za poszanowaniem wolności indywidualnego sumienia. Tymczasem dokumenty episkopatów całościowo rozpatrywane uzupełniają się wzajemnie. Ten sam Duch Święty ezuwa nad Magisterium i oświeca serca wiernych. Każdy jest odpowiedzialny wobec swego sumienia, ale jest też odpowiedzialny za swoje sumienie, w którego formowaniu nie jest zupełnie wolny.

W prelekcji drugiej pt. *Doctrina encyclicae „Humanae vitae”* ks. Hamel analizuje podstawową argumentację Pawła VI za wewnętrzną niegodziwością środków antykoncepcyjnych. Czy można w dziedzinie życia małżeńskiego zastosować *principium totalitatis* czyli przekreślać celowość poszczególnych aktów małżeńskich na rzecz celowości całego życia małżeńskiego? Papież odpowiada na te trudności stwierdzając, że człowiek nie jest absolutnym panem swego ciała, a zniweczenia celowości poszczególnych aktów nie można uszlachetniać celowością całego życia małżeńskiego.

Dlatego i w jakiej mierze akt małżeński można uważać za nienaruszalny (*inviolabilis*) w swojej strukturze biologicznej? Niektórzy teologowie wysuwają dylemat: czy osoba ma podlegać strukturom, czy też raczej struktury nie są częścią integralną osoby ludzkiej, a niszczyć je, nie niszczymy osoby? Jak więc daleko technika może interweniować w dziedzinę seksualizmu ludzkiego? Struktury biologiczne będąc cielesnym wyrazem niepodzielnej osoby ludzkiej są jednocześnie ustanowionym przez Boga porządkiem. Tylko realizacja tego porządku może doprowadzić do pełnej autorealizacji.

Drugi argument płynie z wewnętrznej struktury aktu małżeńskiego. Reflektując nad swoim seksualizmem człowiek odkrywa nierozzerwalną jedność między prokreacyjnym i jednoczącym aspektem aktu małżeńskiego, gdzie wykluczenie jednego z nich prowadzi do negacji drugiego. Działanie antykoncepcyjne jest złe nie dlatego, że narusza integralność biologiczną, ale z powodu naruszenia integralności osób przez taki akt małżeński. W strukturach biologiczno-psychologicznych kobiety i mężczyzny ujawnia się zamiar Bożej miłości i zaproszenie, skierowane ku małżeńskiej, osobowej wspólnoty do współpracy w dziele przekazywania życia.

Paweł VI nie tyle powołuje się na argumenty (może niewystarczające dla teologa spekulatywnego), ile na światło Ducha Świętego, którym cieszą się pasterze Kościoła, na pasterski charyzmat Magisterium. Papież był pewnym potrzeby takiej decyzji, ale nie ze względu na argumenty, których stuprocentowa siła w materii tak złożonej może nie jest zupełnie oczywista. *Non plus propter rationes, quam propter charisma speciale Magisterii, quod assistitur Ei in populo regendo.*

O. dr Karol Meissner OSB (Tyniec) w wykładzie *Odpowiedzialne rodzicielstwo* zajął się innym teoretyczno-praktycznym problemem, związanym z encykliką *Humanae vitae*. Ustaliwszy pojęcie odpowiedzialności w ogóle, a odpowiedzialnego rodzicielstwa w szczególności, podał cechy, którymi powinna odznaczać się postawa odpowiedzialnych małżonków: wiara i świadomość powołania otrzymanego od Boga; ufność, pogodna wielkoduszość i gotowość na poniesienie pewnych ofiar; świadomość wspólnoty; uzasadniona motywacja decyzji odpowiedzialnego rodzicielstwa; „widzenie” swojego potomstwa; wreszcie zgodność z prawem Bożym, tłumaczonym przez Magisterium Kościoła.

Z tego wypływają praktyczne postulaty dla małżonków: 1) znajomość czynności ciała ludzkiego i poszanowanie ich jako czynności zachodzących

w osobie ludzkiej; 2) konieczność panowania rozumu i woli nad sferą uczuciowo-popędową; 3) uwzględnianie wszystkich czynników w decyzji odpowiedzialnego rodzicielstwa; 4) świadomość obowiązków wypływających z porządku moralnego ustalonego przez Boga oraz właściwej hierarchii wartości.

Druga część wykładu przyniosła wiele ciekawych duszpastersko-medycznych uwag na temat odpowiedzialnego ojcostwa, wpływu klimatu rodzinnego na problem wiary u młodzieży, stosowanych metod antykoncepcyjnych, wreszcie wiele cennych spostrzeżeń praktycznych dotyczących wychowania młodzieży od odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Program encykliki *Humanae vitae* jest niewątpliwie trudny. Trzeba ludzi, zwłaszcza młodych, odpowiednio wychować do jego realizacji oraz stworzyć klimat sprzyjający czystości. Zagadnieniem tym zajął się ks. dr Franciszek Blachnicki (KUL) w wykładzie *Wychowanie do czystości*. Z ogólnie sformułowanego tematu prelegent wybrał jedno zagadnienie, mianowicie ścisły związek między wychowaniem do czystości a wychowaniem do wstydlivości, a wywody swe skoncentrował wokół następujących punktów: 1) analiza pojęcia czystości w świetle pojęcia osoby; 2) istota powiązania zachodzącego między wstydlivością a personalistycznie ujętym pojęciem czystości; 3) na tle oceny istniejącej sytuacji wnioski dotyczące praktyki duszpasterskiej i pedagogicznej.

Ponieważ wstyd jest naturalnym odruchem obrony przed przedmiotowym traktowaniem osoby (na tym właśnie polega grzech nieczystości), stąd zanik wstydu jest symptomem zaniku poczucia i przeżywania godności osoby ludzkiej. Taka relacja osoba-czystość-wstyd wyznacza odpowiedni kierunek oddziaływaniu duszpastersko-pedagogicznemu.

Ks. Jan Chłopek SJ, Warszawa

2. Sesja naukowa na temat enc. „*Humanae vitae*”

W dniach od 23 do 25 stycznia 1969 r. odbyła się w Krakowie, w rezydencji arcybiskupiej ogólnopolska sesja naukowa teologów moralistów poświęcona encyklice *Humanae vitae*. Sesja została zorganizowana w ramach prac sekcji moralistów polskich, na życzenie Konferencji Episkopatu Polski, a pod protektoratem i przy poparciu ks. kard. K. Wojtyły. Przygotowali ją moraliści krakowscy, którzy od kilku lat w sposób szczególniejszy poświęcają się zagadnieniom etyki życia małżeńskiego. Owoce ich prac, jak to w zagajeniu podniósł ks. kardynał, zostały w swoim czasie w formie memoriału przekazane papieżowi i niewątpliwie odegrały rolę w przygotowaniu encykliki.

Obrodam przewodniczył ks. doc. dr Wł. Popłatek, dziekan Wydziału Teologicznego KUL.

Program Sesji charakteryzował się logicznym układem. Trzy dni obrad stanowiły trzy wzajemnie uzupełniające się całości. Pierwszy dzień poświęcony był zagadnieniom podstawowym i formalnym dotyczącym moralnej regulacji poczęć. Dwa zagadnienia stanowiły treść trzech wygłoszonych w tym dniu referatów: stopień pewności etycznych norm zawartych w encyklice oraz zagadnienie prawa naturalnego, leżącego u podstaw argumentacji tej encykliki. Drugi dzień Sesji poświęcony był materii doktrynalnej encykliki. Czterej referenci tego dnia przedstawili kolejno koncepcję osoby i miłości małżeńskiej zawartą w encyklice, uzasadnienie norm moralnych encykliki i problem ich wykonalności, wreszcie postulaty, jakie encyklika stawia przed teologią moralną. Na treść referatów ostatniego dnia Sesji złożyły się zagadnienia moralno-pastoralne: duszpasterskie aspekty sakramentu pokuty w odniesieniu do kwestii małżeńskiej, zadania ludzi świeckich w realizowaniu

wskazań encykliki, wreszcie kwestia okresowej wstrzemięźliwości w ujęciu teologicznym i medycznym.

Kluczowym i pod wieloma względami decydującym dla ukierunkowania obrad Sesji był pierwszy referat ks. prof. dr I. Różyckiego. *Stopień pewności etycznych norm podanych przez encyklikę „Humanae vitae”*. Referat dotyczył dwóch zagadnień: samego ustalenia stopnia pewności teologicznej etycznych norm encykliki oraz określenia zakresu obowiązku posłuszeństwa, jaki z tego stopnia pewności wynika. Obierając za punkt wyjścia referatu dwie dyskusyjne wypowiedzi na temat encykliki pochodzące od K. Rahnera i B. Häringa, prelegent wykazał istnienie błędu metodologicznego w tych i podobnych im wypowiedziach. Polega on na rozpatrywaniu zagadnienia z wąskiego punktu widzenia własnej specjalności zamiast wyjścia na szerszy teren eklezjologii i ocenienia w jej świetle teologicznej wartości i siły zobowiązującej analizowanego dokumentu. W tym dopiero świetle ukazuje się podstawowy fakt metodologii nauk teologicznych, konieczny do wzięcia pod uwagę przy teologicznej analizie encykliki: jeżeli Kościół nauczający w odpowiedzi na potrzeby czasu dokonuje, wyjaśniając treści Objawienia, wyboru jednej z dwóch przeciwnych tez, wówczas wybrana teza jest teologicznie pewna. Powyższy fakt zastosowany do encykliki *Humanae vitae* prowadzi do stwierdzenia, że taki wybór został dokonany w encyklice i tym samym jej doktryna jest teologicznie pewna i wiążąca wiernych w sumieniu.

Dwa następne, uzupełniające się nawzajem, referaty traktowały o prawie naturalnym: pierwszy stanowił refleksję filozofa, drugi teologa na temat prawa naturalnego w nawiązaniu do encykliki.

Filozoficzne pojęcie prawa naturalnego omówił ks. dr T. Styczeń. Prelegent stwierdził, że pojęcie prawa naturalnego czerpie dla siebie legitymację z refleksji nad danymi bezpośrednio w sumieniu faktami bezwzględnej powinności spełnienia lub niespełnienia określonych co do treści, dobrych lub złych moralnie, czynów. Zarówno treść, jak i charakter tych faktów, a także ich szczególna pozycja w życiu ludzkim sprawia, że człowiek nie umie poprzestać na samym ich stwierdzeniu, lecz stawia pod ich adresem pytania typu „dlaczego?”, wyrażające określone zapotrzebowanie ich adekwatnego wyjaśnienia. Poszukiwanie wyjaśnienia znajduje się w całościowej strukturze statyczno-dynamicznej człowieka jako pozostającej pod nieprzerwanym wpływem miłości stwórczej Absolutu Istnienia. Tak rozumiana struktura to natura ludzka. W tej egzystencjalnej opowie stanowi ona przede wszystkim funkcję racji wyjaśniającej rejestrowane w sumieniu, a więc doświadczalnie dane, fakty. Jest to racja o charakterze apodyktycznym: nieprzyjęcie jej prowadzi do negacji (zachodzenia) faktu. Przyjęcie jej jest więc postulatem realistycznego i rzetelnie empirycznego myślenia. Równocześnie rozumiana jak wyżej natura ludzka pełni rolę instancji objawiającej człowiekowi zamiary wobec niego transcendentnego „Ty”. Jest to funkcja właściwa dla prawa. Jego na wskroś personalistyczny charakter jest określony przez samą egzystencjalną pozycję natury ludzkiej: jest ona własnością ludzkiego „ja” — osoby i o tyle jest jej własnością, o ile jest bez przerwy ponawianym darem transcendentnego „Ty” — Osoby. Z punktu widzenia poczynionych ustaleń ocenia się następnie zjawisko tzw. kryzysu prawa naturalnego. Jeżeli pojęcie prawa naturalnego jest nieodzowne dla wyjaśnienia — w sensie racji jedynie uniesprzeczniającej samo zachodzenie — danych w sumieniu faktów, to źródeł wspomnianego kryzysu można szukać wyłącznie w braku rzetelnej postawy metodologicznej w zakresie myślenia o faktach, a więc w braku realizmu i rzetelnego empiryzmu. Zjawisko kryzysu nie dotyczy więc prawa naturalnego, ale myślenia niektórych ludzi o prawie naturalnym (streszczenie prelegenta).

Następny referat pt. *Teologiczne rozumienie prawa naturalnego na tle encykliki „Humanae vitae”* wygłosił ks. dr J. Bajda (Tarnów). Prelegent poruszył w nim następujące myśli: teologiczne rozumienie prawa naturalnego zakłada, że przy analizie genezy i istoty oraz wartości normatywnej tegoż prawa nie tylko uwzględniamy przesłanki objawione na sposób negatywnego, zewnętrznego kryterium prawdy, ale samo prawo naturalne uważamy za — w pewien sposób — dane w samym Objawieniu czyli objawione przynajmniej w ten sposób, w jaki sam człowiek jest przedmiotem i treścią objawienia. Wtedy też pełny sens prawa naturalnego może być odczytany dopiero przy uwzględnieniu jego właściwego stanowiska w porządku nadprzyrodzonym oraz z uwzględnieniem doktryny Magisterium Kościoła, w której prawo naturalne występuje jako element stały trwale i organicznie „przyswojony” w żywym przekazie wiary. W szczególności teologiczna koncepcja prawa naturalnego pozwala jaśniej zobaczyć „stworzonność” jako istotną cechę natury „w ogóle”, czy też natury historycznie i konkretnie istniejącego człowieka, oraz bardziej przekonująco uzasadnić, że nawet tzw. prawo biologiczne, wchodzące w strukturę płci, czy w ogóle człowieka, a więc stwarzające samą materialną warstwę życia ludzkiego, powinny być interpretowane w sensie etycznym i respektowane ze względu na relację do osoby, jak też ze względu na tylko narzędnią rolę człowieka w stworzeniu nowego życia, którego właściwym Panem i Stwórcą jest Bóg. Stąd też wynika kompetencja Kościoła interpretowania i głoszenia prawa naturalnego, jako prawa moralnego od którego zachowania zależy również zbawienie człowieka (streszczenie prelegenta).

Drugi dzień Sesji rozpoczął się referatem ks. kard. Wojtyły pt. *Nauka encykliki na temat miłości oraz zawarta w niej koncepcja osoby*. Dwie główne partie referatu: miłość małżeńska w encyklice oraz koncepcja osoby w tak scharakteryzowanej miłości poprzedził ks. kardynał podkreśleniem, że w nauce Kościoła o małżeństwie nastąpiła zmiana optyki, a nie doktryny. Odejście od ujęć tradycyjnych nie oznacza porzucenia hierarchii celów, choć już nie one stanowią klucz do rozwiązywania małżeńskich problemów etycznych. Tradycyjna hierarchia celów nabrała w nowym ujęciu ostrości wyrazu dzięki ich wyraźnej interioryzacji. Współczesna teologia nie traktuje małżeństwa jedynie jako środka do realizacji uhierarchizowanych celów, małżeństwo bowiem wewnątrz swej wspólnoty miłości mieści całą swoją celowość. W centralnych partiach swojego referatu ks. kardynał zwrócił uwagę na fakt, że encyklika *Humanae vitae*, podobnie jak rozdział konstytucji *Gaudium et spes* o małżeństwie i rodzinie stanowią fakt bez precedensu jako dokumenty Magisterium poświęcone w znacznej mierze miłości małżeńskiej. Charakterystyka miłości przedstawiona przez encyklikę zawiera treści etyczne i dlatego stanowi w dokumencie ciągły układ odniesienia dla uzasadnienia norm etycznej regulacji pójść. Życie seksualne ujęte w całokształcie wspólnoty i miłości małżeńskiej ukazuje jaśniej swoje wartości personalistyczne. Papież Paweł VI rozpatrując małżeństwo i jego problemy w świetle integralnej wizji człowieka, podkreśla fundamentalną nierozzerwalność elementu zjednoczenia i płodności w akcie małżeńskim. W ten sposób papież staje w obronie autentycznych wartości ludzkich.

W kolejnym referacie — *Normy etyczne zawarte w encyklice „Humanae vitae” i ich uzasadnienia* ks. dr B. Inlender (Warszawa) zwrócił na wstępie uwagę na sformułowany w tekście encykliki motyw podjęcia w tym wypadku inicjatywy ze strony Magisterium. Nie jest to взгляд na obronę abstrakcyjnie pojętego porządku moralnego, lecz na zagrożone dobro i szczęście samego człowieka. Następnie referent podkreślił znaczenie przyjętej przez papieża podstawowej reguły wymagającej rozpatrywania problemów dotyczących życia ludzkiego przy uwzględnieniu „całego człowieka”, a nie tylko jakiegoś aspektu częściowego jego życia (psychologicznego, biologicznego, socjologicznego). To ujęcie całościowe wymaga również uwzględnienia za-

równy naturalnego jak i nadprzyrodzonego powołania człowieka. Z kolei omówione zostały w referacie wymagania, jakie postawić należy prawdziwie ludzkiej i pełnej miłości, oraz normy etyczne dotyczące aktów małżeńskich będących z woli Twórcy natury jednocześnie wyrazem miłości i funkcji rodzicielskiej. To podwójne i nierozdzielne znaczenie aktów małżeńskich stanowi podstawowe uzasadnienie sformułowanych w encyklice norm pozytywnych dotyczących rodzicielstwa zarówno odpowiedzialnego, jak prawdziwie ludzkiego. Jest ono również podstawą norm negatywnych, określających jako niedopuszczalne etycznie wszelkie formy niezgodnego z naturą działania, mającego na celu ubezplodnienie aktu małżeńskiego. Jako oddzielna grupa uzasadnień etycznych wskazane zostały na koniec racje dodatkowe zawarte w encyklice w postaci niepożądanych skutków społecznych, moralnych i wychowawczych, jakie może spowodować antykoncepcja. W referacie wskazane zostały również wartości, jakie przedstawia omawiana encyklika ze względu na zastosowany w niej autentycznie chrześcijański, pełny sposób argumentacji teologicznej, wiążącej miłość i rodzicielstwo z działaniem stwórczej miłości Bożej (streszczenie prelegenta).

Na dnię praktycznych trudności związanych z realizowaniem norm etycznych encykliki spoczywa teologiczny problem ich wykonalności. Jak encyklika uzasadnia, że normy etyczne zawarte w niej są wykonalne? Na to pytanie udzielił odpowiedzi w swoim referacie pt. *Zagadnienie wykonalności norm moralnych zawartych w encyklice „Humanae vitae”* ks. dr St. Smoleński (Kraków). Dwie myśli stanowiły osnowę referatu: pozytywne stwierdzenia encykliki o faktycznym realizowaniu norm w niej zawartych przez wiele małżeństw, co stanowi *argumentum facti* przeciw tezie o niewykonalności tychże norm, oraz przewijające się przez całą encyklikę wyrażone, choć wprost nie wypowiedziane założenie, że Bóg nie żąda rzeczy niemożliwych. Prelegent podkreślił ponadto, że integralna antropologia etyczna właściwa encyklice ukazuje zakres możliwości realizacji wyżej wspomnianych norm, zakres sprecyzowany w świetle idei człowieka stworzonego na obraz Boży, zdolnego do współdziałania ze Stwórcą. Ta współpraca osoby ludzkiej, w tym wypadku chrześcijańskich małżonków z Bogiem uwarunkowana jest otrzymanymi od Boga uzdolnieniami. Chodzi tu zarówno o uzdolnienia naturalne, właściwe osobie ludzkiej, jak i uzdolnienia nadprzyrodzone, będące następstwem sakramentu chrztu. Encyklika w szczególnym naciskiem podkreśla konieczność pomocy łaski do zachowania etycznych norm życia małżeńskiego. Otwarta została perspektywa życia sakramentalnego ze szczególnym uwzględnieniem nadprzyrodzonych pomocy wynikających z przyjętego sakramentu małżeństwa. Współpraca z łaską Bożą nie ogranicza się do modlitwy i gorliwego korzystania z sakramentów, ale obejmuje całą sferę pracy nad sobą. Normy moralne życia małżeńskiego mają zachowywać chrześcijanie powołani i dążący do doskonałości. Choć sprecyzowane w encyklice zasady moralne nie są jedynie docelowymi idealnymi wskazaniem dostępnymi tylko dla doskonałych, to jednak są ściśle wiążącymi normami i stawiają wymagania coraz doskonalszego urzeczywistnienia ich przez małżonków. Wreszcie Paweł VI stawia problem wykonalności norm etycznych życia małżeńskiego w kontekście całej moralności chrześcijańskiej. Całe życie moralne jest życiem pielgrzymim i namaszczoneym znamiem Chrystusowego krzyża. Nie tylko zresztą etyczne zasady życia małżeńskiego są trudne do wykonania, inne również.

Ks. doc. dr T. Ślipkó SJ przedstawił *Postulaty, jakie encyklika stawia przed teologią moralną*. Wśród nich na czoło wysuwa się konieczność starannego przemyślenia zagadnienia powagi i mocy wiążącej nauczycielskiego urzędu Kościoła i jego roli w badaniach teologicznych. Niemniej istotnym jest potrzeba zdecydowanie teologicznego spojrzenia na kwestię prawa naturalnego, stanowiącego zasadniczy ton argumentacji encykliki. Różnorodny charakter reakcji teologów na encyklikę, zwłaszcza szerokie jej interpre-

tacje stawiają przed teologią moralną konieczność skonfrontowania tematów życia małżeńskiego spotykanych w aktualnej literaturze teologicznej z doktryną zawartą w encyklice. Wreszcie szczególnego opracowania domaga się powiązanie imperatywnego charakteru norm encykliki z problemem kształtowania sobie sumienia: w jaki sposób można u katolika przyjąć sumienie w sposób niezawiniony błędne, przy jednoczesnej znajomości normy ogłoszonej przez Magisterium.

Ostatni, trzeci dzień spotkania dotyczył zagadnień praktycznych.

Ks. dr F. Macharski (Kraków) omówił *Pastoralne aspekty sakramentu Pokuty w encyklice „Humanae vitae”*. Prelegent zgrupował swoje uwagi wokół dwóch tematów: dialogu duszpasterskiego i duszpasterstwa uniwersalistycznego. Przypominając na wstępie stwierdzenie encykliki, że Kościół nie może odnieść się do grzesznika inaczej niż Chrystus, ale też musi w pełni okazać się wiernym autentycznemu nauczaniu Chrystusa, szczególną wagę zwrócił na formowanie u spowiedników postawy dialogu z penitentem, na kształtowanie umiejętności zajęcia postawy wobec nieschematycznych sytuacji życiowych, postawy zdobytej w atmosferze autentyzmu, a nie szkolnych ćwiczeń. Każde konkretne dzieło, Kościoła, a więc konsekwentnie także duszpasterstwo w konfesjonale, musi się stać dziełem całego Kościoła. Zasada komplementarności i jedności doktrynalnej będzie w tym dziele wydatną pomocą. Żadna posługa nie może być wyodrębniona z całości działania Kościoła.

Analizy *Zadań ludzi świeckich w realizowaniu encykliki* podjęta się i przeprowadziła ją z właściwą sobie kompetencją dr W. Półtawska. Prelegentka omówiła kolejno rolę ekspertów, małżonków i świeckich pomocy w duszpasterstwie w realizowaniu encykliki.

O. dr K. Meissner OSB w swoim referacie zamykającym Sesję mówił o *Okresowej wstrzemięźliwości ze strony teologicznej i medycznej*. Uwagi prelegenta skupiały się wokół następujących tematów: miejsce płci w strukturze osoby ludzkiej, płciowość a współdziałanie z Bogiem w Jego dziele stwórczym, zagadnienie małżeństwa i rodziny jako więzi, rola znaku w życiu małżeńskim i rodzinnym, mitologia „samczości”, małżeństwo a erotyzm.

Osobnego omówienia domagałyby się dyskusje, jakie miały miejsce po wygłoszeniu każdego z dziesięciu referatów Sesji. Ich bogata tematyka była dyktowana nie tylko wielorakością poruszonych przez prelegentów zagadnień, ale w równej mierze żywym zainteresowaniem uczestników kwestią małżeńską. W wyniku dyskusji przekazano Prezydium Sesji szereg kwestii, które należałoby w najbliższym czasie opracować. W sumie była to Sesja nie tylko pracowita, ale i owocna. Trud wielogodzinnych obrad rekompensowała bardzo gościnna atmosfera Domu kardynała, który na trzy dni stał się prawdziwie domem uczestników Sesji.

Ks. Tadeusz Sikorski, Łódź

3. Jubileusz 50-lecia pracy naukowej ks. prof. dr Władysława Wichra

23 stycznia 1969 r. w auli Arcybiskupiego Seminarium w Krakowie odbyła się uroczysta akademii, zorganizowana przez Papieski Wydział Teologiczny wraz z Polskim Towarzystwem Teologicznym pod protektoratem ks. kard. K. Wojtyły dla uczczenia 50-lecia pracy naukowej ks. prof. dr Władysława Wichra, liczącego dziś 82 rok życia i 58 kapłaństwa. W akademii tej wzięli udział: ks. kard. K. Wojtyła, kilku biskupów, Krakowska Kapituła Metropolitalna, przełożeni zakonni, profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego, przedstawiciele KUL i ATK oraz liczni alumni.

Szczególną też wymowę miała obecność na auli niemal wszystkich profesorów teologii moralnej z całej Polski, przebywających w Krakowie na sympozjum poświęconym encyklice *Humanae vitae*.

Po odśpiewaniu przez chór alumnów *Laudate Dominum* Ch. Gounoda głos zabrał dziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie, ks. doc. dr St. Grzybek. Podkreślił on wyjątkowy i radosny charakter uroczystości, która dotyczy 50-lecia pracy naukowej w sensie ścisłym. Nauce bowiem poświęcił się ks. Wicher już w 1910 r., kiedy to ks. bp J. Puzyna wysłał go do Innsbrucka na studia. Skończył on je uzyskaniem stopnia doktora teologii i wrócił do Krakowa, by tu na stałe oddać się pracy dydaktyczno-naukowej. Korzystał z niej także mówca. Dlatego z przyjemnością przypomniał jubilatowi, że już w 1938 r., gdy kończył studia seminaryjne, składał na jego ręce w imieniu kolegów podziękowanie profesorom seminarium za otrzymaną wiedzę. Tym chętniej więc czyni to samo po 30 latach w imieniu profesorów i studentów Papieskiego Instytutu Teologicznego. Dziękując jubilatowi za dotychczasowy trud dziekan złożył mu równocześnie życzenia zdrowia, jasności umysłu i spokojnego życia. Przy okazji poinformował również zebranych, że w najbliższych miesiącach wyjdzie z druku praca jubilata *Podstawy teologii moralnej*.

Z kolei przemówił ks. kard. K. Wojtyła. Podał on zarys życiorysu jubilata i scharakteryzował jego pracę dydaktyczno-naukową. Podkreślił przy tym, że ks. Wicher całe swoje życie związał z Krakowem. Tu uczęszczał do szkoły. Tu wstąpił do Seminarium i otrzymał święcenia kapłańskie. Na katedrę teologii moralnej UJ powołano go oficjalnie 1.I.1919 r. po niespodziewanej śmierci ks. prof. St. Zegarlińskiego. Po 4 latach ks. Wicher habilitował się na podstawie pracy *Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa*. Po 6 latach, tj. w 1928 r., został profesorem nadzwyczajnym teologii moralnej, a po 8 latach — zwyczajnym. Tuż przed wojną był dziekanem Wydziału Teologicznego UJ i zasiadał w senacie uniwersyteckim. Równocześnie kierował Instytutem Wiedzy Religijnej u SS. Urszulanek i był redaktorem miesięcznika „Polonia Sacra”. W listopadzie 1939 r. wraz z innymi profesorami UJ został przez hitlerowców wywieziony do obozu w Sachsenhausen, z którego jednak szczęśliwie wrócił już w lutym następnego roku. Wtedy to zamianowano go proboszczem w Dziekanowicach i dziekanem dekanatu wielickiego. Spełniając te obowiązki ks. Wicher równocześnie nadal oddawał się nauce i kierował w ukryciu pracami magisterskimi i doktoranckimi. Po zakończeniu wojny podjął na nowo pracę na UJ i wykonywał ją do ostatnich chwil istnienia Wydziału Teologicznego.

Charakteryzując dorobek naukowy jubilata ks. kardynał podkreślił dużą rozpiętość jego zainteresowań i umiejętność syntezy. Wyróżnił przy tym trzy grupy jego prac. Pierwszą z nich stanowią prace historyczne, w których autor przeanalizował doktrynę moralną kilku moralistów polskich i przedstawił historię teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Akademii Krakowskiej i w dawnych seminariach misjonarskich. Do drugiej grupy zaliczył ks. kardynał prace o tematyce podstawowej dla nauki moralności. Jako zaś szczególnie typowy przykład wymienił publikację dotyczącą wolności woli i determinizmu psychologicznego. Do trzeciej wreszcie grupy należą prace, które poruszają takie zagadnienia aktualne z zakresu szczegółowej teologii moralnej, jak czystość młodzieży, walka z alkoholizmem, etyczne granice sportu, eugenika, miłość bliźniego a obozy koncentracyjne i wyzalenie się własnej narodowości.

Niemalą też zasługę jubilata stanowi poddawanie studentom właściwych tematów prac pisanych pod jego kierunkiem. Zdając sobie bowiem sprawę z tego, że ma do czynienia z przyszłymi moralistami i duszpasterzami, zmierzał do tego, by ułatwić im rzetelne poznanie historii teologii moralnej, zapoznać ich z wymogami pracy wychowawczej nad młodzieżą, wtajemniczyć

w problemy etyki zawodowej i skłonić do badania życia obyczajowego w dekanatach. Ten ostatni kierunek pracy ks. Wichra jako na owe czasy pionierski zasługuje na szczególne podkreślenie. Przez zwrócenie bowiem uwagi na społeczne uwarunkowania moralności w poszczególnych dekanatach Polski zapoczątkował n szeroko dziś uprawianą socjologię moralności.

Kończąc zatem swoje przemówienie ks. kardynał zwrócił się do jubilatów ze słowami szczerego uznania i gorącej podziękacji za tę wspaniałą pracę wykonaną dla całego Kościoła, a zwłaszcza dla Kościoła krakowskiego.

Jako następny zabrał głos ks. dr St. Smoleński, profesor Seminarium Krakowskiego. W ogromnym skrócie przedstawił on dzieje myśli etycznej na UJ podkreślając, że przeżywała ona różne okresy. Zawsze jednak była otwarta na aktualne problemy moralne. Dlatego na UJ zajmowano się np. etyką wojny i godziwego nawracania pogan. Szukano nowych metod wykładu doktryny moralnej. Opracowywano społeczne aspekty moralności. I w ten właśnie nurt myśli etycznej włączył się z całym zapałem przed 50 laty jubilat podejmując prace z zakresu historii teologii moralnej i etycznej problematyki współczesnej.

Aby zaś zaznaczyć, że współcześni moralści polscy, z których nie jeden jest uczniem ks. Wichra, nadal uprawiają naukę moralności, ks. Smoleński przedstawił zebranych, a następnie wręczył jubilatowi jako Księgę Pamiątkową, pięknie oprawiony zbiór artykułów napisanych specjalnie dla uczczenia jubileuszu przez tych właśnie moralistów.

Wzruszające w czasie omawianej uroczystości jubileuszowej było wystąpienie prof. dr Wł. Szafera z UJ. Podzielił się on z zebranymi wspomnieniami sięgającymi czasów, w których jako rektor UJ pozostawał w bardzo ścisłym kontakcie z ks. Wichrem jako dziekanem Wydziału Teologicznego. Były to czasy trudne, kłopotliwe. Ks. Wicher spełniał swoje obowiązki bardzo sumiennie, zawsze z uśmiechem, dużym zdyscyplinowaniem i wiarą, że będzie lepiej. „Co Ci mam dziś życzyć?” — zapytał na koniec sędziwy, bo 84-letni, rektor Szafer. „Pracowałeś 50 lat, przeżyłeś 82 i na pewno jeszcze długo pożyjesz, bo prawdziwe lata liczy się dopiero po osiemdziesiątce”. (Na sali ogólne ożywienie i wesołość). „Życzę Ci więc — zakończył on — byś także w latach 80-tych tak mądrze się uśmiechał, jak to czyniłeś 30 lat temu”.

W imieniu rektora i Rady Wydziału Teologicznego KUL oraz sekcji moralistów polskich przemówił ks. doc. dr Wł. Popłatek. Powiedział on m. in., że chyli dziś czoło przed wiernym i wieloletnim kapłanem nauki, i podkreślił, że jubilat podawał innym prawdę z wielką dobrocią i humanizmem. Był też człowiekiem bardzo życzliwym i ofiarnym dla KUL. Mimo bowiem licznych swoich zajęć zawsze chętnie podejmował się recenzji KUL-owskich prac magisterskich, doktorskich i habilitacyjnych. Nawiązując zaś do kierunku prac jubilatów mowca stwierdził, że również na KUL kierunek ten jest uprawiany. Dlatego zakończył słowami: „Myśl Twoja żyje!”

Wreszcie gratulacje od ATK złożył ks. dr J. Pryszyński. Przekazując jubilatowi życzenia od rektora, ks. prof. dr J. Iwanickiego i dziekana Wydziału Teologicznego ATK ks. doc. dr St. Olejnika wspominał on, że ks. Wicher był też przez 3 lata profesorem ATK, gdzie zjednał sobie powszechne uznanie i pozostawił opinię naukowca i pedagoga o dużej jasności wykładu i szczególnej trosce o wierność zasadom wiary. Swoją zaś życzliwość dla Akademii okazał m. in. także w chętnym podejmowaniu się recenzji prac dyplomowych. Dlatego uczelnia ta jak najpełniej przyłącza się do wszystkich życzeń.

Jako ostatni zabrał głos sam jubilat wyrażając swoją głęboką wdzięczność tym wszystkim, których spotkał na swojej drodze życiowej i od których doznał pomocy w dojściu do kapłaństwa, ukochaniu Kościoła i zdobyciu wiedzy. Stwierdził też, że w podejmowaniu się pracy naukowej i kierowaniu nią u innych chodziło mu zawsze o ukazywanie jak najbardziej aktualnych prob-

lemów i wyrabianie samodzielności u studiujących. Ocena swego dorobku pozostawia innym. W odniesieniu zaś do sądu Najwyższego Trybunału zaznaczył, że będzie bardzo wdzięczny, jeżeli wypadnie on na *sufficienter*.

Na zakończenie wystąpił chór alumnów z pięknie wykonanym *Benedictus*
B. Wallek - Walewski e g o.

O. Jan Wichrowicz OP, Kraków

III. PRZEGLĄD CZASOPISM

1. „Studia Moralia”, t. V (1967)

Omawiany tom czasopisma „Studia Moralia” zawiera zestaw artykułów o bardzo zróżnicowanej tematyce i dość luźno ze sobą powiązanych.

J. Endres w ciekawym artykule *Soziologische und biologische Fehldeutungen des Gewissens* (s. 7—28) poddaje krytycznej analizie dwie teorie o pochodzeniu sumienia moralnego. Pierwsza uważa sumienie za owoc społecznego wpływu środowiska, druga natomiast wyprowadza sumienie z „natury”. Do zajęcia się tymi teoriami skłoniła autora nie ich specjalna oryginalność lub głębia, lecz fakt, że proponowane przez nie pojęcia i motywacje przenikają także w szerokie koła społeczeństwa i z racji swej jednostronności stają się w tym względzie niebezpieczne.

Owszem, stwierdza autor, zarówno socjologia jak i psychologia pouczają, że człowiek zdobywa wiedzę od swego otoczenia i jest przez nie kształtowany. Byłoby jednak błędem twierdzić na podstawie tych danych, że sumienie jest jedynie „echem” tego, co dało mu środowisko. Człowiek dojrzały bowiem, a nawet i dziecko, nie przyjmuje nigdy w sposób czysto bierny wpływów swego środowiska, lecz przyjmuje je aktywnie, reagując na nie. Ten czynny udział wzrasta w miarę duchowej dojrzałości. Ta aktywna reakcja ujawnia się szczególnie względem imperatywów moralnych narzucanych z zewnątrz. Nawet gdy głos sumienia człowieka dorosłego zgodny jest z moralnymi poglądami jego otoczenia, nie można stąd wnioskować, że jest on tylko ich odbiciem. Mimo bowiem zewnętrznej zgodności może on być wewnętrznie czymś bardzo osobistym, co dany człowiek zdobył sobie i przyswoił dzięki swej refleksji, swej pracy i swej decyzji, choć nie bez pewnej pomocy otoczenia. Zdarza się również, i to nawet często, że przekonania moralne jednostki są przeciwne wszelkim wpływom środowiska w dziedzinie moralnej.

Według drugiej teorii, którą analizuje autor, sumienie jest nie tylko tworem środowiska społecznego, lecz zależy od czynników, które znajdują się w naturze (istocie) człowieka. Autor rozważa jedynie te teorie, które dla wytlumaczenia sumienia biorą nie tylko czynniki cechujące naturę ludzką, ale także inne natury. Tak np. Darwin upatruje w sumieniu tylko pewną jedność składającą się z występującego już u zwierząt instynktu społecznego oraz rozumu. Różnica między człowiekiem (wraz z jego życiem duchowym i światem wartości moralnych) a zwierzęciem nie byłaby wcale zasadnicza, lecz tylko różnicą stopnia.

Ostateczne wnioski autora można ująć następująco: pomimo wpływów ze strony życia społecznego i biologicznego zjawisko sumienia w swej istocie nie daje się sprowadzić wyłącznie do tych czynników.

H. Boelaars w artykule *De viribus hominis iusti vitandi peccatum materialiter grave* (s. 29—40) na samym wstępie stawia pod znakiem zapytania twierdzenie Görresa, że centralną nauką tradycji jest, iż człowiek „normalny”, psychicznie zdrowy, może z pomocą Bożą uniknąć także grzechu

materialnie ciężkiego (por. Görres, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, wyd. Fr. X. Arnold, K. Rahner ... tom II/1, Freiburg/Br. 1966, 336). Autor przeprowadzając analizę wypowiedzi Soboru Trydenckiego oraz św. Augustyna dochodzi do wniosku, że nie można dać tutaj zupełnie pewnej odpowiedzi i dlatego stwierdzenie Görresa nie znajduje uzasadnienia w dokumentach Tridentinum. Stwierdzenie to autor popiera dalej analizując wzajemne dopełnianie się uczynkowej łaski Bożej i naturalnego działania człowieka, oraz zewnętrznych i wewnętrznych przeszkód utrudniających to dopełnianie się Bożego i ludzkiego działania.

Obszerny artykuł R. Frattalone *Antropologia naturale e soprannaturale nella prima lettera di San Pietro* (s. 41—111) jest istotną częścią pracy doktorskiej autora, której obronę przeprowadził w grudniu 1966 roku na Akademii Alfonsjańskiej. Celem pracy autora było naukowe studium na temat antropologii w I Liście św. Piotra. Autor przeprowadza najpierw wnikliwą analizę pojęć antropologii naturalistycznej (człowiek, ciało, duch, dusza, serce, sumienie itd.) i nadprzyrodzonej (życie, regeneracja w Chrystusie, chrzest). Wyjaśnienie tych pojęć tłumaczy całość życia chrześcijańskiego w jego naturalnej głębi i w jego nadprzyrodzonej wzniosłości. List św. Piotra daje nam strukturę człowieka opartą w istocie na antropologii St. Test. wypracowaną jednak ostatecznie w katechezie pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Według tej antropologii człowiek jest jednością tak w swoich rozmiarach naturalnych, jak i nadprzyrodzonych, jednością otwartą na zbawienie. Artykuł trochę nuży szkolnym nagromadzeniem analizowanych słów oraz egzegzą niektórych tekstów i wydaje się, że brak mu pewnego spojrzenia syntetycznego.

R. Corriveau w artykule *Genuine Religion* przeprowadzając studium tekstu z listu św. Jakuba 1, 26—27 (s. 113—125) wskazuje na kultyczny charakter życia chrześcijańskiego. Dokumenty Vaticanum II podkreślają bardzo wyraźnie, że całe życie chrześcijańskie jest „duchową ofiarą” i kultem. Teksty biblijne służące za podstawę tej doktryny soboru to Rzym 12, 1 i 1 P2, 5 (por. KK. nr 10, 34; DA. nr 3). Autor uważa, że do tych tekstów należy dodać cytowany wyżej tekst listu św. Jakuba. Obok innych autorów N. Test. Jakub ujmuje życie moralne w terminach kultu. Ta nauka, zdaniem autora, jest najbardziej pierwotna i ma za podstawę powien wspólny schemat nauczania, ściśle związane z liturgią chrztu. Studiowany przez autora tekst Jakuba spełnia rolę ekshortacji nawołującej do kultu duchowego. W tej bardzo praktycznej ekshortacji Jakub domaga się religii, która obejmuje całość życia moralnego i polega na prawdziwej służbie praktycznej miłości. Powinna się ona wyrażać nie tylko w formułach liturgicznych, lecz w praktykowaniu dzieł miłości, albowiem „wiara bez uczynków martwa jest”. Religia, która oddziela kult od życia codziennego jest godnym potępienia bałwochwalstwem. Prawdziwa religia czyni z całego życia kult duchowy.

S. O'Riordan, *The Experience of God in modern theology and psychology* (s. 127—153). Zdaniem autora współczesna odnowa teologii ma swoje źródło i początek w odnowie pojęcia wary rozumianej dzisiaj jako osobowe spotkanie człowieka z objawiającym się mu Bogiem. W wierze zatem staje człowiek w relacji osobowej, wewnętrznej i wzajemnej z Bogiem, Ojcem naszym i Panem, Jezusem Chrystusem (Rzym 1, 7). Poznanie Boga w wierze suponuje i zawiera w sobie poznanie Chrystusa, którego Bóg posłał i równocześnie poznanie Ciała Chrystusa — Kościoła. Poznanie Chrystusa i Kościoła stanowi część konstytutywną naszego poznania Boga. A zatem wiara rozumiana jako osobowe spotkanie i jako osobista odpowiedź Bogu wcale nie

wyklucza eklezjologii. Poznajemy Boga nie w samej izolacji, lecz we wspólnocie tych wszystkich, którzy Go znają, tzn. w Kościele. Spotkanie człowieka z Bogiem lub jego odpowiedź dana Bogu w akcie wiary z koniecznością zawiera pewne doświadczenie (*experientia*) Boga ze strony prawdziwie wierzącego. W wierze człowiek prawdziwie choć niedoskonale „doświadczalnie” poznaje Boga (por. KO nr 8). Nie jest to czysto subiektywne „doświadczenie” Boga, ani też nie należy utożsamiać *experientia fidei* z *experientia religiosa* w ogólności. Bóg objawia się ludziom w swojej Ewangelii i „doświadczenie” Boga Ewangelii jest poznaniem prawdziwie i głęboko osobowym tak w poszczególnym wiernym, jak przede wszystkim we wspólnocie wiernych, jaką jest Kościół.

Wiara powoduje skutki w porządku doświadczalnym psychologicznym, indywidualnym i społecznym i one mogą być badane i analizowane. Jednakże samo spotkanie, jakie mieści się w pojęciu wiary, ponieważ jest czymś transcendentnym, ponieważ jest „intymnością” między Bogiem a człowiekiem, pozostaje zawsze w pewnym *arcanum* dla nauki doświadczalnej. Ta właśnie „intymność” należy do teologii mistycznej we właściwym tego słowa znaczeniu, która nie może nigdy być jakąś tylko dmianą psychologii doświadczeń religijnych, lecz jest doświadczeniem osobowym transcendentnym, jest doświadczeniem „tajemnicy... a tą jest Chrystus wśród was nadzieja Chwały”.

J. Kuničić OP w artykule *De organorum transplantatione ulterior exquisitio* (s. 155—177) poddaje krytyce art. Regana (por. „Studia Moralia”, tom III). Autor stara się dowieść, że argumenty na korzyść przeszczepów wyprowadzane ze społecznego charakteru człowieka mają także swoją wagę i znaczenie i powinny być brane pod uwagę. Społeczny charakter człowieka udoskonalony i dopełniony przez Chrystusa i w Chrystusie może być zdaniem autora podstawą nauki o godziwości przeszczepów. Chodzi tu o argumenty wynikające z miłości oraz ze sprawiedliwości społecznej. Poza tym argumenty opowiadające się przeciwko przeszczepom nie uwzględniają zdania autora osiągnąć współczesnej medycyny, dzięki którym niebezpieczeństwo grożące dawcy jakiegoś organu znacznie się zmniejszyło.

Następny artykuł A. Regana *Man's administration of his bodily life and members, the principle of totality, and organic transplants between living humans* (s. 179—200) — jest odpowiedzią autora na zarzuty Kuničića. Autor proponuje przestudiować dyskutowany problem na ogólnej płaszczyźnie prawa człowieka do dysponowania swoim życiem i organami swego ciała. Prawo to jest ograniczone, najpierw — przez absolutne prawo nad ludzkim życiem, które ma jedynie Bóg, oraz — przez „zasadę całościowości”. Prawo człowieka opiera się ostatecznie na fundamentalnej orientacji do własnego rozwoju, do pełni człowieczeństwa w relacji do siebie, do społeczności i do Boga. Właściwe zrozumienie prawa człowieka do zarządzania własnym ciałem otwiera równocześnie drogę do głębszego zrozumienia „zasady całościowości”. Argumentując w ten sposób autor broni swojego stanowiska wyjaśniając szerzej niektóre pojęcia. W konkluzji autor uważa, że argument uzasadniający przeszczepianie organów może być tylko jeden tzn. wpływający z miłości, dzięki której na rozmaitych płaszczyznach zasady całościowości jednocześnie miłowany jest Bóg i bliźni i sam dawca.

M. Valković: *Aspetto ecclesiale del sacramento della penitenza* (s. 201—214). Autor podkreśla, że w świadomości wielu współczesnych sakrament pokuty jest sprawą wyłącznie osobistą między pokutującym a Bogiem, natomiast wewnętrzne więzy sakramentu pokuty z tajemnicą Chrystusa i Kościoła są jeszcze zbyt mało podkreślane. Powoduje to ujemne skutki w duszpasterskiej praktyce spowiedzi i w całym chrześcijańskim życiu. Dlatego właśnie spotykamy penitentów zatroskanych jedynie o swoje braki

i winy, zamkniętych w sobie, u których nie ma autentycznego otwarcia się ku Bogu i bliźniemu. Coraz bardziej jednak odnowa bibliistyki i patrystyki, jak i postępy na polu eklezjologii znajdują swój oddźwięk także w tej dziedzinie. Prawda, że człowiek jest istotą społeczną, stanowi na podstawie badań biblijnych jeden z zasadniczych filarów religijnej antropologii. Bibliści wyrażają więzy łączące jednostkę ze wspólnotą w terminach *corporate personality* (por. H. Wheeler Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia 1964). Współczesna teologia wraca do bardziej eklezjalnej wizji sakramentu pokuty. Teologowie współcześni uważają pojednanie z Kościołem za *res et sacramentum* pokuty chrześcijańskiej. Również *Konstytucja o Kościele* (por. nr 11) jak i konstytucja apostołska *Poenitemini* (nr 7) podkreślają eklezjalny charakter tego sakramentu. Zdaniem autora ten społeczny i eklezjalny charakter powinien znaleźć także swój wyraz i konkretną formę w samym rycie pokuty. Niezależnie jednak od reformy obecnego rytu spowiednik winien umieć wskazać penitentowi społeczne konsekwencje grzechu i szkodę wyrządzoną Ciału Mistycznemu Chrystusa.

R. Van Kessel, *Über den sakralen Grund des menschlichen Geschlechtslebens* (s. 215—304). Ten obszerny artykuł jest częścią pracy doktorskiej autora, której bronił w grudniu 1965 na Akademii Alfonsjańskiej. Na wstępie autor zauważa, że sakramentalność małżeństwa pojmowana jest w zbyt ścisłym powiązaniu z małżeństwem rozumianym jako instytucją. Tymczasem u wierzących małżonków coraz wyraźniej budzi się przekonanie, że małżeństwo nie będzie świętym przez samo moralizowanie, albo przez sam jurydyczny porządek oraz akty sakramentalno-liturgiczne spełniane przez Kościół jako instytucję, lecz że jest ono samo z siebie świętym, wewnątrz dwojga kochających się, którzy odnajdują się w stałym obcowaniu seksualnym na bazie osobowej głębi i godności. Podstawową ideą — uzasadnia ten pogląd autor — i zarazem uświadczałą zasadą jest miłość, lecz nie miłość wyzbyta z seksualności, lecz rozumiana w ramach seksualności. Seksualność bowiem nie jest jakąś zewnętrzną jakością, lecz czymś egzystencjalnym i istotnym w osobie ludzkiej. Seksualności nie należy uważać za coś chaotycznego czy demonicznego. Uświęcenie życia seksualnego w sensie etycznym stanie się — zdaniem autora — dopiero wówczas możliwością i zadaniem, gdy się ukaże w tej dziedzinie sakralną głębię i godność osoby ludzkiej. Autor stara się wykazać, że dwie encykliki ostatnich czasów poświęcone małżeństwu *Arcanum* Leona XIII i *Casti Connubii* Piusa XI wiążą naukę Kościoła o sakramentalności małżeństwa z mitycznymi interpretacjami pozachrześcijańskimi o sakralności małżeństwa. Zdaniem autora, z jednej strony małżeństwo jako instytucja rozważane jest zbyt „kosmocentrycznie” jako „coś” nadprzyrodzonego i ponadosobowego, o czym dana para w głębi jakby całości Kościoła otrzymuje uświęcenie swoich seksualnych stosunków miłosnych; z drugiej zaś strony przedstawianie sakramentu małżeństwa pozostaje jeszcze ciągle w sferze tego, co można by nazwać racjonalno-celowym. To jest właśnie ślepa uliczka, w którą popada teologia, gdy pozwala się pouczać więcej przez filozofię niż przez Pismo św. Dlatego teologia winna przejść z Objawienia antropocentryczny punkt widzenia.

W drugim rozdziale omawia autor opinie ludów pierwotnych i starożytności greckiej o sakralności ludzkiego życia seksualnego. Autor dochodzi do wniosku, że u ludów pierwotnych kultury agrarnej, które były tak bardzo pod wpływem prawa „umierania i rodzenia się” w dziedzinie życia seksualnego, czczono przede wszystkim płodność. Uważano właśnie płodność za coś „świętego”. Pojęcia te znajdowały swój wyraz w różnego rodzaju rytach inicjacji. Życie zaś seksualne w ich pojęciu było drogą do udziału w fundamentalnej tajemnicy — życia i płodności. Grecka natomiast mitologia w postaciach bóstw i bohaterów ukazując ideały ludzkiego samourzeczywistnienia,

wysuwała na plan pierwszy objawy miłosne. W Objawieniu — zdaniem autora — te interpretacje mityczne znajdują swe dopełnienie. W Objawieniu rodzenie i miłość — to „wydarzenia”, które należy rozumieć wewnątrz Przymierza między Jahwe a Jego Ludem. Tu bierze swój początek antropocentryczne pojmowanie ich sakralności. Ta forma myślenia stworzyła możliwość ścisłego złączenia miłości i płodności oraz miłości i śmierci. W tym też przekształceniu antropocentrycznym dokonano się w dziedzinie seksualności przejście z sakralności do sakramentalności. Małżeństwo i rodzicielstwo nie jest już czymś sakralnym na sposób mityczny, lecz wolnym i osobowym uczestnictwem w tajemnicy paschalnej Boga-człowieka, a przeto „sakramentalnym”. Jeżeli w St. Test. porównywano przymierze z małżeństwem, to w teologii Pawłowej rozważa się małżeństwo jako udział w przymierzu. Jeżeli Paweł odnosi małżeństwo do Chrystusa i Kościoła i nazywa je tajemnicą — to ma na myśli misterium Chrystusa, w którym małżonkowie uczestniczą. I to jest tajemnica zjednoczenia w Panu przez uczestnictwo w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Chrystus jest zatem najgłębszą podstawą uświęcenia ludzkiego życia seksualnego, które w Nim wyniesione jest do sakramentalności.

L. Buijs: *De matrimonio ut est remedium concupiscentiae* (s. 305—327). Artykuł ten niezującego już autora i założyciela Akademii Alfonsjańskiej ukazał się w jęz. holenderskim w 1930 r. w „Nederlandsche katholieke stemmen” 30 (1930) 326—338, 353—364. Artykuł, opublikowany obecnie w jęz. łacińskim dla uczczenia autora, skierowany był przeciwko surowszym opiniom o korzystaniu z praw małżeńskich, których dzisiaj już się prawie nie spotyka.

Kevin O'Shea w artykule *The future of preaching* (s. 329—362) wskazuje na nową, zaledwie rozwijającą się, teologię głoszenia słowa Bożego. W dwu ostatnich dziesiątkach lat byliśmy świadkami nowego okresu w głoszeniu słowa, w którym nastąpiło odkrycie jego autentycznego ducha chrześcijańskiego. Treścią posłannictwa słowa było misterium paschalne w historii zbawienia. Gdy zaś idzie o sposób, nalegano na kerygmaticzną metodę przepowiadania słowa. Idealnym miejscem dla takiego głoszenia słowa było zgromadzenie liturgiczne ludu Bożego. Obecnie przepowiadanie słowa musi znów uwzględnić niejako na nowo jego relację do człowieka i jego rzeczywistość ludzką w nowoczesnym świecie. Zadaniem artykułu omawianego jest wskazać na konieczność oraz na charakterystyczne cechy tego „zbliżenia antropologicznego” (*anthropological approach*) w głoszeniu słowa. Myśl swoją autor rozwija w dwóch częściach: w pierwszej omawia posłannictwo i tematy głoszenia słowa, w drugiej — styl.

Autor uważa, że głoszenie słowa ograniczające się tylko do przepowiadania dzieł Bożych w historii zbawienia tj. *mysterium Christi* zapoznaje rzeczywisty kontakt z kulturą czasu. Potrzeba odpowiedniego przeniesienia orędzia biblijnego w kulturę wieku. Człowiek współczesny jest konkretnym realistą, jest człowiekiem „świeckim” — zaangażowanym w świecie. Pragnie osądzać wszystko według swych „świeckich” doświadczeń, pragnie pytać, dyskutować. Dlatego głosiciel słowa — zdaniem autora — nie może poprzestawać na samych ideałach chrześcijańskich w biblijnej formie, lecz potrafi je odnaleźć i ukazać nienaruszone, jednak odrodzone w bardziej realistycznej formie. Stosowany dotąd sposób kerygmaticzny w głoszeniu słowa miał charakter „ekshortatywny”, wzywający do pełnej *metanoia* życia i postawy. Był także autorytatywny. Vaticanum II sugeruje jednak, że „posługa słowa” może być „wykonywana różnorodnie” (por. DK nr 4; DM nr 6; KDK nr 24). Te wypowiedzi soboru są dla autora podstawą do twierdzenia, że różnorodność stylu uwarunkowana jest konkretną sytuacją człowieka, w której on

swoją osobowość realizuje. Należy, zdaniem autora, mówić o człowieku, żeby on rozmyślał nad sobą, żeby osądzał siebie zanim go się doprowadzi do ujmowania rzeczywistości w świetle Objawienia chrześcijańskiego. Autor widzi w posłannictwie słowa dwa etapy: oczyszczenia i wyniesienia. Tylko w ten sposób człowiek, niejako doświadczalnie, pozna potrzebę odkupienia w Chrystusie Jezusie i zrozumie, że jedynie w Nim może je znaleźć.

S. S a m p e r s — podaje na końcu krótką kronikę roku akademickiego 1966—67 na Akademii Alfonsjańskiej (s. 363—372).

Ks. Jan Nowak, Gniezno

2. „Periodica de re morali, canonica, liturgica” 1965—1967

Treść artykułów z dziedziny etyki katolickiej, zamieszczonych w omawianych rocznikach czasopisma Uniwersytetu Gregorianum, ogniskuje się wyłącznie wokół trzech zagadnień: odnowy teologii moralnej, sprawiedliwości społecznej i życia małżeńskiego. Pierwszy z powyższych problemów podejmuje w podwójnym (nr 2 i 3) zeszycie z 1966 roku, poświęconym w całości omówieniu dokumentów soborowych, J. F u c h s SJ w artykule *Teologia moralis perficienda. Vatam Concilii Vaticani II*, 55 (1966) 499—548. Autor wypowiedź swą traktuje jako obszerny komentarz postulatu wyrażonego przez Sobór Watykański II w dekrete *Optatam totius* (n. 16): „Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma św., niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”. W myśl tych wskazań autor zastanawia się najpierw nad strukturą treści wyrażanych przez teologię moralną, a następnie — nad wskazaniem dotyczącymi stosowanej przez nią metody. Teologia moralna powinna więc przede wszystkim uwzględnić fakt powołania człowieka przez Boga w Chrystusie. Skoro człowiek, którym zajmuje się etyka katolicka, jest człowiekiem odrodzonym i ubogaconym przez Chrystusa, to katolicki system etyczny nie powinien być konstrukcją opartą jedynie na filozoficznej analizie, lecz w pierwszym rzędzie systemem „naśladowania Chrystusa”; nie może być jedynie prostym wyłożeniem przykazań i obowiązków, lecz także ukazaniem osobowego powołania wszystkich ludzi przez Boga; nie może też być systemem moralności opartej jedynie na posłuszeństwie prawu, lecz systemem moralności osobowego dialogu, moralności „odpowiedzi”. Istotnym elementem tej odpowiedzi, której strukturą z kolei musi się zająć teologia moralna, jest „obowiązek przynoszenia owoców w miłości”. Etyka katolicka powinna uwzględnić podwójną rolę miłości: w budowaniu społeczności zbawienia zarówno w jej aspekcie wiecznym, jak i doczesnym oraz w formowaniu i ożywianiu innych cnót.

Przechodząc do metodycznych wskazań dotyczących wykładu teologii moralnej J. F u c h s rozwija najszerzej postulat oparcia tegoż wykładu w większej mierze na nauce Pisma św. Postulatu tego nie spełni się przez ozdobienie dotychczasowego wykładu większą liczbą cytatów biblijnych, lecz przez zasadnicze oparcie się na ustalenia teologii biblijnej. Wówczas dopiero teologię moralną można ująć jako naukę o praktycznym aspekcie człowieka żyjącego w misterium Chrystusa i włączonego w historię zbawienia. Takie ujęcie wymagać też będzie odtańd ściślejszego związku teologii moralnej z dogmatyką niż z prawem kanonicznym.

Teologia moralna nie będzie więc nauką o grzechach, lecz w sposób bardziej pełny ujmie drogę człowieka do doskonałości, co zakłada również zmianę jej stosunku do teologii ascetycznej. Sobór wskazując na drogi ulepszenia wykładu moralności chrześcijańskiej zastrzegł jednak, że ma to być wykład

naukowy a nie czysto kerymatyczny, duszpasterski. Stąd negatywnie — zwracać należałoby z traktowaniem teologii moralnej metodą wyłącznie kazuistyczną, a pozytywnie — uwzględnić zdobycze antropologii filozoficznej czy innych systemów etycznych. W końcowej części artykułu autor wykazuje, że postulowane odnowy teologii moralnej nie potrzeba zaczynać od początku, wskazując na liczne prace podjęte już w tym kierunku.

Godnym podkreślenia jest fakt, że autorzy trzech dalszych artykułów dotyczących sprawiedliwości społecznej starają się uwzględnić przedstawione wyżej w interpretacji J. Fuchsa postulatory soboru. Na pierwszym miejscu należy wskazać na artykuł E. Hamela SJ, *Iustitia in constitutione „Gaudium et spes” Concilii Vaticani II de Ecclesia in mundo hujus temporis*, 55 (1966) 315—353. Artykuł ten posiada dwie części: teoretyczną — poświęconą pojęciu sprawiedliwości i praktyczną — zajmującą się szczegółowymi zastosowaniami sprawiedliwości wobec potrzeb obecnej doby. O ile część druga jest raczej skrótowym przekazem myśli *Konstytucji*, to część pierwsza dogłębną analizą pojęcia sprawiedliwości. Fundamentem sprawiedliwości jest przede wszystkim wyjątkowa godność człowieka i fakt powołania go przez Boga. Powołanie to opsiada zarówno charakter osobowy, jak i społeczny. Realizacja tego powołania sugeruje podmiotowe prawo do sprawiedliwości, zaś uznanie stałe drugiego człowieka jako osoby równej innym w godności wobec Boga świadczyć będzie o cnocie sprawiedliwości. Tak ujęta sprawiedliwość dotyczy wszystkich ludzi, bo wszystkich obejmuje Boże powołanie. Sprawiedliwość w ekonomii chrześcijaństwa, jako cnota nadprzyrodzona nie przejawia materialnie nowej treści, wzrasta jedynie jej fundament: godność człowieka odkupionego przez Chrystusa i jej inspiracja: nadprzyrodzony motyw miłości. Tej zależności autor poświęca sporo uwagi wskazując na wpływ miłości na sprawiedliwość: sprawiedliwość poprzedza, stanowi oddolną granicę miłości, a miłość natomiast ożywia i uzupełnia sprawiedliwość. Zastosowania tak pojętej sprawiedliwości wobec znaków obecnej doby, do których należą szybkie przemiany dzisiejszego świata, personalizacja, socjalizacja, oraz problemy społeczności państwowej i międzynarodowej autor omawia skrótowo, relacjonując myśl *Konstytucji* i wskazując na niebezpieczeństwa związane z omawianymi procesami i na sposoby ich rozwiązywania.

Artykuł O. Robleda SJ, *Definitionis boni communis declaratio*, 56 (1967) 139—145, stanowi szczegółową analizę jednego z pojęć używanych przez *Gaudium et spes* i przez wszystkie encykliki papieży w kwestii społecznej, mianowicie pojęcia „dobro wspólne”. Deklaracja *Dignitatis humane* określa dobro wspólne jako „zespół takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość” (n.6). Autor wykazuje, że wspomniany „zespół warunków” należy utożsamiać z porządkiem sprawiedliwości realizowanym w danej społeczności. Do osiągnięcia bowiem własnej doskonałości dochodzi się w społeczności poprzez wzajemną wymianę dóbr socjalnych, wytwarzanych przez członków danej społeczności. Aby ta wymiana dóbr społecznych była jak najbardziej doskonała potrzebne jest z jednej strony usunięcie elementów szkodliwych w społeczności i z drugiej — zapewnienie warunków do najwyższej aktywności członków tejże społeczności. Te dwa elementy realizuje sprawiedliwość, a w konkretnie — prawo nadane według jej zasad. Artykuł kończy się zastosowaniem poczynionych uwag do społeczności Kościoła.

Trzeci artykuł z dziedziny sprawiedliwości społecznej zamieszczony w omawianych rocznikach: E. Hamel SJ, *Assecuratio socialis contra cessationem a labore*, 54 (1965) 3—21, za sugestią encykliki *Pacem in terris* zajmuje się zagadnieniem ubezpieczeń obowiązkowych przeciwko przymusowemu bezrobociu. Autora oczywiście interesują nie prawne, lecz moralne aspekty tego zagadnienia. Szkodliwe skutki przymusowego bezrobocia (pozbawienie środków do życia, szkody ekonomiczne, życiowa rozpacz i demoralizacja) uzasadniają moralny obowiązek korzystania z tego rodzaju ubezpieczeń na

zasadzie środka koniecznego do celu. Środek ten jest konieczny, choć nie najlepszy, gdyż brak pracy zawsze jest niedogodny dla robotnika. Jego konieczność płynie jedynie z aktualnego braku innych środków, jakimi mogłoby być należyte ułożenie sytuacji ekonomicznej czy choćby praca zastępcza. Racją uzasadniającą powszechny i przymusowy charakter tych ubezpieczeń są względy realizacji dobra wspólnego, dla którego ustąpić muszą niekiedy prawa poszczególnych jednostek społeczności. Ubezpieczenia od przymusowego bezrobocia w swej istocie są umową zawieraną w ramach sprawiedliwości wymiennej między robotnikami a państwem lub instytucją ubezpieczającą i dlatego obowiązują obie strony. Z tej racji wypadki fingowania przymusowego bezrobocia należy uznać jako wykroczenie moralne. Oczywiście, zagadnienie poruszone przez autora jest aktualne tylko dla niektórych krajów, na co może wskazywać choćby fakt, że w 1962 roku ubezpieczenia te obowiązywały tylko w 29 krajach.

Trzecia grupa artykułów omawianych roczników „*Periodica de re morali, canonica, liturgica*” dotyczy zagadnień życia małżeńskiego i zawiera pewne echa dyskusji toczonej się wśród teologów przed wydaniem encykliki *Humanae vitae*, jeśli wręcz do tej dyskusji się nie włącza. Autorzy omawianych niżej artykułów (M. Zalba SJ i W. Bertrams SJ) w tej dyskusji zajmują ogólnie stanowisko polegające na aktualizowaniu poglądów i pogłębianiu motywacji zawartych w dotychczasowym nauczaniu Kościoła, szczególnie w encyklice *Casti connubii*. Starają się to osiągnąć dwiema drogami: poprzez analizę licznych świadectw nauczania kościelnego oraz nowe przedstawienie argumentów rozumowych będących odczytaniem naturalnego prawa osoby ludzkiej.

Pierwszy, historyczny sposób podejścia do zagadnienia reprezentuje M. Zalba SJ w dwóch artykułach: *Circa ordinem rectum in usu matrimonii episcopi per orbem quid tradiderint*, 56 (1967) 61—87, oraz *Num Ecclesia doctrinam suam mutaverit*, 54 (1965) 461—469. W pierwszym artykule autor po dokonaniu analizy wypowiedzi episkopatów Belgii (1909), Niemiec (1919), Francji (1919 i 1961), Stanów Zjednoczonych (1919), Indii (1957), Kanady (1958) stwierdza, że biskupi zgodnie propagują odpowiedzialne rodzicielstwo, podkreślając jednak istotną różnicę pomiędzy wstrzemięźliwością okresową a środkami antykoncepcyjnymi, uznają niewykonalne znaczenie celu prokreacyjnego małżeństwa, wiążąc go z każdym aktem małżeńskim, a nie z całością pożycia, nadużycia małżeńskie uznają jako ciężkie wykroczenie, podkreślają wielkie znaczenie praktyki wstrzemięźliwości dla rozwoju miłości w małżeństwie. Drugi ze wspomnianych artykułów stanowi polemikę za pomocą argumentów historycznych z zarzutem jakoby nauka Kościoła w kwestiach etyki małżeńskiej zmieniała się. Tę szczegółową demonstrację stałości nauki Kościoła przeprowadza autor odnośnie do zagadnienia dopuszczalności stosowania wstrzemięźliwości okresowej, dopuszczalności kastracji i moralności stosunków małżeńskich dla samej tylko rozkoszy z wykluczeniem celu prokreacyjnego. Artykuł ten jest więc jakby enchiridionem wypowiedzi magisterium dotyczących wspomnianych zagadnień.

Nieco podobny do poprzednich, sprawozdawczy charakter ma inny artykuł tegoż autora: *De dignitate matrimonii et familiae fovenda (ad cap. I partis II Const. de Ecclesia in mundo commentarium)*, 55 (1966) 381—429. Relacjonując i komentując myśli *Konstytucji* autor zatrzymuje się dłużej nad zagadnieniem celów małżeństwa. W *Konstytucji* zostaje podkreślona nadrzędna rola miłości, stąd małżeństwo definiuje się jako „*communitas amoris*”. Nie jest to równoznaczne z nazwaniem miłości celem pierwszorzędym, z tej terminologii bowiem sobór rezygnuje. Zrodzenie dzieci, które są „największym darem małżeństwa” (n. 49) i inne cele mają wypływać i mają służyć wzajemnej miłości. Nie ma zatem wprowadzonej hierarchii celów. Autor w swej analizie zestawiając dawne poglądy z tekstem *Konstytucji* sugeruje dwa spojrzenia na małżeństwo: szersze — w sensie wspólnoty miłości

i zawarte w poprzednim węższe — w sensie instytucji służącej celom prokreacyjnym.

Dwa ostatnie artykuły: M. Zalba SJ, *De pastorali ratione agendi cum his, qui in matrimonio processum ovulatorium uxoris moderari intendunt*, 54 (1965) 309—336, oraz W. Bertrams SJ, *Notae aliquae quoad structuram metaphysicam amoris coniugalis*, 54 (1965) 290—300, dają próbę teologicznego uzasadnienia etycznych norm pożycia małżeńskiego. Problemem rozważanym w artykule pierwszym jest pytanie: czy można w praktyce uznać za zdanie prawdopodobne dopuszczalność regulacji procesu owulacyjnego dla okazania miłości małżeńskiej przez aktywność seksualną. Autor wykazuje, że zdanie takie jest pozbawione cech prawdopodobieństwa i nie można się nim kierować w postępowaniu. Zachodzi tu bowiem inna sytuacja niż przy wstrzeźliwości okresowej: czym innym jest bowiem dostosowanie się do funkcjonowania natury, a czym innym ingerencja w jej prawa. W świetle wypowiedzi magisterium Kościoła odpowiedź na wątpliwości, czy obowiązek wykonywania jedynie aktów zdolnych do zrodzenia potomstwa dotyczy pożycia małżeńskiego, czy też każdego aktu, a także: czy substancja antyowulacyjna nie zniekształca aktu małżeńskiego, lecz stanowi lepsze unormowanie funkcji natury jest — zdaniem autora — jednoznaczna. Stąd też zdaniem bardziej prawdopodobnym jest niedopuszczalność regulacji poczęć w wymieniony sposób. Zasada ta natomiast nie ma miejsca, gdy chodzi o regulację owulacji ze względów medycznych (usunięcia nieregularności czy zaniku owulacji dla ułatwienia zapłodnienia, dla leczenia innej choroby, mimo że lekarstwo ubocznie wpływa na proces owulacji itp).

Do tych samych wniosków dochodzi autor drugiego artykułu, W. Bertrams opierając się na personalistycznym ujęciu miłości małżeńskiej. Akt prawdziwej miłości polega na wzajemnym oddaniu osób. Oddanie to musi być całkowite (*ex integro*) czyli musi obejmować i ducha i ciało. Nie ma natomiast oddania się *ex integro*, gdy jedna ze stron *modificat corpus* wbrew naturalnej celowości. To ograniczenie celowości aktu stanowi bowiem rezerwację przeciwną całkowitemu oddaniu się w miłości. Do istoty całkowitego oddania się w miłości należy również jego trwałość, co wymaga przedłużenia miłości poprzez potomstwo. Z tego rozumowania autor wyprowadza końcowy wniosek o identyczności prokreacyjnego i personalistycznego aspektu miłości małżeńskiej. Jak i w poprzednich argumentacjach wniosek ten opiera się na odczytaniu swoistej struktury człowieka w kierunku znalezienia twierdzeń wpływających z prawa naturalnego.

Ks. Kazimierz Nowak, Warszawa