

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 41/2, 103-117

1971

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEologicznomoralny

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. 1 Dyskusje nad podstawowymi problemami teologicznomoralnymi. — 2. Wychowanie moralne w rodzinie w świetle Vaticanum II. — 3. W poszukiwaniu specyficznie chrześcijańskich norm moralnych. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Specyfika moralności chrześcijańskiej. — 2. Modlitwa współczesnego człowieka.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE (AAS 62, 1970, nn. 1—6)¹

4 listopada 1969 Kongregacja dla Duchowieństwa wydała okólnik skierowany do przewodniczących konferencji biskupich o ciągłym dokształcaniu księży, zwłaszcza młodszych (*Inter ea, quae*, s. 123—134). W okólniku kongregacja kładzie nacisk na konieczność wiary dla życia duchowego i dla owocnego pogłębiania teologii, oraz na konieczność życia duchowego dla ożywienia wiary i należytego przyjmowania oraz rozumienia nauki głoszonej przez magisterium (s. 126). W duchu wiary musi być przyjmowane również zwyczajne nauczanie papieskie. „Najwyższemu bowiem pastarzowi Kościoła oraz biskupom z nim złączonym z Bożego ustanowienia przysługuje urząd nauczania tego, co dotyczy wiary; władzy tej nie mają ani świeccy, ani kapłani. Naukę, którą głosi magisterium, należy przyjmować bez zastrzeżeń, bez wahania i bez żadnych wyjątków; w przeciwnym razie wszystko dzieje się na próżno. Albowiem ze względu na przyrzeczoną magisterium kościelnemu pomoc Ducha Świętego — *suppositis quidem supponendis* — urzędowemu nauczaniu papieża należy okazać religijną uległość woli i rozumu także wtedy, gdy nie naucza w sposób uroczysty; owszem orzeczenia papieskie należy przyjmować aktem wiary (*fidei obsequio adhaerendum*)” (s. 127).

Dnia 6 stycznia 1970 Kongregacja dla Wychowania Katolickiego wydała dokument określający podstawowy ustrój seminariów duchownych (*In Synodo Episcopali*, s. 321—384) pt. *Podstawowe założenia kształcenia i wychowywania duchowieństwa*. Szereg postanowień zawartych w tym dokumencie dotyczy — pośrednio lub bezpośrednio — teologii moralnej. I tak: nr 61 b) wyraża konieczność koordynacji między etyką a teologią moralną (s. 362). Nr 77 wskazuje na potrzebę wewnętrznego powiązania między poszczególnymi dyscyplinami (s. 368—9). Nr 78 stwierdza, że „jakby duszą całej teologii jest

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

¹ W obecnym sprawozdaniu ograniczyliśmy się do pokazania dokumentów i wypowiedzi naświetlających studium teologii moralnej; omówienie wypowiedzi na inne tematy z nn. 1—6 odkładamy do następnego odcinka biuletynu.

Pismo św., które powinno kształtować wszystkie działy teologii (s. 369). Aktualne dla teologii moralnej są również uwagi zawarte we fragmencie odnoszącym się do teologii dogmatycznej, w n-rze 79. Oto w ramach dogmatyki studenci „mają uczyć się poszukiwania rozwiązań problemów ludzkich w oparciu o Objawienie...” (s. 370). W tym samym numerze czytamy: „Teologia moralna niech również karmi się nauką Pisma świętego, niech ukazuje chrześcijańskie powołanie wiernych oparte na miłości, a obowiązki wiernych niech wyłoży w sposób naukowy. Niech się stara znaleźć rozwiązanie ludzkich problemów kierując się światłem Objawienia i przenosić prawdy wieczne w zmienne warunki ludzkiego życia. Niech usiłuje przyczynić się do odnowienia w sumieniach ludzkich poczucia cnoty i grzechu, nie pomijając przy tym najnowszych osiągnięć zdrowej antropologii. Ta nauka o moralności znajduje swoje dopełnienie w teologii duchowości, która, prócz innych tematów, powinna zawierać wykład teologii i duchowości życia kopiańskiego i zakonnego...” (s. 371). To, co następnie mówi dokument o studium prawa kanonicznego (s. 372), powinno być również uwzględnione przez teologię moralną.

Do wartości moralnych chrześcijaństwa należy podchodzić w sposób ewangeliczny. W liście papieża do kard. Villota (*Le dichiarazioni*, 2. II. 70, s. 98—103), czytamy: „Wartości ewangelicznych nie można inaczej pojąć i zobaczyć, jak tylko w wierze, w modlitwie, w pokucie, w miłości i nie bez walk i umartwień i nie bez tego, aby niekiedy, jak Chrystus i Apostołowie, nie wzbudzić szyderstwa i pogardy ze strony świata, niezrozumienia, a w końcu prześladowania” (s. 100).

Zamierzonym czy niezamierzonym komentarzem do przedstawionej wyżej koncepcji teologii moralnej jest przemówienie Ojca Świętego wygłoszone do wiernych dnia 25 marca (*Mercoledì Santo*, s. 216—220) na temat zagubionej współcześnie świadomości grzechu. Konieczną rzeczą jest na nowo uświadomić sobie, że grzech jest największym złem dla świata i ludzkości. Papież przypomniał starą prawdę o grzechu pierworodnym i jego następstwach (s. 217). Źródłem zagubienia poczucia grzechu jest zatrata zmysłu Bożego (*il senso di Dio*). Pozbywszy się poczucia grzechu, człowiek uważa się za wyzwolonego, ale naprawdę zostaje tylko wyzwolony od busoli, która zapewniała mu należyty kierunek własnego stawania się. Człowiek taki pozostaje osamotniony i nie posiada absolutnych zasad, dzięki którym mógłby odróżnić dobro od zła i nadać powinności moralnej jej transcendentny charakter. Bez Boga wszystko staje się dozwolone (s. 217).

Dwa doniosłe przemówienia poświęcił papież istocie prawa kościelnego. Myśli tam zawarte mają duże znaczenie również dla teologii moralnej. Do uczestników Kongresu Prawa Kanonicznego w Rzymie (20. I. 70, *La ringraziamo*, s. 106—111) mówił papież o prawie jako koniecznym elemencie Kościoła, o związku prawa kościelnego z prawem Bożym, o prawie jako widzialnym kształcie autorealizacji Kościoła. W przemówieniu do audytorów i urzędników Roty Rzymskiej (29. I. 70, *Siamo lieti di corrispondere*, s. 111—118) mówił papież o stosunku wolności do prawa i autorytetu. Oba przemówienia zasługują na osobne, gruntowne studium. Postępująca teologizacja i interioryzacja prawa kościelnego, stwarza nowe zagadnienia, które powinny być prze-myślane z punktu widzenia teologii moralnej.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

II. SPRAWOZDANIA

1. Dyskusje nad podstawowymi problemami teologicznomoralnymi

Posoborowe wysiłki nad opracowaniem nowej, bardziej zrozumiałej i bliższej współczesnemu człowiekowi teologii nie są wolne od wielu trudności

i niebezpieczeństw. Stąd teologowie przywiązują dużą wagę do wymiany myśli nie tylko przez słowo drukowane, ale i w bezpośrednich spotkaniach, możliwie nawet w większych grupach i o zróżnicowanych zapatrywaniach. Korzyści takich spotkań są niemałe, do nich należy też możliwość poddania własnych opinii i rozwiązań szczególnie w zakresie newralgicznych problemów, pod rozwagę specjalistów, ich wzbogacenie w dyskusji, wyeliminowanie elementów niedojrzałych, niejasnych, a może niezgodnych z nauczaniem magisterium Kościoła. Ten też cel niewątpliwie m. in. przyświeca przy organizowaniu zjazdów moralistów, które w licznych krajach odbywają się z regularnością. Obecne sprawozdanie ma na celu zapoznanie, przynajmniej w zarysie, z spotkaniami moralistów francuskich, hiszpańskich i włoskich.

Sesja moralistów krajów języka francuskiego odbyła się w Dreux w dniu 19 i 20 września 1969 r. Zgromadziła ponad stu uczestników, wśród których przeważali wykładowcy wydziałów teologicznych, seminariów duchownych lub scholastykatów zakonnych. Bezpośrednim owocem spotkania było m. in. utworzenie „Association théologique pour l'étude de la morale”, która ma stanowić centrum wymiany myśli, badań i publikacji o charakterze moralnym i moralnopastoralnym. Tematem obrad był trudny, a zarazem podstawowy problem dla etyki katolickiej: zagadnienie oryginalności teologii moralnej a ściślej — jej punkt wyjścia i stosunek nauki moralności do wiary. O wadze rozpatrywanego problemu świadczy także i to, że był on uprzednio przedmiotem obrad Tygodnia Intelktualistów Katolickich w 1966 (por. „Recherches et Debats”, 55, 1966), a w tym samym czasie nad podobną problematyką dyskutowali etycy — członkowie towarzystwa „Societas Ethica” w Strasburgu.

Obecne sprawozdanie sygnalizując obrady sesji moralistów francuskich, zamierza jedynie wskazać kilka interesujących zagadnień poruszonych na sympozjum, ważnych dla poszukiwań właściwego ustawienia teologii moralnej oraz postulatów wysuniętych do realizacji w przyszłych badaniach w tym zakresie¹.

Uczestnicy obrad podkreślili, że każda etyka, zarówno filozoficzna jak i teologiczna, musi odnaleźć dzisiejszego człowieka, działającego w konkretnych i nieraz koniecznych sytuacjach, którym musi on stawić czoło. W tym celu, niezależnie jeszcze od koncepcji nauki moralności, trzeba poznać, jak się wyraził Ricoeur, zbiór symboli, obrazów i całe postępowanie, w którym ludzie wyrażają swój dynamizm. By zaś dobrze poznać człowieka współczesnego i jego język, należy rozpocząć od obserwacji i analizy życia codziennego ludzkości w obecnych warunkach. Cechują je zaś przede wszystkim szybkie i ciągle zmiany, technizacja oraz pluralizm, w którym nie ma jedności w poglądach na wartości i cel człowieka, a partykularyzmy wywierają nieraz przemożny i niebezpieczny nacisk. Tego rodzaju warunki sprawiają, że człowiek dzisiejszy dokonuje często wyboru w sposób czysto techniczny. Pociąga to za sobą niebezpieczeństwo wyboru wartości względnych. Stąd powstaje potrzeba takiego przedstawienia wartości etycznych, zwłaszcza podstawowych, by pociągały i wywierały wpływ decydujący na moralny wybór, którego ma dokonać człowiek.

Dlatego ogromnie ważną jest ukazanie specyfiki moralności chrześcijańskiej. W tym celu należy przezwyciężyć impas w teologicznych poszukiwaniach różnicy między etyką wierzących i niewierzących. Trudność w tym przedmiocie polega na tym, że chrześcijanie nie mają specjalnego światła w odniesieniu do badań nad metodologią teologii moralnej. Różnicy tej nie ukazują obserwacje moralnego życia ludzi. Od dawna bowiem, przynajmniej teoretycznie, przestano utrzymywać, że ludzie wierzący muszą być bardziej moralni. Przeciwnie, zdarzają się tendencje upatrywania wśród przeciętnych niewierzących

¹ Krótką charakterystykę poszczególnych referatów wygłoszonych na zjeździe czytelnik znajdzie w następnym dziale niniejszego biuletynu.

niezaznaczalnie szlachetniejszego postępowania moralnego. Specyfiki więc etyki katolickiej należy szukać jedynie w odwołaniu się do objawionych prawd wiary jako podstaw chrześcijańskiej nauki moralnej.

Poważne też zagadnienie stanowi odnowa ducha profetycznego w sumieniu chrześcijańskim, i zarówno w aspekcie jednostki jak i życia wspólnoty. Wspólnota bowiem też powinna świadczyć o wezwaniu profetycznym Chrystusa skierowanym również do niej. Trudność jednak szczególną stwarza niebezpieczeństwo niewłaściwego ujęcia tego profetyzmu. Nie tak dawno bowiem, jak słusznie zauważył Manaranche, wszelka akcja pokojowa uważana była za realizację ducha profetycznego, podczas gdy obecnie chętnie się ucieka do przemocy i rewolucji. Nietkórzy chrześcijanie zrażeni brakiem precyzji w określeniu sumienia profetycznego, skłonni są do tego, by zbyt łatwo ukrywać się za osłoną „mądrości moralnej”, nieraz tylko egoistycznej, lub nawet szlachetnej, ale pozbawionej profetyzmu. W rzeczywistości mądrość ludzka i profetyzm nie mogą się inaczej spotkać jak tylko w konfrontacji ze sobą i to zarówno w życiu człowieka konkretnego, jak i wspólnoty. Niepewność, ciągła w dziejach ludzkości, jako skutek tej konfrontacji, nie przeszkadza wcielaniu się profetyzmu, pod warunkiem jednak, że nie zapomina się o złączeniu własnej wolności z aktem zbawczym Chrystusa. Dzięki temu profetyzm zdobywa wydzwięk moralny, apelując do ludzkiej mądrości, by nie zamykała się w obrębie własnej samowystarczalności, ale otwierała się na potrzeby drugih.

Obrady wskazały poważne zadania, jakie stoją przed moralistami, m. in. potrzebe wzmoczenia badań nad historią teologii moralnej. Chodzi w nich przede wszystkim o ukazanie, jak kształtowało się w ciągu wieków nauczanie teologii moralnej, i jaki był wpływ chrześcijańskiej nauki moralnej i życia chrześcijan na postępowanie i myśl ogólnoludzką. Istnieje też pilna potrzeba wypracowania języka teologii moralnej zrozumiałego dla człowieka współczesnego. Należy zmienić sposób głoszenia prawd moralnych. Musi on różnić się tak od moralizowania dawnych kaznodziej i katechetów, jak od zwykłego ewangelizowania stosowanego niekiedy współcześnie, a zdobyć się na słowo, które mówiłoby na nowo, kim jest człowiek w swoich fundamentalnych strukturach, jakim jest jego powołanie, słowo takie oświeca poszukiwania nad odnalezieniem siebie i prawdziwej wolności dziecka Bożego.

Również we wrześniu 1969 roku (od 2 do 5) odbyli swoją sesję moralści hiszpańscy. Było to piąte ich spotkanie, a drugie zorganizowane przez Asocjacion de Teologos Moralistas Espanolas (ATME) powołane do życia w roku poprzednim i zatwierdzone przez Komisję Episkopatu do Spraw Seminariów. Celem stowarzyszenia jest grupowanie wszystkich profesorów i specjalistów teologii moralnej, aby zapewnić im możliwości i środki do wypełniania zadań w dziedzinie badań (także w zakresie metodologii i pedagogiki). Członkowie jego grupują się w sekcjach: biblijnej, historycznej, spekulatywnej, metodologiczno-pedagogicznej oraz nauk pomocniczych. Mają możliwość korzystania tak z biblioteki specjalnie stworzonej, zaopatrywanej stale w najnowsze periodyki i książki treści teologiczno-moralnej, jak również z subwencji finansowych na cele badawcze. Wyniki badań mogą publikować w dwu periodykach specjalistycznych: jednym o charakterze naukowym, drugim raczej informacyjnym.

Na ostatnim spotkaniu dominowała problematyka sumienia. Wśród czterech referatów (ich ograniczenie jest rzeczą charakterystyczną i godną naśladowania) trzy poświęcono temu zagadnieniu, a mianowicie sumieniu jako rzeczywistości teologicznej (Antonio Sanchis OP), aspektem psychologicznym sumienia z uwzględnieniem psychopatologii (Jorge Font SJ) i wreszcie aspektem socjalnym tego problemu (José Maria Sentién). (Sprawozdanie z obrad oraz dwa pierwsze referaty drukuje „Sal terrae” — numer styczniowy 1970).

Dyskusja toczyła się na posiedzeniach plenarnych oraz w sekcjach. Jej echo i wyniki znalazły swoje odbicie w referacie salezjanina Samuela Combo, profesora teologii moralnej w Salezjańskim Studium Teologicznym im. Jana

XXIII w Sewilli na temat *Metody nauczania teologii moralnej*. On też stał się przedmiotem dyskusji tej części zebranych, którzy zajmują się *ex professo* nauczaniem etyki katolickiej.

Trzeci kongres teologów-moralistów włoskich, odbyty w Padwie na przełomie marca i kwietnia 1970 roku, wywołał sensację. Treść referatów i dyskusji udostępniono prasie, której część przebieg obrad przedstawiła nieobiektywnie. Toteż niektórzy referenci, a m. in. Zoltan Alszeghy SJ (*Sard abolita la confessione? Riflessioni spora una cronaca*, La Civiltà Cattolica 121—II, 1970, 252—260), jak i obserwator z ramienia episkopatu włoskiego bp Betazzi musieli wystąpić ze sprostowaniem. Głównymi mówcami wobec ponad trzystu uczestników byli: Bernhard Häring, profesor Alphonianum i Zoltan Alszeghy, profesor Gregorianum. Austriacki redemptorysta uznał sumienie indywidualne za najwyższy autorytet w sferze ludzkiego działania na równi z magisterium Kościoła w dziedzinie dogmatu. W jego wystąpieniu wyczuć można było również pewne oskarżenie skierowane pod adresem najwyższego autorytetu kościelnego, który — zdaniem Häringa — w pewnych wypadkach odpowiedzialny może być za nieusprawiedliwiony konflikt sumienia wiernych. Aby temu zapobiec, konieczna jest współpraca twórcza kościelnego autorytetu z biskupami i doświadczeniem ludu Bożego.

Referat jezuita węgierskiego dał podstawę do dyskusji nad sakramentem pokuty. Jest faktem niezaprzeczalnym, powiedział Alszeghy, że zmniejszyła się liczba wiernych spowiadających się. Wraz z mniejszą frekwencją do spowiedzi, zmniejsza się także liczba komunikujących. Statystyki podają, że tylko około 30 procent Włochów uczęszcza na niedzielną Mszę św. Z tego zaledwie trzecia część przystępuje do Komunii św. W tej sytuacji prawdopodobnie byłoby dobrze, gdyby przy pewnych okazjach przyzwyczajano absolucję generalną do rytu pokutnego na początku Mszy św. Reforma taka nie byłaby jednak końcem spowiedzi indywidualnej. Absolucja generalna nie jest zresztą rzeczą nową, gdyż praktykuje się ją przy umierających, dla żołnierzy idących na front, w wypadkach niebezpieczeństwa zdrady tajemnicy spowiedzi.

Wobec głosów krytyki, oskarżających Alszeghy'ego o chęć zniesienia spowiedzi indywidualnej, w obronie wystąpił bp Betazzi. W wywiadzie dla dziennika włoskiego „La Stampa” powiedział, że reforma sakramentu pokuty zaproponowana przez profesora Gregorianum nie jest ani pomniejszeniem wartości, ani tym bardziej odrzuceniem dotychczasowej praktyki pokutnej, tak cennej, bo wypracowanej przez wieki. Trzeba jednak zdać sobie sprawę, że w ciągu wieków wokół tej praktyki narosły pewne elementy, które obecnie nie tylko są bez większej wartości pedagogicznej, ale prowadzą do pewnej automatyzacji. Wielu bowiem uważa wyznanie grzechów za automat do rozgrzeszenia.

Inny element, według biskupa-obszawatora ważny dla reformy sakramentu pokuty jest „odkrycie” Mszy św. jako akcji wspólnotowej, z tym co najbardziej charakterystyczne — ucztą eucharystyczną. A zatem pełne uczestnictwo w niej zakłada Komunię św. Dla katolika, który przynajmniej subiektywnie sądzi, że jest w grzechu lekkim, nie jest rzeczą trudną przystąpić do Komunii św. po akcie *contritio*. Problem jest delikatniejszy dla tego, który poczuwa się do grzechu ciężkiego. Kościół domaga się spowiedzi. Tym ludziom będzie prawdopodobnie można pozwolić przystąpić do Komunii św. po akcie skruchy z intencją wypowiedzenia się w czasie dla nich dogodnym. Można także nadać obrzędowi penitencjalnemu Mszy św. charakter sakramentalny z zaproszeniem czy zobowiązaniem wiernych do spowiedzi indywidualnej w czasie późniejszym. Problem ten podjął na nowo profesor Alszeghy we wspomnianym artykule, w którym broni się przed zarzutem postulowania zniesienia spowiedzi indywidualnej.

2. Wychowanie moralne w rodzinie w świetle ^{tle}Vaticanium II

W dniach od 22 do 24 kwietnia 1970 r. odbyło się w Krakowie sympozjum poświęcone problemom rodziny jako podmiotu wychowania religijno-moralnego. Inicjatywa zorganizowania sympozjum wyszła od Komisji Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Rodzin. Zebranie miało charakter ogólnopolski. W sympozjum wzięli udział diecezjalni duszpasterze rodzin oraz przedstawiciele laikatu z poszczególnych diecezji. Otwarcia i zamknięcia obrad dokonał kardynał metropolita krakowski, który także w większości spotkań brał udział. Trzydniowym obradom przewodniczył ks. bp dr St. Smoleński.

W pierwszym dniu sympozjum przeważały zagadnienia teoretyczne. Referat wstępny pt. *Zagadnienie unifikacji pierwiastka nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu* wygłosił ks. bp dr J. Rozadowski, który omówił problem organicznej łączności pierwiastka nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu. Opierając się na dokumentach soboru, a zwłaszcza *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* autor zaznaczył, iż punktem wyjścia w wychowaniu musi być prawdziwe poznanie człowieka, a zwłaszcza jego ukierunkowanie ku celowi ostatecznemu. Pełny wzór osobowości otrzymujemy w Chrystusie, który jest dla nas nie tylko przykładem, ale i źródłem postępowania. Uwzględniając pełny wymiar człowieczeństwa, wyłania się jako rzecz niezbędna akcentowanie znaczenia łaski w procesie wychowania. Człowiek potrzebuje nieustannie pomocy pochodzącej z góry, dzięki której staje się dzieckiem Bożym i wchodzi w orbitę przyjaźni z Nim.

Z kolei ks. bp St. Smoleński w referacie pt. *Wychowanie moralne jako przygotowanie do podjęcia obowiązków powołania chrześcijańskiego* przypominał naprzód fundamentalne prawdy o wychowaniu chrześcijańskim uwzględniające pełnię życia moralnego. Prelegent nawiązując do teologii biblijnej i myśli Soboru Watykańskiego II określił moralne życie chrześcijańskie jako realizację powołania w Chrystusie. Bóg swoją uprzedzającą miłością wzywa do odpowiedzi przez miłość. Następnie ks. bp Smoleński przeszedł do omówienia istotnych cech tak pojętego życia moralnego, którymi są: 1. odniesienie do Boga jako miłości wychodzącej naprzeciw z uprzedzającymi darami; 2. zgodność z tym, kim się jest w porządku natury i łaski, a zarazem dążenie by stać się takim, jakim chce mnie mieć Bóg; 3. powołanie do współpracy z Bogiem: w dziedzinie stwórczej — przekształcanie otaczającego świata, w dziedzinie zbawczej — zbawianie wszystkim ludzi; 4. wymiar społeczny — realizacja swego powołania we wspólnocie ludu Bożego.

W dyskusji wskazano na ważność i konieczność powiązania wychowania moralnego w rodzinie z życiem modlitwy i liturgii oraz na to, że rodzina będąc podstawową i naturalną wspólnotą, niejako kościołem podstawowym, winna organizować życie liturgii domowej.

Doc. dr S. Kunowski w odczycie pt. *Rola wychowania moralnego w wychowaniu chrześcijańskim rodziny* po ukazaniu aktualności zagadnienia w oparciu o teksty soborowe, przeszedł do omówienia znaczenia wychowania moralnego w naturalnym rozwoju człowieka. Ponieważ wszechstronny rozwój ludzki jest złożony i wymaga wychowania fizycznego, umysłowego, społecznego, estetycznego i duchowego (religijnego), niezbędny jest czynnik scalający. Jego rolę pełni wychowanie moralne, gdyż wprowadza hierarchię wartości, która wszędzie cząstkowe dobra podporządkowuje idei naczelnej, ujmując wszystko w jedną całość. W dalszej części referatu autor nakreślił znaczenie chrześcijańskiej moralności, która udoskonala i prostuje postawy moralne, ponieważ uwrażliwia sumienie na grzech wobec Boga i winę wobec wspólnoty, uczy żalu z miłości oraz nadziei i wiary na przebaczenie Boże i stara się wynagrodzić zło przez pokutę i apostołstwo. W ostatniej części odczytu zostały omówione zadania duszpasterstwa rodzin. Rodzina musi stać się nie tylko przedmiotem, ale i podmiotem wychowania moralnego dzieci. Rozwijanie poczucia godności dziecka Bożego, sumienia, cnót kardynalnych, charakteru

chrześcijańskiego, cnót rodzinnych, narodowych i społecznych sprawiają, że rodzina staje się szkołą życia społecznego i apostołstwa dla swych dzieci.

Czwarty referat w pierwszym dniu sympozjum wygłosił ks. dr Fr. Macharski, na temat *Wychowawcza rola rodziny w świetle dokumentów Vaticanum II*. Opierając się głównie na nauce soboru wykazał, że wychowanie w rodzinie jest podstawową formą apostołstwa świeckich, opartego na sakramencie chrztu i bierzmowaniu. Rodzina będąc wspólnotą apostołską jest podmiotem i przedmiotem apostołstwa i winna być otwarta, by udzielać pomocy innym rodzinom. Rodzina chrześcijańska musi stać się szkołą apostołstwa, a rodzice żyjąc według wiary, swoim własnym życiem stają się pierwszymi zwastunami Dobrej Nowiny dla swych dzieci.

Następne dwa dni sympozjum były poświęcone zagadnieniom praktycznym ujętym pod kątem obowiązku niesienia pomocy rodzinom w religijno-moralnym wychowaniu dzieci.

W drugim dniu wygłoszono następujące referaty: 1. *Problem uświadomienia miejsca w świecie na poszczególnych etapach rozwoju człowieka jako wychowania do wspólnoty* — dr Wanda Póltawska. 2. *Wychowanie sumienia* — ks. M. Jakubiec. 3. *Rola naprawy błędów jako czynnika wychowawczego* — B. Jabłońska. 4. *Wychowanie woli (wartościowanie, wybór i odpowiedzialność)* — ks. mgr R. Przymusiński SJ.

W referatach tych chodziło głównie o podanie pewnych praktycznych wskazań użytecznych rodzicom w kształtowaniu osobowości swoich dzieci, czy też mogących służyć duszpasterzom, którzy wspólnie z rodzicami są odpowiedzialni za wychowanie moralne dzieci i młodzieży.

Dyskusja potoczyła się w kierunku ukazania modelu dzisiejszej rodziny, która w nowej rzeczywistości mogłaby spełnić stawiane przed nią zadania. Podkreślono, że telewizja czy radio lub krzykliwy magnetofon nie zastąpią więzi rodzinnej. Nie można wspólnoty rodzinnej zredukować do roli sypialni i miejsca na rozrywkę. Wskazano na ogromne zadanie rodziców w kształtowaniu sumienia (ks. M. Jakubiec) przez autentyczne życie chrześcijańskie, przez uwrażliwienie na dobro, ukazując z jednej strony miłującego i przebaczącego Boga, a z drugiej naszą niewdzięczność w przypadku negatywnej odpowiedzi na Boże wezwanie.

Dużo miejsca poświęcono również problemowi odpowiedzialności wychowawców za błędy dzieci. Zauważono, że w każdym błędzie dziecka w mniejszym lub większym stopniu mają udział wychowawcy. B. Jabłońska wysunęła postulat, że dziecko ma prawo do błędu, bo ma prawo do szukania: ma prawo sprawdzić swymi prowokacjami, czy jest kochane. Ma prawo przekonać się, jaka wartość dominuje u dorosłych. W poszukiwaniu pozytywnego ustosunkowania się do błędów dzieci, rodzice i wychowawcy winni najpierw dokonać samokrytyki, nie obawiając się tego, że tracą autorytet przez przyznanie się do swoich słabości. Dowartościowanie dziecka przez rodziców winno pójść od afirmacji: „kocham cię takim jakim jesteś” do perspektywy: „kocham cię w naszym wspólnym stawianiu się”.

W ostatnim dniu wygłoszono trzy referaty: 1. *Etapy rozwojowe miłości w człowieku* — dr E. Sujak. 2. *Wychowanie do dojrzałego korzystania ze środków masowego przekazu* — ks. T. Pronobis SJ. 3. *Pomoc rodzin dla rodzin w dziedzinie wychowania* — K. Łopuska.

W rozwoju miłości rodzice oraz osoby mające jakikolwiek wpływ na dziecko mają doprowadzić wychowanka do pełnej miłości — miłości alterocentrycznej i twórczej (dr E. Sujak). Kryzys współczesnego świata jest równocześnie kryzysem miłości najpierw w rodzinie, a potem w innych większych społecznościach. Miłość musi się rozwijać — chociaż ma dla każdego człowieka swój indywidualny rytm — aż do miłości wartości najwyższej. Tego zaś nie można osiągnąć bez łaski, która jest jakby witaminą dla organizmu.

Zakończono posiedzenie wartościowym referatem K. Łopuskiej na temat *Pomocy rodzin dla rodzin w dziedzinie wychowania* oraz żywą dyskusją

nad tym zagadnieniem. Wypunktowano przeszkody w nawiązywaniu kontaktów między rodzinami, którymi są między innymi: egoizm, obojętność, nieufność, nieśmiałość, ambicja, kompleksy, niechęć i zatargi wynikające z niedojrzałości moralnej. Wskazano na możliwości komunikowania się rodzin między sobą przez wywiadówki w szkole, wspólne tereny zabaw dzieci, istniejące organizacje terenowe itp. Słuszny wyciągnięto wniosek, że pomoc między rodzinami jest wzajemną wymianą wartości. W tym miejscu rodzi się konieczność przygotowania rodzin do rozwiązywania trudnych zagadnień etycznych, do przekazywania doświadczeń przez przykład własnego stylu życia, angażowanie dzieci i młodzieży do pracy apostołskiej wśród rodzin przez świadomy wpływ na rówieśników, przez opiekę nad ludźmi starszymi itp. Podkreślono myśl soboru (KDK 1) o solidarności z wszystkimi ludźmi naszych czasów i pomocy rodzin dla rodzin żyjących świadomym życiem chrześcijańskim, dla rodzin „katolickich” tylko z imienia, dla rodzin niewierzących, dla rodzin rozbitych oraz dla rodzin, które przeszły ze wsi do miasta.

Ks. Paweł Góralczyk SAC, Warszawa-Ottarzew

3. W poszukiwaniu specyficznie chrześcijańskich norm moralnych

„Salzburger Hochschulwochen” mają już ustaloną sławę w katolickim ruchu intelektualnym Europy. Jest to impreza o charakterze naukowego sympozjum, na którą składają się wykłady i seminaria dyskusyjne. W roku ubiegłym odbyły się one w dniach od 26 lipca do 8 sierpnia. Temat przewodni wykładów oraz grup roboczych brzmiał: *Uzasadnienie wiary dzisiaj*. Bardziej jednak czytelną klamrą wszystkich prelekcji i dyskusji stanowił podtytuł naczelnego tematu: *Współzależność teologii, filozofii i prawa*. Słowo „współzależność”, „interdependencja” miało bliżej określić charakter stosunku pomiędzy tymi trzema gałęziami wiedzy: relacją wzajemnej zależności, a nie relacją uzależnienia jednej wiedzy od drugiej. Chciano przez to z jednej strony wydatnie uwypuklić autonomiczny charakter oraz wyłączną kompetencję każdej poszczególnej wiedzy, z drugiej — podkreślić ich wzajemne powiązanie. Tego rodzaju charakterystyka wspomnianych typów wiedzy znajduje swój wyraz także w kwestii wiary. Interpretacja wiary przy pewnych założeniach filozoficznych jest uwarunkowana w różnym stopniu aktualnymi orientacjami w filozofii. Odwrotnie, także filozofia podlega procesowi „uteologicznienia”. Wreszcie prawo kanoniczne, wprowadzone dziś do właściwych granic swych metodologicznych kompetencji, posiada także wymiar filozoficzny i teologiczny. Współzależność zatem tych trzech nauk można, w negatywnym sformułowaniu, ująć następująco: ani filozofia nie jest służebnicą teologii, ani też prawo kanoniczne nie jest władczynią teologii.

W tym kontekście myślowym mieściła się tematyka poszczególnych wykładów (3-godzinnych):

1. *Objawienie a historia zbawienia* (J. Ratzinger, Ratysbona);
2. *Boży plan kosmiczny i zbawczy w świetle naukowego poznania* (H. Dolch, Bonn);
3. *Droga filozofii do Boga* (U. Hommes, Ratysbona);
4. *Duch i język filozofii w teologii* (K. Lehmann, Moguncja);
5. *Uprawienie prawa w Kościele* (J. Neumann, Tybinga);
6. *Teologia prawa oraz polityka prawa* (W. Steinmüller, Ratysbona);
7. *Wierzący w ramach społecznych i kościelnych struktur* (F. Klostermann, Wiedeń);
8. *Możliwości i granice polityczno-społecznej działalności Kościoła* (P. Mikat, Bochum).

W ramach grup roboczych pracowano nad następującymi zagadnieniami:

1. *Moc wiążąca kościelnych orzeczeń w sprawach wiary* (W. Schulz, Rzym);
2. *Cuda jako zdarzenia i relacje o nich w NT* (F. G. Cremer, Düsseldorf);
3. *Demitologizacja naszych wypowiedzi wiary* (W. Marcus, Weingarten);
4. *Planowanie zmian biologicznych u człowieka w świetle teologicznym* (W. Bröker, Gimpfe);
5. *Zawód a filozoficzna analiza kryzysu wiary dzisiaj* (H. Pompey, Würzburg);
6. *Demokratyczne struktury w hierarchicznym Kościele?* (L. Bossle, Moguncja; H. J. Patt, Dortmund);
7. *Teologicznomoralna problematyka znalezienia i uzasadnienia norm w pluralistycznym społeczeństwie* (J. Gründel, Monachium);
8. *Kwestia specyficzności etyki chrześcijańskiej* (J. Gründel, Monachium).

Ostatnie dwa tematy jako zagadnienia *par excellence* teologicznomoralne zasięgają w ramach biuletynu na dokładniejsze omówienie. Zostały one opracowane w formie też jako wprowadzenie do dyskusji przez teologa moralistę z uniwersytetu monachijskiego J. Gründela (następcy prof. Egentera), znanego m.in. jako autora książki *Wandelbares und Unwandelbares in der Moralthologie*.

I. W kwestii znalezienia norm moralnych zwrócono uwagę na znaczenie i funkcję wskazań moralnych (Gründel z uwagi na negatywny wydzźwięk i psychologiczne obciążenia słowa *Normen* zastępuje je terminem *Weisungen*). Normy nie stanowią celu same dla siebie, lecz noszą charakter funkcjonalny. Spełniają służebną rolę względem człowieka i społeczeństwa w postaci funkcji ochrony i zabezpieczenia oraz wskazywania człowiekowi na niepozbywalne wartości i cele jego życia. Tego rodzaju funkcje spełniają różne systemy norm, m.in. także specyficznie chrześcijański system norm. Zawiera on w swej zasadniczej strukturze normy powszechnie ważne oraz czasowo uwarunkowane i dlatego zmienne. Nie są to jednak arbitralne ludzkie wypowiedzi (sądy), jakkolwiek wymagają przyjęcia ze strony społeczeństwa. Konkretnie postępowanie jako takie, które jest sprzeczne z normą, nie jest jeszcze dowodem zasadniczego nieprzyjęcia danej normy przez społeczeństwo.

Odnosnie źródeł teologicznomoralnych norm ustalono:

1. Pierwszorzędnym i specyficznym teologicznym źródłem w poszukiwaniu norm moralnych jest słowo Boże, które jest przekazane w Starym Testamencie, przede wszystkim zaś jest dane w darze w postaci Jezusa Chrystusa i w Jego dziele zbawienia oraz zapisane w księgach Nowego Testamentu i wciąż na nowo przepowiadane przez Kościół. Biblia jednak nie jest podręcznikiem czy kodeksem etycznym i dlatego z niej nie wolno wyprowadzać treściowo określonych norm. Nie wolno powoływać się na pojedyncze i oderwane wypowiedzi etyczne Pisma św.

2. Dalszym źródłem jest tzw. natura ludzka. Na podstawie istoty człowieka i struktury ludzkiego postępowania można sformułować pewne twierdzenia o moralnych powinnościach człowieka, o sensownym jego działaniu i samourzeczywistnieniu. Statyczne jednak pojęcie natury jako nieadekwatne należy zastąpić pojęciem bardziej dynamicznym, które uwzględnia także historyczną zmienność człowieka (i społeczeństwa) jako takiego.

3. Także wypowiedzi nauczycielskiego urzędu Kościoła i Tradycji nie są bez znaczenia w kształtowaniu norm teologicznomoralnych. Magisterium Kościoła jest nieodzowne w przepowiadaniu centralnych prawd moralnych, jednak jego charyzmat nieomylności, przyrzeczony dla zachowania i wykładania prawd objawionych, nie można bez zastrzeżeń odnieść do prawd moralnych, które w swej aktualizacji i konkretyzacji implikują ludzkie modele myślenia i poznania.

4. Autorytet Kościoła nie może się powoływać na stałe nauczanie Tradycji lub na przyrzoną Kościołowi asystencję Ducha św. w rozwiązywaniu kwestii moralnych w oparciu o prawo naturalne, tzn. na bazie możliwej argumentacji

rozumowej. Z tego powodu teologia powinna być stale poddana krytycznej analizie z uwagi na rozmaite modele myślenia, jakie zostały przez nią zintegrowane.

5. W procesie odnajdywania norm moralnych także należy uwzględnić wyniki poznania różnych pozateologicznych nauk, szczególnie nauk empirycznych. Dedukcyjny sposób dowodzenia w teologii moralnej wymaga dziś szczególnego dopełnienia przez indukcyjną metodę rozumowania. Faktycznie przeżywane przeświadczenie posiada normatywną siłę, choćby nawet tylko w ograniczonym zakresie.

Z problematyką znalezienia norm łączy się ściśle kwestia ich uzasadnienia. W tej sprawie dyskusja ustaliła następujące punkty:

a. W dowodzeniu teologicznomoralnym szczególne znaczenie posiada argument konwergencji, analogiczny do tego, jakim Newmann posługiwał się w kwestii wiary. Argumentacja tego typu polega na całościowym uwzględnieniu różnych momentów działania ludzkiego, wielu „dowodów”, które tworzą kompleksowe rozumowanie. Przy pomocy bowiem metod formalnej logiki osiągnięć się w zakresie konkretnego działania co najwyżej stopień prawdopodobieństwa.

b. Należy odróżnić dowodzenie jakiejś normy od przekonywania kogoś o jej prawdziwości. Akceptacja ważności normy dokonuje się w obrębie ludzkiej wolności, a zatem zgoda na nią jest osobowym aktem, który jako taki posiada już moralną wartość.

c. Teolog-etyk musi być, z uwagi na historyczność i z nią związaną zmienność norm moralnych, wyjątkowo ostrożny w formułowaniu swych wypowiedzi oraz otwarty na przysięcie wyniki dalszych badań. Zmienność norm moralnych, a nawet wygaśnięcie ich ważności może być (ale nie musi) wyrazem moralnej degeneracji.

II. Teologicznomoralne ustalenie i uzasadnienie norm rozpatrywano jako kwestię teologii moralnej czyli etyki chrześcijańskiej. Dlatego wciąż na nowo pojawiał się problem specyfiki etyki chrześcijańskiej. Stanowił on temat dyskusji drugiego tygodnia. Podstawą do dyskusji były tezy robocze:

1. Dekalog nie został objawiony narodowi izraelskiemu, ani też nie jest jego dziełem, lecz historycznie rozwijał się z przezbraleskiej tradycji moralnej i prawnej względnie z ethosu plemiennego. Został on zintegrowany jako określony wyraz świeckiego etosu z nową relacją do Boga. Nadal jednak pozostaje otwarty na dalszą ewolucję.

2. Na zasadzie przymierza Jahwe z Izraelem Dekalog otrzymuje nową treść, która ma poświadczyć o wierności Izraela względem Jahwe jako Boga przymierza. Moralne postępowanie otrzymuje teonomiczne zakotwiczenie i powiązanie z religijną postawą.

3. Także Objawienie Nowego Testamentu nie wnosi nowej materialnej treści, ani też nie przedstawia specyficznie chrześcijańskiej etyki wartości. Posługuje się ono uprzednio ustalonym porządkiem moralnym (aż do uwzględniania greckich katalogów wad!), który jednak staje się terenem weryfikacji wiary i miłości. Jakkolwiek zastane struktury — jak niewolnictwo lub prawne położenie kobiety — nie zostały odrzucone przez św. Pawła, to jednak świadomość wiary i płynące z niej wnioski tworzą grunt dla dokonania zmian tych struktur.

4. W oparciu o wypowiedzi wiary (o stworzeniu, grzechu i zbawieniu) chrześcijanin uświadamia swą szczególną, niekorzystną dla zbawienia, sytuację w świecie oraz wie, że sam w ustalaniu swych moralnych powinności łatwo może pobydźzić lub dać się zwodzić jakiejś naiwnej, utopijnej ideologii.

5. Dlatego wypowiedzi Objawienia, dotyczące celu i sensu ludzkiego życia, stanowią prawdziwą pomoc, dostarczając człowiekowi mierniki w korekturze jego postępowania. Twórcza funkcja teologii (moralnej) polegałaby więc na dostarczeniu krytycznych prawideł dla analizy każdej koncepcji etyki świeckiej.

6. Chrześcijanin dysponuje w swoim postępowaniu motywacją dogłębnieszą

i dalej sięgającą niż niechrześcijanin. Specyficznie chrześcijańskie momenty nie muszą jednak być od razu dostrzeżone — poprzez porównawcze analizy religijnohistoryczne — jako bezwarunkowo lepsze. Główne przykazanie miłości, niekoniecznie typowe tylko dla chrześcijaństwa, nie jest pustą formułą, lecz otrzymuje swe wypełnienie w postaci i działalności Jezusa Chrystusa. Specyfika chrześcijańska polega na uznaniu Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego, jego wcielenia i dzieła zbawienia.

7. Chrześcijanin ponadto wie, że moralne zobowiązania i docelowe wskazania, zawarte w Piśmie św., nie są ponad miarę jego możliwości, o ile uwzględni w nich pomoc łaski Bożej. Stale zaś pozostaje w orbicie przebaczenia i zmiłowania Bożego.

Współwarunkującymi zatem cechami specyficznymi etyki chrześcijańskiej są: jej religijno-responsoryczny charakter, głębsza motywacja, radykalność miłości opartej na wierze, szczególna obowiązywalność wskazań, historiozbowczy i eschatologiczny charakter.

Dyskusja nad tymi tezami wykazała, że nie tylko niektóre ich sformułowania są kontrowersyjne, lecz także to, że przekonania moralne katolików nie tworzą monolitu jednego systemu norm w ramach pluralistycznego społeczeństwa. Żywa polemika była najlepszą ilustracją tego, jak trudny problem stanowi dzisiaj kwestia znalezienia i uzasadnienia nie tylko konkretnych, lecz także specyficznie chrześcijańskich norm moralnych.

Ks. Helmut Juros SDS, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Specyfika moralności chrześcijańskiej

92 numer kwartalnika „Le Supplément” (luty 1970) przynosi materiały z dorocznego kongresu moralistów francuskich w 1969 r. (por. sprawozdanie z przebiegu obrad w II części niniejszego biuletynu. Wśród ostatnich publikacji teologicznomoralnych referaty kongresu zajmują miejsce szczególne. Ich waga zasadza się nie tyle na wyjątkowo odkrywczym charakterze poszczególnych referatów, ile raczej na zespoleniu uwagi uczestników wokół tematu: *L'éthique chrétienne à la recherche de son identité*. Zauważa się bowiem, iż myśl moralistów coraz powszechniej i usilniej kieruje się ku zagadnieniom podstawowym. Analiza szczegółowych problemów życia chrześcijańskiego skłania do nowego przemyślenia kwestii ogólnych i zasadniczych. Badanie ich jedynie w oparciu o dotychczasowy arsenał pojęć i tez teologii moralnej nie przynosi zadowalających rozwiązań. Wśród moralistów francuskich dostrzegano, że za ściśle określonymi tematami dotychczasowych kongresów kryły się problemy szersze i bardziej fundamentalne, od rozwiązania których uzależnione były rozwiązania studiowanych zagadnień. By uczynić zadość narzucającej się konieczności zdecydowano poświęcić wrześniowy zjazd roku 1969 kwestii oryginalności etyki chrześcijańskiej. Poniżej sygnalizujemy przedmiot sześciu wygłoszonych na zjeździe referatów.

P. Antoine, *Situation présente de la morale* (s. 8—27). Autor odbiega od stereotypowego przedstawienia zestawu aktualnych problemów moralnych, by raczej zatrzymać się nad zagadnieniem ich źródeł i okoliczności towarzyszących ich powstawaniu. Krytykuje indywidualizm i dogmatyzm tradycyjnego układu etyki chrześcijańskiej i wskazuje na potrzebę nowszego ujęcia w kategoriach życia społecznego i w aspekcie pragmatycznym t.zn. w oparciu o twórcze działanie człowieka. Wnikliwej analizie poddaje twórczość techniczną jako istotny aspekt działania ludzkiego oraz życie w społeczeństwach pluralistycznych jako rezultat ekspansywnej mocy cywilizacji technicznej.

A. Dumas, *De l'archétype à la parabole* (s. 28—54). Referat dotyczy aktualnego dziś zagadnienia hermeneutyki w wykorzystywaniu danych Objawienia do badań teologicznomoralnych. *Archétype* oznacza akty Bożego działania, które człowiek religijny usiłuje odnaleźć, by na wzór ich wielkości i nieprzemijalności ukształtować własne stawanie się niedoskonałe i czasowe. Parabola natomiast jest ujętym w konkretny obraz wskazaniem człowiekowi przez Boga drogi życia, jaką Stwórca mu wyznacza. Dumas, profesor na wydziale teologii protestanckiej w Paryżu, dostrzega w cytowanych pojęciach ilustrację dwóch typów moralności: moralności — rezygnacji z wartości ludzkich i bezsilnego dążenia do upodobnienia się do bóstwa oraz moralności twórczej, która w oparciu o wytyczne Objawienia stanowi zawsze aktualną odpowiedź człowieka na wezwanie Boże.

J. — M. Aubert, *La spécificité de la morale chrétienne selon saint Thomas* (s. 55—73). Próba odpowiedzi na zasadnicze pytanie kongresu. Autor świadom wieloaspektowości zagadnienia ogranicza się do nakreślenia odpowiedzi udzielonej przez św. Tomasa z Akwinacji. Wierny Akwinacji poszukuje zawartych w jego dziele motywacji działań chrześcijan. Referat Auberta jest wyrazem godnej uwagi troski poważnych znawców teologicznej myśli średniowiecza o ocalenie bezsprzecznych osiągnięć intelektualnych, które choć zrodziły się w odległej epoce nie należą wyłącznie do czasu przeszłego. Autor potrafił w syntetycznym ujęciu wskazać na humanistyczny i ewangeliczny zarazem charakter etyki tomistycznej, na transcendentny i immanentny jednocześnie aspekt przeznaczenia egzystencji ludzkiej.

R. Simon, *Spécificité de l'éthique chrétienne* (s. 74—104). Temat podjęty przez Auberta, lecz rozpatrywany tutaj z odmiennego punktu widzenia. Inna metoda badań oraz szerszy zasięg źródeł stanowi o oryginalności ujęcia Simona. Są też one wartościowym uzupełnieniem wniosków poprzedniego referatu. Autor rozwija swą myśl w trzech wzajemnie uwarunkowanych płaszczyznach. W pierwszej zastanawia się nad relacją, jaka zachodzi między stworzeniem a zbawczym dziełem Boga. Czyni to w przekonaniu, iż zyskuje w ten sposób solidną podstawę do uzyskania odpowiedzi na kwestię oryginalności etyki chrześcijańskiej. Następnie, w drugiej części, podejmuje już problem bezpośrednio etyczny stosunku prawa naturalnego do prawa Ewangelii. Wreszcie na trzecim miejscu porusza aktualne zadania etyki chrześcijańskiej. Czytelnik zauważy dojrzałą umiejętność czerpania z najnowszych pozycji bibliograficznych.

J. Jullien, *Nouvelles orientations en théologie morale* (s. 105—120). Autorem tekstu jest duszpasterz, proboszcz jednej z parafii bretońskich. Tym samym jego uwagi i propozycje mają bardziej charakter świadectwa niż naukowych inwestycji. Świadectwo jest tym cenniejsze, że poparte długoletnią praktyką, która nadaje referatowi rangę głosu kompetentnego. Główny postulat Julliena streszcza się w wołaniu o etykę konkretną, która by orzekała o wartości moralnej czynów ludzkich o uprzedniej gruntownej analizie ich natury. Stąd konieczność włączenia do badań moralnych analizy fenomenologicznej faktu ludzkiego w jego pełnym brzmieniu, by na drugim dopiero miejscu móc przystąpić do syntezy wartościującej na płaszczyźnie zarazem filozoficznej i teologicznej. W drugiej części artykułu: *Od etyki do teologii moralnej* czytelnik znajdzie interesujące myśli na temat roli Pisma św. i magisterium Kościoła w teologii moralnej. Te ostatnie choć wyrażone w dużym skrócie są szczególnie wnikliwe i teologicznie cenne.

Ch. Robert, *Allons-nous retoucher la théologie morale dite générale?* (s. 121—144). Tomista, długoletni profesor teologii moralnej ogólnej podejmuje w imię św. Tomasa z Akwinacji krytykę niektórych aspektów tradycyjnego wykładu moralności chrześcijańskiej i szuka jego możliwych uzupełnień. W tym dziele przewodzi mu zdanie Akwinaty: „w nauce moralnej rozprawianie ogólne jest mało użyteczne, gdyż działania ludzkie przebiegają w konkretności (II^a—II^{ae}, prolog). Robert uwydatnia brak w tradycyjnych podręcznikach kategorii,

które by uwzględniały historyczność, a więc i pewną ewolucję działań ludzkich. W tym względzie zachodzi konieczność uwzględnienia obok dotychczas podkreślanej funkcji etyki zwanej konstytutywną, która daje solidne punkty odniesienia w ocenie czynu moralnego, równie zasadniczej funkcji kierowniczej. *Agere sequitur esse* nie oznacza koniecznej zależności działania od natury istoty działającej, lecz powinność. Należałoby silniej podkreślić Pawłową dialektykę śmierci i zmartwychwstania, która ilustruje religijną strukturę człowieczeństwa chrześcijanina. Tak ujęta moralność chrześcijańska daleka będzie od ustępstw na rzecz niedoskonałości i zła, o ile zwróci się uwagę na jej charakter chrystocentryczny, sakramentalny i eschatologiczny.

Ks. Tadeusz Sikorski, Łódź

2. Modlitwa współczesnego człowieka

Wydawać by się mogło, że czasy dzisiejsze desakralizacji i nastawienia na doczesność, nie zachęcają do pisania o modlitwie. Tymczasem można stwierdzić, że stanowi dziś ona przedmiot rozważań licznych autorów. Wielu z nich analizuje ją wprost w relacji do współczesności, usiłując zdać sobie sprawę z jej specyficznie dzisiejszych uwarunkowań. Inaczej mówiąc, zastanawiają się nad modlitwą współczesnego człowieka.

Wychodząc od sprawy najbardziej podstawowej w tym względzie A. M. Besnard OP zadaje sobie pytanie, czy człowiek współczesny może się jeszcze modlić? (*L'homme d'aujourd'hui peut-il encore prier?*, „La Maison-Dieu” 1968, nr 95, 50—65). I odpowiada na nie twierdząco, gdyż w jego przekonaniu człowiek dzisiejszy, uzbrojony w wiarę i ufność w pomoc Chrystusa, jest zdolny pokonać wszystkie błędne poglądy, które go odciągają od modlitwy. Do tych ostatnich zaś zaliczył on zwłaszcza szerzące się dziś teorie, które odrzucają istnienie Boga, przyjmują powszechny determinizm w świecie oraz skazują ludzkość na samotność i brak uznania wyższego celu. Za przeciwstawne zaś tym teoriom uznaje prawdy, mówiące o Bogu jako Kimś żywym, kto nie jest obojętny dla ludzkości, ale objawił się jej, zapewnił ją o swej miłości i przeznaczył do wiecznego szczęścia. I o te właśnie prawdy jako główne podstawy człowiek współczesny może i powinien oprzeć swoją modlitwę.

Omawiane zagadnienie w podobny sposób ujął J. Y. Jolif OP (*La prière aujourd'hui*, „Lumière et Vie” 1965, nr 75, 123—138). Stwierdził, że współczesny człowiek czuje się często osamotniony. Niebo nie śpiewa mu już chwały Bożej. Nie dostrzega śladów Boga w świecie. Oszałamiająco natomiast działa na niego stały postęp nauki i techniki. Nic więc dziwnego, że modlitwa nastęrcza mu bardzo poważne trudności. Zdaniem jednak autora trudności te można pokonać, byle tylko człowiek wewnętrznie się zmobilizował i skoncentrował, jak również współdziałał z Duchem Świętym, który oświeca go i nakłania, by otworzył się przed Bogiem i nawiązał z Nim modlitewną rozmowę.

Na nieco inny punkt wyjścia w modlitwie wskazał G. Hierzenberger (*Wie heute beten*, „Der Seelsorger” 39, 1969, 254—257). Zalecił mianowicie, by zaczynać od otwarcia się na takie wartości jak prawda, dobro, pokój, miłość wzajemna, gdyż te naprowadzają na Boga jako swoje źródło i skłaniają do dziękowania Mu, chwalenia Go i zwracania się do Niego z prośbą.

O tym, że współcześni ludzie rzeczywiście się modlą, świadczą m.in. bardzo wymownie ich szczerze wyznania, zawarte w odpowiedziach na zorganizowaną niedawno w Polsce ankietę w modlitwie. Z wyznań tych bowiem wynika, że ludzie żyją modlitwą na co dzień. Modlą się nie tylko w kościele, ale też wtedy, gdy są w górach lub nad morzem, gdy spieszą do pracy i dokonują zakupów w mieście. Na modlitwie wzmacniają się duchowo i czerpią ochotę do życia. I ta ich modlitwa ciągle się udoskonala, bo staje się coraz bardziej

związana z Mszą św. i natchniona Pismem św. (Por. *Bezimienni mówią o modlitwie*, „Znak” 16, 1964, 162—340).

Jest też znamienne, że nieodłączne od dzisiejszej cywilizacji zautomatyzowanie, szybkość i hałas nie stanowią dla współczesnych niepokonalnej przeszkody w dobrym modleniu się. Wykazał to J. Leclercq w artykule *Prière et vitesse* („La Vie Spirituelle” 120, 1969, nr 557, 191—224). Zauważył on mianowicie, że chociaż współczesny człowiek jest stale w ruchu i ciągle się spieszy, to jednak znajduje się w możności ustawicznego modlenia się. W szczególności zaś ma on taką możliwość podczas podróżowania dzisiejszymi środkami lokomocji, które zapewniają mu spokój i całkowitą swobodę myśli. Wymagają tylko utrzymania intencji zwróconej ku Bogu i wewnętrzного przeżywania słów, które Bóg skierował w swym objawieniu do ludzkości.

Byłoby niewłaściwym mniemać, że wśród współcześnie modlących się ludzi nie ma różnicowania. Każdy bowiem modli się w swój specyficzny sposób. O różnorodnych drogach modlitwy pisze C. Bourgin OP w artykule *Les chemins de la prière* („Lumière et Vie” 1965, nr 75, 3—38). Wykazał on, że za przykładem Chrystusa chrześcijanie modlą się nie tylko na osobności i w ciszy, lecz także w ciągu spełniania swoich codziennych zadań, w czym pomagają im szczególnie tzw. akty strzeliste i rozważanie tekstów Pisma św. Modlą się także jak Chrystus znosząc z miłości ku Bogu różnorakie cierpienia i posłusznie poddając się Jego woli, mimo że jest to nieraz bardzo bolesne. Wreszcie modlą się z myślą o przyszłej chwale. Proszą, by Bóg spełnił wobec nich to, co Chrystus im obiecał i ukazał w swoim przemienieniu.

Modlitwa obejmuje całe życie chrześcijanina. Jest motorem wszelkiej jego działalności, zwłaszcza zaś działalności apostołskiej. Pobudza go też ona do ustawicznego doskonalenia siebie pod względem moralnym. I od tej właśnie strony omówił obszernie modlitwę Ch. A. Bernard SJ w artykule *Prière et vie chrétienne* („Gregorianum” 46, 1965, 241—285).

Również w czasach dzisiejszych najlepszą formułą modlitewną jest *Ojciec nasz* czyli modlitwa, której autorem jest sam Jezus Chrystus. Jak dawniej, tak i dziś głównie ona stanowi modlitwę chrześcijan. Zwrócił na to uwagę J. M. R. Tillard OP w artykule *La prière des chrétiens* („Lumière et Vie” 1965, nr 75, 39—84), przeprowadzając przy tym szczegółową analizę tej modlitwy.

Zwraca się też dziś uwagę na brewiarz czyli oficjalną modlitwę Kościoła, odmawianą zwłaszcza przez duchowieństwo. I tak R. Gontoy OSB w artykule *Problématique de l'Office hier et aujourd'hui* („La Maison-Dieu” 1968, nr 95, 7—15) uwypuklił potrzebę naświetlenia tej modlitwy doktryną Soboru Watykańskiego II, dotyczącą zwłaszcza liturgii, Kościoła oraz kapłaństwa Chrystusa i wiernych.

R. G. Weakland OSB natomiast w artykule *L'homme d'aujourd'hui et l'Office divin* (tamże, 66—74) zreferował postulaty, jakie się nasuwają w związku z odmawianiem brewiarza w chórze. Domaga się więc, by dzisiejszy brewiarz w większym stopniu skoncentrować wokół osoby Chrystusa. Należałoby zmniejszyć w nim ilość psalmów, gdyż współczesnym ludziom trudno jest wczuć się w ich atmosferę i posługiwać się nimi w zwracaniu się do Boga. Dobrac z Pisma św. i Ojców Kościoła lekcje zrozumialsze dla współczesnych i lepiej ukazujące osobę Chrystusa. W większym stopniu związać oficjum z Eucharystią. Usunąć z niego wszelkie przejawy formalizmu i uczynić je prostą, spontaniczną modlitwą serca, modlitwą nie wykluczającą nawet dzielenia się z innymi swoimi przeżyciami wewnętrznymi w żywej homilii. Przemienić brewiarz w modlitwę bardziej horyzontalną czyli taką, dzięki której obecni w chórze nie byłiby sobie obcy, lecz czuli się wspólnotą. Wreszcie trzeba zapewnić modlitwie brewiarzowej chwile ciszy.

Niemal identyczne do powyższych postulatów względem brewiarza odmawianego w chórze wysunął L. Loloir OSB (*Orientations nouvelles de la prière chorale*, „Lumière et Vie” 14, 1965, nr 75, 113—122). I on domaga się

m.in. zmniejszenia ilości psalmów, wprowadzenia chwili ciszy i lepiej dobranych tekstów lekcji, zaznaczając jednak, że o wiele ważniejszą przy tym wszystkim sprawą jest wewnętrzna przemiana modlących się, zapewniająca wymagane przez Ewangelię właściwe życie chrześcijańskie.

Powyższy zestaw publikacji na temat modlitwy współczesnego człowieka jest przypadkowy i niekompletny (m.in. nie uwzględniono w nim żadnego artykułu z 52 numeru „Concilium”, poświęconego w całości modlitwie). Niemniej jednak wydaje się, że ukazuje on typowe zagadnienia, jakie się dziś porusza w związku z tym tematem. Można też powiedzieć, że wspólną cechą uwzględnionych publikacji jest dobrze rozumiany optymizm zarówno co do samej możliwości modlitwy w czasach dzisiejszych jak i odnośnie do praktykowania jej i wiązania z nią całego życia mimo najróżnorodniejszych przeszkód. Czasem jednak optymizm ten wydaje się przesadny. Ma to zwłaszcza miejsce przy stwierdzeniu możliwości łatwego godzenia modlitwy z życiem w ciągłym ruchu.

O. Jan Wichrowicz OP, Kraków