

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 42/1, 85-100

---

1972

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. Teologia moralna na Uniwersytecie Katolickim w Louvain. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Próba nowego podręcznika teologii moralnej. — 2. Dwie protestanckie etyki sytuacyjne. — 3. Cnota pokuty.\*

## I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

(ASS 62, 1971, nr 7—12)

Określenie świętości wyjątkowej, charyzmatycznej, znajdujemy w homilii wygłoszonej przy kanonizacji św. Leona Murialdo (3.V.1970, *Ecco un momento*, s. 386—395). Zagadnienie to zatem nie zostało zdezaktualizowane przez fakt, że Sobór Watykański II tak wiele uwagi poświęcił powszechnemu powołaniu do świętości. Świętość heroiczna jest nadal znakiem szczególnym więzi Chrystusa z Kościołem (s. 387).

Podobnie — ideał życia zakonnego nadal zachowuje swoją aktualność i oryginalność: słyszymy o tym w innej homilii, wygłoszonej przy kanonizacji św. Marii Couderc (10.IV.1970, *La solennità*, s. 395—402), a zwłaszcza w przemówieniu wygłoszonym do wyższych przełożonych zakonów żeńskich (29.X.1970, *C'est pour Nous*, s. 765—770). Świętość zakonna ma również swoje korzenie w konsekracji chrztu, ale dodatkowo opiera się jeszcze na specjalnej formie poświęcenia siebie, to jest takiej, która wyraża bezwarunkową pełnię oddania się Bogu (s. 767).

Znaczną część przemówień papieskich wypełniają pouczenia odnoszące się do problemów współczesnego świata. O wielkiej odpowiedzialności za należyte wykorzystanie środków społecznego przekazu pisze Ojciec św. w orędziu wystosowanym na światowy dzień poświęcony tej sprawie (6.IV.1970, *La journée mondiale*, s. 456—458). Ten sam temat znalazł rozwinięcie w przemówieniu do członków Papieskiej Rady dla Spraw Środków Społecznego Przekazu (5.I.1970, *Grande soddisfazione*, s. 508—511). Chodzi tu o wielkie zagadnienie, zasługujące na ścisłe studium; o zagadnienie, które jest przedmiotem zarówno wiedzy o człowieku, jak wiedzy o świecie poza-ludzkiem. Rzeczywistość ta posiada wymiary ogólnoświatowe, angażuje każdego człowieka i całego człowieka.

Zagadnienie to ma wymiary indywidualne i socjalne oraz ustawicznie wytwarza napięcie relacji „społeczeństwo-osoba”, choć przy pomyślnym i właściwym rozwiązaniu, powinno rozwijać osobowość ludzką w sposób wszechstronny. Zaniedbanie właściwego rozwiązania w tej dziedzinie grozi

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

przekreśleniem wszystkich wartości osobowych i ludzkich życia społecznego (s. 509).

Szerszy wachlarz zagadnień współczesnego świata wypełnia list do U T h a n t a, generalnego sekretarza ONZ, z okazji 25-lecia istnienia tej organizacji (4.X.1970, *Au moment où l'Organisation*, s. 683—687). Przedmiotem troski papieskiej są, w świetle listu, takie zagadnienia jak poszukiwanie płaszczyzn ogólnoludzkiej wspólnoty, potrzeba skutecznego zagwarantowania nienaruszalności praw człowieka (s. 684), uznawanie obowiązków równoległe z prawami, konieczność ocalenia wizji pełnego humanizmu (rozumianego jak w *Populorum Progressio*; s. 685), przewyższenie tragicznej nierównowagi między postępem materialno-technicznym a postępem duchowo-moralnym, potrzeba obrony zagrożonej wolności religijnej (s. 686). Ojciec św. precyzuje również cel samej ONZ: popieranie dobra wspólnego ludzkości, a zwłaszcza tworzenie samej jedności ogólnoludzkiej (s. 687).

Niektóre z powyższych punktów Paweł VI omówił szerzej w przemówieniu wygłoszonym 16.XI.1970 w siedzibie Rady Organizacji Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), również w 25-lecie powstania tej instytucji (*C'est pour Nous une joie*, s. 830—838). Kościół, wypowiadając się w kwestiach ekonomicznych i wyżywienia, podchodzi do tych zagadnień ze swojego stanowiska, znajdującego się na wyższej płaszczyźnie. Kościołowi zależy na realnym, postępie społecznym w kierunku pełnego uczestnictwa wszystkich w dobru wspólnym ludzkiej społeczności, a nie na samym tylko postępie ekonomicznym (s. 831—2). Rysując przed oczami słuchaczy groźbę śmierci biologicznej oraz katastrofy ekologicznej w znaczeniu zaniku strefy życia (s. 832), papież stwierdza, że ludzkość powinna zmienić swoje oblicze moralne w sposób radykalny, jeżeli rzeczywiście chce przetrwać. „Od tysiącleci zadaniem człowieka było opanowywać naturę. Obecnie wybiła godzina opanowywania własnego panowania (tj. ujarzmiania rozpędu własnej dominacji, J. B.) i to przedsięwzięcie wymaga nie mniej odwagi i nieustraszonosci, niż podbój natury... Nadzwyczajne postępy nauki, najbardziej zdumiewające osiągnięcia techniki i olbrzymi wzrost ekonomiczny, obrócą się ostatecznie przeciw samemu człowiekowi, jeśli równocześnie z nimi nie pójdzie autentyczny postęp społeczny i moralny” (s. 833). Wśród dalszych doniosłych postulatów moralnych, jakie Paweł VI wysunął, trzeba zwłaszcza podkreślić: potrzebę braterstwa, solidarności i współdziałania w wypracowywaniu wspólnej przyszłości świata (s. 833—4), stanowcze odrzucenie niegodnych człowieka metod regulacji poczęć (s. 834), potrzebę ogólnej zmiany mentalności, a zwłaszcza potrzebę wychowania ludzi młodych w duchu przewyższenia starych przedziałów, wrogości, fanatyzmu i partykularyzmów (s. 835—6), ograniczenie zbrojeń (s. 836) postawienie całej ekonomii na zasadzie solidarności a nie na zasadzie egoistycznego zysku, wreszcie połączenie zasady społecznej sprawiedliwości z ideą społecznej miłości, tak, jak jej nauczył nas Chrystus (s. 837—8).

Powyższe zadania Ojciec św. traktuje jako konkretne i ściśle obowiązki, a nie jako ewentualne „dobre rady”. Problematykę rozważa nie tylko w aspekcie doczesności czy celów jedynie materialnych: jest to spojrzenie ściśle chrześcijańskie i moralne w pełnym tego słowa znaczeniu. Człowiek nie mieści się w granicach materii i doczesności, nawet jeśli w pewnych wypadkach chodzi o kwestie dotyczące tzw. „życia doczesnego”. Stąd wszystkie zagadnienia życia ludzkiego, zwłaszcza rozważane w skali powszechnej, posiadają pełny sens moralny i ich rozwiązanie nie mieści się w kategoriach „nauk ścisłych”. Rozwiązanie problemów rodzących się z życia ludzkiego zależy głównie od osiągnięcia pełnej syntezy antropologicznej, a więc od uzyskania adekwatnej prawdy o człowieku. Zasada dopiero co wyrażona zawiera się jako założenie we wszystkich wypowiedziach Pawła VI, dotyczących problemów moralnych współczesnej ludzkości, a także niejednokrotnie bywała już podnoszona mniej lub więcej *explicité* w różnych

enuncjacjach papieża. Mimo to papież poświęcił tej sprawie niemal w całości jeszcze jedno przemówienie.

Okazją dla tego *exposé* był Kongres Tomistyczny zorganizowany przez Papieską Akademię św. Tomasza. Zwracając się do uczestników kongresu (12.IX.1970, *L'homme existe-t-il?*, s. 602—609), papież przytoczył wiele mówiące zdanie współczesnego filozofa — M. Zundala, który powiedział: „Jeżeli człowieka da się całkowicie sprowadzić do elementów świata, wtedy samo pojęcie „człowieka” staje się niepotrzebne, a jego przeznaczenie nie stanowi żadnego problemu” (z książki *L'homme existe-t-il*, Paris 1967, 155—6). Ta „hermeneutyczna śmierć człowieka” jest prostą konsekwencją hipotezy „śmierci Boga” (s. 602). Zagubienie istoty człowieka przez współczesną filozofię jest tragedią zarówno filozofii jak człowieka. Myśliciele mogą ocalić rzeczywistość człowieka jedynie w ramach prawdziwej filozoficznej syntezy. Myśliciel chrześcijański powinien zdobyć się na myślenie „wcielone”, zakorzenione w bezpośredniej, autentycznej obserwacji, — myślenie, które równocześnie dąży do całościowej, wyższej syntezy wszystkich badań antropologicznych i nauk humanistycznych. Tego rodzaju synteza powiedzie się jedynie pod warunkiem uwzględnienia następujących założeń: a) nauki szczegółowe zatrzymują się w wysuwaniu konkluzji w ścisłych granicach własnej strefy poznawczej; b) ostateczne wyjaśnienie prawdy człowieka mieści się dopiero w Słowie Bożym, które stało się Ciałem (s. 604).

Współczesna synteza filozoficzna musi na nowo odkryć prawdy istotne. W dzisiejszym stanie filozofii człowieka dwie skrajne postawy pozostają w sprzeczności z duchem syntezy: jedna w nieskończoność rozwija samą tylko subtelność analiz, a druga pod naciskiem kwestii stawianych przez życie, przechodzi od razu do konkretnych rozwiązań, pomijając głębszą, całościową refleksję. Pierwsi pomijają uogólniającą refleksję nad bogactwem informacji i nad żywotnymi kwestiami stawianymi przez życie; drudzy są zbyt zanurzeni w nurcie życia, by móc na dramatyczne pytania rodzaje się z tegoż życia, dawać przemyślane odpowiedzi, czerpane z źródeł Objawienia biblijnego i z Tradycji Kościoła (s. 605). „W dochodzeniu do pożądanej syntezy profesorowie i badacze chrześcijańscy nie powinni tracić z oczu biblijnego naświetlenia, które od Księgi Rodzaju do Księgi Apokalipsy jasno przedstawia teandryczne wymiary człowieka, stworzonego na obraz Boga, który, aby go zbawić, sam stał się człowiekiem. Antropologia jest w sposób nierozdzielny (również) teologią i chrystologią...” (s. 605—6). Człowiek nie jest swoim ojcem. Jakkolwiek w pewnym sensie „człowiek tworząc, tworzy samego siebie”, to jednak nie należy tego rozumieć w sensie ścisłym. Człowiek jest związany z materią, a przez to zbliżony do nicości; znajduje się wewnątrz hierarchii bytów; nie jest sprawcą własnego istnienia, nie jest źródłem prawdy, ani dobra, ani piękna. „Wszystkie te wartości zwracają człowieka ku Wyższej Zasadzie, ku Pierwszej Zasadzie wszystkiego, co stworzone, do Stworzyciela, a zarazem — Prawodawcy i Sędziego, który objawia się nam jako miłujący Ojciec” (s. 607).

Dalsze fragmenty swego wykładu poświęca papież naturze człowieka jako istoty złożonej, oraz zagadnieniu związków jakie łączą człowieka z historią przeszłą, teraźniejszą i przyszłą. Przy tym ostatnim zagadnieniu papież odrzuca hipotezę, jakoby człowiek był produktem historii, czynników geograficznych, procesów ekonomiczno-politycznych, środowiska kulturowego etc., podkreślając charakter transcendentny natury ludzkiej (s. 608).

Nie sposób pominąć też przemówienia do członków instytutów święckich (26.IX.1970, *Siate i benvenuti*, s. 619—624). Ojciec św. omawia tu ważne dla teologii moralnej zagadnienie poznania powołania poprzez sumienie. Nie jest to jedynie zagadnienie specjalne, interesujące ciasny krąg osób: istota powołania i odpowiedzi dociera w równej mierze do wnętrza sumienia każdego człowieka. Każdy jest obowiązany do pierwszego, podstawowego *fiat*, które rozwija się konsekwentnie i logicznie w kierunku pełnego moral-

nego urzeczywistnienia konsekracji otrzymanej w chrzcie św. Różnice zaznaczające się w realizowaniu powołania mają charakter wtórny i nie zmieniają faktu, że samo sumienie człowieka jest pierwszym i właściwym ołtarzem ofiarnej miłości dla Boga (s. 621—2).

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

## II. SPRAWOZDANIA

### Teologia moralna na Uniwersytecie Katolickim w Louvain

Uniwersytet Katolicki w Louvain należy do ośrodków naukowych wywierających doniosły wpływ na rozwój współczesnej teologii katolickiej. Wydział Teologiczny tej uczelni wniósł między innymi dobrze znany wkład w rozwój katolickiej eklezjologii i wpłynął w decydujący sposób na pogłębienie koncepcji moralności chrześcijańskiej w okresie pracy Soboru Watykańskiego II. Obecnie kontynuuje swój wpływ poprzez formację studentów i ożywioną działalność pracowników naukowych.

Problematyka moralna jest na Uniwersytecie Lovańskim przedmiotem wykładów i prac badawczych prowadzonych przede wszystkim na Wydziale Teologicznym. Zagadnienia etyczne są jednak uwzględniane w szerokim zakresie także na innych wydziałach, głównie w ramach etyki filozoficznej i socjologii moralności.

Przedstawienie możliwości studiów w zakresie zagadnień moralnych i scharakteryzowanie pracy badawczej na Uniwersytecie Lovańskim wymaga kilku uwag wstępnych, dotyczących organizacji Wydziału Teologicznego i jego związków z resztą uniwersytetu. Wydział ten jest jedną z dwunastu głównych jednostek składowych uczelni. Posiada własną organizację i właściwą sobie strukturę, odpowiadającą ogólnym wymaganiom kościelnym i państwowym, dotyczącym kształcenia uniwersyteckiego. Z wielu względów jednak korzysta z zakładów naukowych związanych z innymi wydziałami lub ośrodkami badawczymi.

Wydział Teologiczny został utworzony w 1432 r. w ramach młodego Uniwersytetu Lovańskiego. Orientację katolicką utrzymał także w trudnym okresie Reformacji. Zachował jednak jednocześnie postawę otwartą wobec osiągnięć humanistyki nowożytnej. Po wydarzeniach związanych z Rewolucją Francuską wydział rozpoczął działalność na Uniwersytecie Katolickim, utworzonym w 1834 r. przez biskupów belgijskich. Według zamierzenia organizatorów uniwersytetu wydział miał podjąć pracę o poziomie i charakterze w pełni uniwersyteckim, nacechowaną jednocześnie lojalnością wobec słusznie postulowanych wtedy swobód. Charakterystycznym rysem w pracy rozwijającego się wydziału było pod koniec XIX w. położenie szczególnego nacisku na prowadzenie badań zgodnie ze ścisłymi wymaganiami metody historycznej.

Uznanie w słusznych granicach autonomii badań naukowych i wartości różnych dziedzin wiedzy ludzkiej, połączone z gruntowną wiedzą historyczną, pozwoliło Wydziałowi Teologicznemu na odegranie wybitnej roli w procesie odnowy teologii katolickiej i na zapoczątkowanie nowych kierunków badań teologicznych. Umożliwiło to również tak czynny udział wielu teologów tego wydziału w pracach nad przygotowaniem obrad i redakcją dokumentów Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w odpowiedzialnej roli rzeczoznawców soborowych (*periti*). W obecnym okresie w pracy wydziału widoczne jest konsekwentne wprowadzanie podstawowych zaleceń soboru, dotyczących nowej organizacji zajęć dydaktycznych i badań naukowych. Widoczne jest również szerokie otwarcie na nowe zagadnienia teologiczne związane z postępami wiedzy o człowieku i społeczeństwie. W podejściu do problemów teologicznych

uwzględnia się przy tym starannie wyniki badań nad początkami chrześcijaństwa i nad rozwojem prądów umysłowych wpływających na ukształtowanie konkretnych koncepcji teologicznych.

W projektach dalszego udoskonalenia organizacji studiów i prac badawczych wysuwane są na wydziale dwa postulaty podstawowe. Po pierwsze teologia musi być pojmowana i uprawiana jako naukowe badanie i przedstawienie Objawienia, którego istotną treść stanowi tajemnica zbawienia. Po drugie przekaz Objawienia musi być dokonywany przy uwzględnieniu wszystkich elementów dzisiejszej sytuacji człowieka i ze znajomością mentalności współczesnej. Konkretnie zaś posunięcia, zmierzające do ustalenia prawidłowych relacji pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami, a zarazem do ich integracji w całości teologii, oparte są na kilku podstawowych stwierdzeniach.

Objawienie jest przede wszystkim faktem dokonany w historii — w szczególny sposób w Osobie Jezusa Chrystusa. Pismo św. przechowuje świadectwa o wydarzeniach zbawczych oraz istotną treść tych wydarzeń. Treść ta jest dostępną w oparciu o Tradycję, przeżywaną i wyrażaną w ciągu stuleci. Dlatego konieczne jest stosowanie metod badawczych, pozwalających rozumieć coraz lepiej zbawcze wydarzenia (badania filologiczne, analiza literacka, krytyka historyczna itd.). Konieczna jest zatem koordynacja pracy sekcji biblijnej i historycznej z pracą w zakładach orientalistyki, historii średniowiecznej, historii ogólnej itd.

Celem natomiast zwiększenia skuteczności przekazywania treści Objawienia postulowane jest większe otwarcie teologii w jej klasycznych działach (dogmatyka, teologia moralna i pastoralna) na wartości, które mogą być wniesione przez współczesne systemy filozoficzne i zdobycze poszczególnych działów wiedzy o człowieku. Podkreślana jest w związku z tym potrzeba dalszego zacieśnienia współpracy zakładów teologicznych z instytutem filozofii, instytutem wiedzy o rodzinie, instytutem badań nad krajami będącymi w rozwoju, z ośrodkiem badań w zakresie socjologii religijnej itd. Istniejące zaś w skali całego Kościoła potrzeby pastoralne skłaniają do postulowania w jeszcze szerszym zakresie takiego przygotowania słuchaczy, które pozwoli im kontynuować akcję ekumenicznego zbliżenia i pracę misyjną.

Wysuwane postulaty wymagają dalszej specjalizacji studiów i prac badawczych. Z drugiej jednak strony konieczność wzajemnego porozumienia pomiędzy przedstawicielami poszczególnych dziedzin wymaga takiej formacji studentów, która umożliwi zrozumienie języka i techniki badań nie tylko w ich własnej specjalności, lecz także w innych dziedzinach.

Sygnalizowane tutaj dążenia i postulaty znajdują już częściowo urzeczywistnienie w aktualnej organizacji Wydziału Teologicznego i w obowiązującym obecnie programie studiów (r. akad. 1970—71). Studia na wydziale mogą przy tym obejmować pełny program, przewidziany dla ubiegającego się o zwykłe stopnie akademickie (bakalaureat, licencjat i doktorat), lub program mniejszości i wyspecjalizowany, dostosowany do celu, jaki studiujący zamierza osiągnąć.

Studia według zwykłego programu obejmują trzy cykle. Cykl pierwszy obejmuje trzyletnie studia kończące się uzyskaniem bakalaureatu. Cykl drugi obejmuje okres dwuletni, przeznaczony na wykłady, ćwiczenia seminaryjne i przygotowanie pracy pisemnej (do licencjatu). Studia są odbywane według programu jednej z ośmiu sekcji (Pismo św., dogmatyka, teologia moralna, historia Kościoła, ekumenizm, teologia pastoralna, misjologia). Celem uniknięcia zbyt jednostronnej specjalizacji studentów, wymagane jest w ciągu pierwszego roku tego cyklu zapoznanie się z metodą badań poza własnym kierunkiem studiów przez właściwy dobór przedmiotów dodatkowych i ewentualny udział w zajęciach seminaryjnych innych specjalności. Pod koniec cyklu drugiego obowiązuje wygłoszenie publicznego wykładu na temat wyznaczony przez kierownictwo wydziału, wybrany z innej dziedziny niż ta, którą student obrał jako specjalność.

Cykl trzeci obemuje okres dwuletni, przeznaczony na przygotowanie rozprawy doktorskiej i wysłuchanie pewnej ilości wykładów z dziedziny związanej z tematem rozprawy.

Studia według programu specjalnego mogą być zakończone pięciu różnymi dyplomami. Po dwuletnim kursie specjalnym, wprowadzającym w podstawowe zagadnienia teologii i w problematykę współczesnego odbioru przekazu religijnego, udzielany jest licencjat w zakresie katechetyki. Licencjat w zakresie misjologii może być uzyskany również po dwuletnim kursie, mającym tak jak poprzedni, orientację bardziej praktyczną, aniżeli odpowiednie sekcje w ramach pełnego studium teologii. Charakterystyczną cechą obydwu kursów specjalnych jest szerokie wykorzystanie możliwości studiów nad zagadnieniami Trzeciego Świata, nad psychologią zbiorowości ludzkich itd. Możliwość tę dają odpowiednie instytuty i ośrodki badań czynne w różnych działach uniwersytetu.

Licencjat w zakresie wiedzy moralnej i religijnej (*Licence en sciences morales et religieuses*) może być uzyskany przez absolwentów studiów seminaryjnych po jednorocznym kursie, dającym możność pogłębienia i zaktualizowania nabytych poprzednio wiadomości. Możliwość wyboru przedmiotów, pozostawiona w znacznym stopniu samym studiującym, oraz praktyczne ćwiczenia (seminarium naukowe) pozwalają w ciągu krótkiego czasu zapoznać się z wykładami i pracą naukową najwybitniejszych specjalistów.

Dyplom studiów uzupełniających z teologii (*Récyclage en théologie*) jest udzielany po jednorocznym studium, przeznaczonym przede wszystkim dla dawnych studentów seminariów, zaawansowanych już w pracy pastoralnej. Celem tego studium jest uzupełnienie i aktualizacja wiedzy teologicznej.

Dyplom ukończenia studiów teologicznych mogą wreszcie otrzymać świeccy studenci, zapisani na inny wydział uniwersytetu, pragnący równolegle ze studiami zasadniczymi pogłębiać wiedzę w zakresie teologii. Program tych studiów obejmuje dwuletni kurs wykładów i pracę dyplomową.

Wymienione tutaj formy studiów skróconych i wyspecjalizowanych obejmują również problematykę moralną i w pewien sposób mogą stanowić drogę do pogłębienia wiedzy w zakresie teologii moralnej, zwłaszcza, gdy zestaw wykładów będzie ułożony przez studiującego specjalnie pod kątem problemów etycznych. Pełne studia w zakresie teologii moralnej odbywają się według programu aktualnie obowiązującego na sekcji moralnej. Program ten przewiduje do licencjatu w grupie pierwszej (*première épreuve*): metodologię teologii, wykłady specjalne (*cours approfondis*) z egzegezy, dogmatyki i historii Kościoła, wykłady z zakresu wiedzy o człowieku, związane z problematyką moralną i prowadzone na innych wydziałach, seminarium naukowe oraz wykłady dowolne. W drugiej grupie (*deuxième épreuve*) program obejmuje oprócz zajęć wymienionych także teologię moralną.

Ilustracją zakresu wykładów i ich tematyki może być zestawienie zajęć przewidzianych w bieżącym roku akademickim w programie Wydziału Teologicznego i poza nim. Przygotowanie metodologiczne ogólne i specjalne do teologii moralnej stanowiły wykłady prowadzone w ramach cyklu pierwszego i drugiego: encyklopedia teologii (A. Gesché), nowe problemy teologiczne (R. Guelluy), wprowadzenie do teologii moralnej (J. Étienne), metodologia etyki (Ph. Delhaye) oraz historia teologii moralnej (Ph. Delhaye) i historia teologii w średniowieczu (Ph. Delhaye).

Wykłady z teologii moralnej obejmowały tematy: podstawy teologii moralnej (Ph. Delhaye), teologia moralna ogólna I — zasady moralności (L. Janssens), teologia moralna ogólna II — cnoty teologiczne (Ph. Delhaye), teologia moralna szczegółowa — małżeństwo (V. Heylen), zagadnienia szczegółowe filozofii moralności (J. Étienne).

Ponadto w różnych zakładach, w ramach Wydziału Teologicznego jak też poza nim, prowadzone były wykłady związane z problematyką moralną: zagadnienia filozoficzne antropologii kulturalnej (E. Roosens), zagadnienia

specjalne etyki rodzinnej i seksualnej (Ph. Delhaye), fenomenologia relacji międzyludzkich w zakresie miłości i małżeństwa (A. De Waelhens — misjologia), filozofia społeczna (J. Ladrière), etyka filozoficzna (J. Dabin) oraz prawo naturalne (J. Dabin — Wydział Prawa), zagadnienia specjalne moralności chrześcijańskiej (E. Boné — Wydział Prawa), prawo naturalne (Ph. Delhaye — Zakład Kryminologii), etyka ogólna (G. Florival — Wyższy Inst. Filoz.), antropologia filozoficzna (A. Dondeyne), etyka szczegółowa (Ph. Delhaye — Wyższy Inst. Filoz.), etyka — zagadnienia specjalne: J. J. Rousseau (J. Étienne — Wyższy Inst. Filoz.).

Dopełnienie wykładów z zakresu moralności chrześcijańskiej stanowiły wykłady i ćwiczenia z teologii życia wewnętrznego (R. Guelluy — G. Thils) oraz wykłady z sakramentologii: teologia i dyscyplina sakramentów (A. Houssiau). W następnym roku akademickim przewidywane są w zakresie zagadnień moralnych również wykłady prof. R. Coste (etyka życia społecznego i ekonomicznego) oraz J. Comblin (etyka życia państwowego i międzynarodowego).

Praktyczne wprowadzenie studentów w pracę badawczą prowadzone jest w ramach seminarium moralnego, kierowanego przez prof. Ph. Delhaye. Zadaniem seminarium jest jednocześnie prowadzenie twórczej pracy naukowej. W pracy dydaktycznej bierze się pod uwagę konieczność przygotowania studentów biorących udział w seminarium do samodzielnej pracy na stanowisku wykładowców seminarijnych, a często także uniwersyteckich. Jednocześnie seminarium moralne spełnia funkcję ośrodka dokształcającego studentów odbywających studia uzupełniające (*récyclage*).

Tematyka, którą aktualnie zajmuje się zespół seminarium moralnego, obejmuje kilka grup zagadnień. Są to: 1° — zagadnienia historyczne związane z objawionymi źródłami moralności chrześcijańskiej (etyka biblijna, idee moralne w patrystyce, klasyczne systemy etyczne), 2° — zagadnienia pograniczne etyki i nauk o człowieku (psychologia, antropologia filozoficzna) oraz specjalne problemy etyki małżeńskiej, 3° — zagadnienia Trzeciego Świata, problemy rozwoju gospodarczego i kulturalnego.

Tematyka ta znajduje również w znacznym stopniu odbicie w przygotowywanych na seminarium pracach dyplomowych. Aktualnie opracowywane są rozprawy doktorskie: *Sumienie w Komentarzu św. Tomasza do Listu do Rzymian* (P. Leroy), *Miłość Boga i życie moralne w XVII w.* (J. Abel), *Cnoty teologiczne u św. Bonawentury* (H. Ennis), *Wiara i sakramenta u Aleksandra z Hales* (G. Scarfia), *Grzech śmiertelny i grzech powszedni — problem odróżnienia* (P. Solis), *Moralność augustyńska w „Sermones in Monte”* (C. Moran).

Seminarium moralne na Wydziale Teologicznym w Louvain stwarza dogodne warunki dla studiów specjalistycznych dzięki własnej bibliotece zakładowej i archiwum rękopisów średniowiecznych fotokopiuowanych.

Elementem działalności seminarium moralnego jest również współudział w wydawaniu pozycji należących do sekcji moralnej w serii *Recherches et Synthèses* (kierownictwo sekcji — prof. Ph. Delhaye i L. Vereecke CSSR, wyd. J. Duculot, Gembloux) oraz w serii *Mise en question i Réponses chrétiennes* (kierownictwo sekcji — prof. Ph. Delhaye i G. Thils, wyd. J. Duculot). Seminarium bierze również udział w wydawaniu organu wspólnego dla Wydziału Teologicznego, którym jest zapoczątkowana w 1970 r. „Revue Théologique de Louvain”. Prace moralistów lowańskich są ponadto często publikowane w kwartalniku „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, redagowanym przez profesorów Wydziału Teologicznego, znanym ze swej współczesnej orientacji i wysokiego poziomu naukowego.

W zakresie teologii moralnej ośrodek lowański przedstawia w sumie środowisko dynamiczne i świadome zadań, jakie ma w chwili obecnej do wypełnienia. Dobre wyposażenie w zakresie źródeł i literatury oraz duże możliwości wydawnicze sprawiają, że wyniki pracy tego środowiska są widoczne i sta-



wiają przed szeroką opinią nowe rozwiązania najważniejszych problemów w zakresie podstaw moralności chrześcijańskiej.

Do najważniejszych, aktualnie dyskutowanych problemów, należy zaliczyć zagadnienie prawa naturalnego, jako elementu moralności chrześcijańskiej. Wydaje się, że dane, którymi dysponuje środowisko łowańskie, pozwolą na wypracowanie koncepcji prawa naturalnego, która będzie zgodna zarówno z faktem różnorodności form życia i działania człowieka, jak też z faktem istnienia stałych elementów „człowieczeństwa”, jakie może ukazać współczesna empiryczna i metafizyczna antropologia. Silne uwrażliwienie na elementy historyczne i społeczne w kulturze ludzkiej — tak charakterystyczne dla środowiska łowańskiego — powinno znaleźć odpowiednie dopełnienie w pogłębionym studium metafizyki moralności, stanowiącej integralną część autentycznej filozofii człowieka, w której rozwój uczelnia łowańska wniosła również doniosły wkład.

Ks. Bogusław Inlender, Warszawa

### III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

#### 1. Próba nowego podręcznika teologii moralnej

Od czasu dzieła Häringa *Das Gesetz Christi*, czyli niemal od dwudziestu lat, nie ukazała się ani jedna próba nowej koncepcji podręcznika teologii moralnej, o czym świadczy bibliografia teologicznomoralna publikowana przez „Ephemerides Theologicae Lovanienses”. W rubryce *Manualia* dostrzega się jedynie bibliograficzne noty kolejnych wydań podręczników Jonego, Aertnysa-Damena, Noldina, Prümmera czy Häringa. Ostatnio ukazało się sporo dobrych artykułów zawierających ciekawe postulaty dotyczące odnowy teologicznomoralnej.

Toteż z zainteresowaniem bierze się do ręki nową pozycję teologicznomoralną belgijskiego benedyktyna Olivier de Roy'a zatytułowaną *La réciprocité*, a wydaną w ostatnim kwartale 1970 przez francuskie Epi (s. 302). Jak wskazuje podtytuł (*Essai de morale fondamentale*) jest to próba podręcznikowego ujęcia teologii ogólnej. Autor mimo młodego wieku jest dobrze przygotowany teologicznie i filozoficznie do podjęcia takiej próby.

Mimo oświadczenia autora, że książka ta powstała z wykładów i nie zawiera nic oryginalnego (s. 5), trzeba się raczej przychylić do zdania długoletniego profesora teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Instytutu Katolickiego w Paryżu E. Tessona, który nazywa tę publikację oryginalnym przyczynkiem do odnowy teologii moralnej fundamentalnej („Études” 334, 1971, 315). Układ podręcznika, tytuły poszczególnych części i rozdziałów w niczym prawie nie przypominają dotychczasowych ujęć; o oryginalności koncepcji świadczy także metoda, sposób stawiania problemów i ich rozwiązywania.

Racje proponowanego przez autora ujęcia problematyki teologii moralnej znajduje czytelnik we wstępie książki (poprzedza go krótka przedmowa), w punkcie ostatnim zatytułowanym *Nauczanie i praktyka* (w dwóch poprzednich autor zajmuje się wzajemnym stosunkiem religii i moralności oraz dogmatyki i teologii moralnej). Nauczanie teologii moralnej — pisze de Roy — nie może być traktowane jako zwyczajny wykład obowiązków logicznie wydedukowanych z ogólnych zasad (s. 9) i narzuconych sumieniu słuchaczy. Powinno być raczej daniem świadectwa Dobrej Nowinie o zbawieniu całą osobowością wykładającego i jego osobistego zaangażowania tak, żeby nawet przy niedostatkach wykładu, świadectwo jego było przekonujące. Dotychczas moralności przyniatali swych słuchaczy brzemionami na-

kładanych obowiązków. Nauczanie etyki chrześcijańskiej natomiast winno opierać się na ewangelicznej zasadzie brania na siebie brzemienia drugich i zjednywania słuchaczy przede wszystkim własnym zaangażowaniem. Ma to być teologia kerygmatyczna, tzn. dawania świadectwa miłości aktywnej, która angażuje samego nauczającego (s. 9—10).

Logiczną konsekwencją takiego postawienia problemu jest część pierwsza podręcznika zatytułowana: *Approches* składająca z się z dwóch rozdziałów. W pierwszym (*Les étapes de la recherche morale de l'homme*) autor omawia przechodzenie w historii ludzkości od etyki prawa do etyki ideału, cnoty i dobra. Ten „model etyki” nie posiada jednak, jego zdaniem, charakteru uniwersalnego, tzn. dla każdej epoki i dla każdej cywilizacji (s. 21). Toteż podstawowej zasady życia moralnego trzeba szukać w zasadzie wzajemności (*réciprocité*). Stanowi ona podstawowe i pewne principium moralności, a zawarta jest w złotej regule, która wydaje się tak stara jak ludzkość, którą powtórzył i usankcjonował Chrystus w słowach: „Wszystko tedy, cokolwiek chcecie, aby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie: to jest bowiem Zakon i Prorocy” (Mt 7, 12). Refleksje autora nad tym problemem stanowi rozdział drugi (*La règle d'or ou le fondament interpersonnel de toute moralité*).

Zasadnicze wywody zawierają druga (*Rencontre*) i trzecia (*Relance*) część dzieła. W ośmiu rozdziałach de R.o.y porusza problemy wzajemnego stosunku teologii moralnej i chrześcijaństwa (*La contestation évangélique de la morale*), teologii moralnej w aspekcie historii zbawienia (*La morale de l'Alliance i Statut chrétien de la morale*), zagadnienie grzechu i poczucia winy (*Sens du péché, et sentiment de culpabilité*), sakramentu pokuty (*La confession du péché, aveu de soi et rencontre du pardon*), sumienia i prawa (*La conscience et la loi*), problem wartości czynu ludzkiego (*Les degrés d'engagement moral*) i wreszcie kwestię wzajemnego stosunku intencji i działania oraz ich wartości (*L'intention et l'action*).

Część czwarta (*Styles*) i piąta (*Epreuve*) obejmują problemy szczegółowe, m. in. zagadnienie przemocy (*violence*), kwestie dotyczące etyki seksualnej, na które, jak słusznie zauważa prof. E. Tesson, nie bardzo jest miejsce w podręczniku teologii moralnej ogólnej, przynajmniej w takich rozmiarach, w jakich traktuje je autor. To samo zastrzeżenie odnosi się do problemu sakramentu pokuty omawianego w części trzeciej.

Książkę zamykają dwa dodatki: list (chyba penitenta autora) o fałszywym poczuciu winy zrodzonym na skutek błędnego kształtowania sumienia przez spowiedniką i katechetę oraz bibliografię do rozdziałów o poczuciu winy i odnowie sakramentu pokuty. Szkoda, że autor w zestawieniu bibliografii ograniczył się tylko do tych rozdziałów.

Autor wykazuje niewątpliwie dobrą znajomość najnowszej literatury. Cytuje ją obficie, najczęściej w tekście w postaci długich fragmentów. Ażeby obronić się przed ewentualnym zarzutem z tego tytułu de R.o.y w przedmowie daje dość przekonywające wyjaśnienie swego stanowiska. Moralista — pisze on — musi pozwolić przemówić świadkom sumienia i umysłu ludzkości i świadectwa ich włączyć we własne koncepcje teologiczne, aby były dla wszystkich wyrażnymi znakami (s. 5).

Niektóre paragrafy, jak *La morale dans une histoire du salut* (s. 66—74) czy *L'Esprit, principe intérieur de la vie* (s. 99—103) i rozdziały, jak *La conscience et la loi* (s. 157—179) czy *Les degrés d'engagement moral* (s. 181—189), a może najbardziej *L'intention et l'action* (s. 191—207) są niewątpliwie ciekawą i stanowią oryginalną próbę ujęcia tych problemów. Niemniej powstaje pytanie, dla kogo przeznaczony jest podręcznik? Jeśli dla studentów teologii, to posiada poważne luki m. in. ze względu na brak podstawowych definicji oraz jasnych pojęć. Toteż słusznie zauważył E. Tesson „Jak można mówić o teologii moralnej chrześcijańskiej, jeśli się nie zdefiniowało: co to jest teologia moralna?” (*art. cyt.*, 315). Znając delikatność krytyków krajów frankofońskich zarzut taki należy uważać za poważny i odnieść

go nawet do całego dzieła, co nie przesądza o jego obiektywnej wartości i oryginalności.

Książka ta z pewnością może oddać poważne usługi wykładowcom teologii moralnej oraz duszpasterzom, którzy pragną odnowić znajomość moralnej przez tzw. *récyclage*. Profesorom daje ona idee nowego podejścia do wykładanych zagadnień, księżom zaś pracującym w duszpasterstwie poczucie potrzeby większej elastyczności.

Ks. Jan Kowalski, Fryburg Szwajcarski

## 2. Dwie protestanckie etyki sytuacyjne

Wśród wielu interesujących prac Dietricha Bonhoeffera najwięcej może zafascynować wielką i niedokończoną książką poświęconą zagadnieniom etycznym. Bonhoeffer pracował nad nią kilka lat, nawet w więzieniu w Tegel niedługo przed swoją śmiercią, poniesioną z rąk hitlerowców. Uważał ją za *opus magnum* swojego życia. Trud zebrania i wydania pozostawionych przez autora materiałów, mniej czy więcej gotowych do publikacji, podjął Eberhard Bethge. Tak więc powstała *Etyka: Ethik*, München 1949, 1967, Chr. Kaiser Verlag; wydanie francuskie *Éthique*, przekład L. Jeanneret, Genève 1965, s. XV-320). Jej początki sięgają roku 1939, w którym autor, na zaproszenie Croall Lectureship Trust wygłosił w Edynburgu szereg wykładów na temat etyki chrześcijańskiej. Ich treść stanowiła kanwę dalszych przemyśleń. Koncepcja pracy ulegała wielokrotnym zmianom. W obecnym układzie, do którego z racji niewykończenia książki weszły także notatki więzienne, odcyfrowane i uporządkowane przez A. Linder, dzieło składa się z siedmiu części i z *Dodatku*, mieszczącego pięć jakby odrębnych rozdziałów. W głównej części *Etyki* omawiane są następujące zagadnienia: 1. Miłość Boga i schyłek świata; 2. Kościół i świat; 3. Kształtująca funkcja etyki; 4. Rzeczywistość ostateczna i przed-ostateczna; 5. Chrystus, rzeczywistość i dobro; 6. Historia i dobro; 7. Rzeczywistość „etyczna” i „chrześcijańska”. W *Dodatku* poruszono kilka kwestii: 1. Nauka o *primus usus legis* według wyznań wiary luteranckiej oraz jej krytyka; 2. Etyka „osób” i „rzeczy”; 3. Państwo i Kościół; 4. O możliwości jaką ma Kościół przy kierowaniu do świata słowa Bożego; 5. Co oznacza: mówić prawdę?

Książka zawiera bogactwo myśli, ale w wykładzie ujawnia charakter eseistyczny i nuży nawrotami do ulubionych przez autora wątków. Od początku Bonhoeffer, *expressis verbis* wyrzeka się chęci precyzowania pojęć dobra i zła, co jest zadaniem etyki. Samą taką próbę ze strony człowieka uważa za wyraz jego buntu przeciw Bogu, a postawę etyczną traktuje wprost jako substrat faryzeizmu, niezgodnego z duchem Ewangelii. Wynika stąd nie tylko obojętność wobec systemów etycznych, ale wprost dysocjacja etyki w religijności. Autor staje na pozycji danych Objawienia, a właściwie tylko Nowego Testamentu i to rozumianego w sposób luterancki, aby w tym świetle osądzać wszystkie rzeczy ludzie. Do natury dochodzi się przez łaskę. Celem etyki chrześcijańskiej nie jest dla niego kształtowanie postępowania człowieka w duchu Ewangelii, ale realizacja wśród stworzeń, traktowanych jako „ciało Chrystusa”, objawionej rzeczywistości Boga. Chrześcijaństwo nie jest propozycją etyczną. Nie jest ono nawet systemem religijnym. Chrystus znajduje się u źródła wszelkiej kultury ludzkiej; *implicite* jest on w każdej sprawie słusznej i dobrej, nawet niechrześcijańskiej. Ważne jest tylko to, jak On *hic et nunc* przybiera postać wśród nas, aby zbawić wszystkie rzeczy „przed-ostateczne”, będące dlań czymś wrogim, stanowiące formę grzechu i oddzielenia od Boga, a przecież mające być przemienione w usprawiedliwienie. To staje się podstawą do przejścia od „moralności abstrakcyjnej” do „etyki konkretnej”. Sam Chrystus nie pozostawił nam ustalonych zasad życiowych.

W czasie swej egzystencji ziemskiej pomijał On sytuacje konfliktowe człowieka, a traktował wszystko w perspektywie religijno-zbawczej. Trzeba więc unikać spełniania prawa, które prowadzi do postawy faryzejskiej. Wszystko należy złożyć w Chrystusie przez miłość, która jest łaską. Decyzje indywidualne nie zależą od sumienia człowieka. W odpowiedzialnym życiu chrześcijańskim nie działa się według stałych zasad, ale zależnie od danej sytuacji. Tę sytuację trzeba każdorazowo odczytywać własnym wysiłkiem, aby odnaleźć w niej wyraz woli Bożej. Jest to poznanie dzięki łasce, której należy szukać przez modlitwę. Po takim etapie poszukiwania, w którym nie można liczyć na specjalne natchnienia, pozostaje nam wolność autentycznej decyzji. Będzie ona wyrażeniem tego czego Bóg chce od człowieka. Właściwą normą działania jest ukształtowanie nas przez osobę Chrystusa.

Zapoznanie się z etycznymi poglądami Bonhoeffera ułatwia nam wydany niedawno *Wybór pism*. Wybór, opracowanie i noty wstępne A. Morawsk a, Biblioteka „Więzi” t. 27, Warszawa 1970, s. 277. Przegląd całej jego działalności pisarskiej, zaprezentowany tu w charakterystycznych wyciągach, pozwoli nam ująć duchową ewolucję autora i lepiej uchwycić sens jego wypowiedzi. W każdym razie spotykamy tu przykład bezkompromisowej wiary chrześcijańska Europy zachodniej w połowie XX wieku, wraz ze wszystkimi jej uwarunkowaniami. Jest to Natanael, człowiek bez zdrady, ale jakoś zamknięty w kręgu odziedziczonej myśli. W różnych domenach życia pojawia się tu ta sama forma myślenia religijnego, nacechowanego wojującym supernaturalizmem w warunkach świata, który od kilku wieków coraz bardziej się laicyzuje. Nie chodzi tutaj o zrozumiały priorytet nadprzyrodzoności, jaki właściwy jest chrześcijańskiemu. Dla Bonhoeffera nawet przez ateizm ma się ujawnić Chrystus. Natura dla niego jakby nie istniała na serio: faktycznie wszystko obejmuje i uzasadnia świat łaski. Poprzez rozważania przebija żywiołowy duch Lutra i mroczna głębia ideologii reformatorów, która tak bardzo podkreśliła realność grzechu i bezradność człowieka, aby tym lepiej uwypuklić wielkość Odkupienia i konieczność łaski Chrystusowej. Pomaga to odkryć wątki eschatologiczne, które są niesprowadzalne do rzeczywistości ziemskiej. Razić nas musi jednak przekreślanie moralności naturalnej na rzecz spojrzenia czysto religijnego, dla wykazania że tylko to drugie zasługuje na miano etyki chrześcijańskiej. Brakuje nam mianowicie szerokości perspektywy, która obejmuje wszystkie rzeczy stworzone i odkupione, bez umiastyczniania ich na siłę. Czy jednak to podkreślanie pierwiastka czysto nadprzyrodzonego przez wielkiego pastora nie będzie dobrą przeciwwagą dla tendencji, które mają ustawić chrześcijan wyłącznie w ramach „budowania świata”? Może właśnie konfrontacja tak rozbieżnych stanowisk pozwoli zrozumieć niebezpieczeństwa rozwiązań skrajnych i znaleźć *medium virtutis*.

Pokrewna etyce Bonhoeffera, zwłaszcza w swoim sytuacjonizmie, jest problematyka książki J. A. T. Robinsona, biskupa anglikańskiego z Woolwich, p.t. *Morale chrétienne aujourd'hui*” (*Christian Morals Today*) przekład Ph. Harverson, Paris 1968, s. 125. Zawiera ona tekst trzech konferencji, jakie autor wygłosił w katedrze w Liverpool dnia 31 października 1963, niedługo po burzy wywołanej publikacją książki *Uczciwie wobec Boga (Honest to God)*. Poświęcone były one zagadnieniom: 1. Sztwność prawa i wolność. 2. Miłość i prawo. 3. Autorytet i doświadczenie.

W pierwszej z tych konferencji autor wyklada etykę sytuacji w znaczeniu egzystencjalistycznego pojmowania moralności ze szczególnym uwzględnieniem relacji interpersonalnych. Relacje te ma wypełniać miłość. Chrystus nie zostawił nam kodeksu etycznego; głosił On tylko religijną treść *agape*. Ponieważ aplikacje miłości są zmienne w czasie i przestrzeni, nie ma jednej autentycznej etyki chrześcijańskiej. Istnieje tylko jeden duch chrześcijański, który powinien przenikać zmienne formy życia. Odnosi się to nie tylko do reguł życia społecznego, ale i do norm kierujących życiem osobistym. Tu znajdujemy wytłumaczenie zmiany ocen pewnych grup chrześcijan wobec samobójstwa,

homoseksualizmu, środków antykoncepcyjnych itd. Takiej zmienności nie podlegają jednak te czyny, które podważają relacje społeczne (kłamstwo, zabójstwo, cudzołóstwo itd.). Nie ma więc grzechów „samych w sobie”. Istnieje tylko jedno nienaruszalne prawo, a mianowicie imperatyw miłości.

W konferencji poświęconej zagadnieniu *Miłość i prawo* autor podkreśla, że między tymi dwoma rzeczywistościami istnieje nieuniknione napięcie. Obydwa te bieguny trzeba uwzględnić, a nie budować etyki chrześcijańskiej tylko na jednym z nich, oskarżając inaczej myślących o antynomizm albo legalizm. Choć miłość i prawo są do siebie niesprowadzalne, miłość opiera się na prawie, udoskonala je, jest jego celem w tym znaczeniu, że stanowi podstawę relacji chrześcijanina z Bogiem i ludźmi. Jakkolwiek nie może się ona wyrzec swoich praw, to jednak nie powinna prowadzić człowieka do zobojętnienia na prawa cudze. W kontekście miłości należy każdorazowo kształtować zmienne reguły prawne, będące kośćcem życia każdej społeczności, i równocześnie kompromisem w stosunku do doskonałości głoszonej przez Ewangelię. Nowej sytuacji odpowiadają nowe zadania oraz inny sposób ich rozwiązywania. Nie jest to moralność indywidualistyczna, ponieważ każda decyzja ludzka ma z konieczności wydźwięk społeczny. Decydujące jest nastawienie miłości.

Trzecia konferencja zawiera atak na dedukcyjny i autorytatywny charakter dawnej moralności. Współczesna teologia moralna, nie zdradzając wymiaru transcendencji, powinna być nauką indukcyjną. Należy zaczynać od refleksji nad przeżywaną relacją a nie od analizy przykazań. W ten sposób odnajdzie się to co łączy naukę i religię oraz stworzy podstawę do wychowania nowego pokolenia. Będzie to moralność zaangażowania w perspektywie tajemnicy Boga. Nie jest to podejście czysto filozoficzne, bo wszędzie odnajduje się tu Boga i Jego Objawienie. Wprawdzie bardziej jest ono ryzykowne od głoszenia moralności autorytetu, ale równocześnie cechuje je większa autentyczność.

W każdym poszczególnym wypadku musi się podejmować własną decyzję. Powinna się ona opierać na wymaganiach miłości ku bliźniemu jako osobie integralnej, wziętej w środowisku społecznym. Osoby więcej znaczą niż zasady etyczne. Trzeba jednak dać człowiekowi właściwą hierarchię wartości, aby mógł decydować w sposób należyty, w imię najgłębszych wymagań miłości. Taka moralność wyzwoli człowieka spod dawnych nacisków etycznych, nie licujących z godnością osoby ludziej. Z pomocą Ducha św. człowiek będzie poznawał i akceptował to, co każdorazowo powinien zsynić. Przez doświadczenie immanentne dotrze do transcendencji i autorytetu. Jak ryzykowna jest aplikacja tych zasad, widać z przykładów które przytacza autor np. w kwestiach seksualnych.

Książka Robinsona zawiera dużo ciekawych myśli, ale całość jest nie do przyjęcia. Bezwiednie autor wyraża tu coraz bardziej liberalne orientacje w Kościołach anglosaskich pod naciskiem tendencji kultury współczesnej. Jest szczerą chyba próbą ratowania przynajmniej znaczenia motywacji chrześcijańskiej w etyce, gdy załamują się dotychczasowe zasady postępowania, jakie wyprowadzano z Ewangelii. Ostatecznie stanowi jednak wielki akt rozgrzeszenia dla coraz bardziej dogłębnego relatywizowania wartości chrześcijańskich w świecie zlaicyzowanym. Dokonuje się to z inspiracji antropocentryzmu a jednocześnie jest teologicznym wyrazem mentalności empirycznej, właściwej dla psychiki anglosaskiej.

Obydwie omówione etyki stanowią skonkretyzowanie ostatnich prądów w dwóch różnych środowiskach protestanckich: luterzańskim i anglikańskim. Widać w nich szczerą i żarliwą myśl zbudowania nowej moralności w laicyzującym się świecie, która bardziej by odpowiadała duchowi Ewangelii. Możemy się od nich wiele nauczyć, zwłaszcza gdy chodzi o respektowanie *kairos* i ujmowanie świata w świetle faktów ostatecznych. Ich podstawowy wydźwięk jest jednak deprymujący. Widać dobitnie na tym przykładzie, jak w oderwaniu od złożeń teologicznej myśli Kościoła i w kręgach nie objętych wpływem Urzędu Nauczycielskiego, etyka chrześcijańska staje się czymś

względny i podkopuje sama siebie. Proponuje ona takie zasady postępowania, które na długą metę relatywizują wszystko i mogą doprowadzić do zaprzeczenia samych podstaw chrześcijaństwa. Głoszona tu bowiem fundamentalna teza miłości i działania zależnie od sytuacji, nie ma jakiegoś realnego sprawdzianu autentyczności.

Ks. Stanisław Witek, Lublin

### 3. Cnota pokuty

O pokucie pisze się dziś bardzo dużo. Z opublikowanych w różnych czasopiśmie artykułów i odrębnych pozycji książkowych można by dziś zebrać bogatą bibliografię na ten temat. Daje się jednak zauważyć, że obecnie głównym przedmiotem zainteresowania autorów są sprawy związane z pokutą jako sakramentem, a nie jako cnotą.

Zwraca na to uwagę artykuł S. Moysy SJ, pt. *Tendencje rozwojowe współczesnej teologii pokuty* („Collectanea Theologica” 40, 1970, z. 1, 63—76) podkreślając, że w współczesnej teologii w głównej mierze bada się historię pokuty kościelnej, uwypukla się eklezjalny charakter sakramentu pokuty i rozpatruje współczesne znaki czasu, które w szczególności rzutują na praktykę spowiedzi. O aspekcie zaś aretologicznym pokuty nie ma w ogóle wzmianki.

Wprawdzie sakrament pokuty i cnota pokuty nie są rzeczywistościami przeciwnymi sobie, lecz uzupełniającymi się, niemniej jednak różnią się one od siebie i jako takie przedstawiają inny aspekt problematyki. W odniesieniu mianowicie do sakramentu pokuty problematykę tę w zakresie teologiczno-moralnym stanowią raczej warunki dobrego spowiadania się i właściwego sprawowania tego sakramentu przez kapłanów. Z pokutą zaś jako cnotą wiążą się głównie takie problemy, jak sam specyficzny charakter czynności, do których ona usprawnia człowieka, jej odrębność od innych cnot i miejsce wśród nich oraz przeciwstawne jej wady.

W tym świetle trudno jest przyznać słuszność A. van Koloowi SJ, który w swym podręczniku teologicznomoralnym w ogóle nie zajmuje się cnotą pokuty, tłumacząc się tym, że ona, przynajmniej w odniesieniu do grzechów śmiertelnych, pozostaje w koniecznej relacji do sakramentu pokuty. Ponadto realizuje się ją najdoskonalej tylko przy przyjmowaniu tego sakramentu. Wystarczy zatem, jego zdaniem, ograniczyć się jedynie do studium nad tym ostatnim (por. *Theologia moralis*, t. II, Barcinone 1968, 187).

Trzeba jednak przyznać, że ten pogląd A. van Kola jest dość odosobniony. Na ogół bowiem nawet w bardzo zwięzłych podręcznikach teologicznomoralnych autorzy znajdują nieco miejsca na odrębne potraktowanie cnoty pokuty. Naśladują przy tym. św. Tomasa z Akwinu, bo nie omawiają wspomnianej cnoty w ramach którejs z cnot kardynalnych, lecz uwagi o niej czynią jednym z punktów wstępnych do traktatu o sakramencie pokuty.

Stwierdzają więc najczęściej, że omawiana tu cnota jest bardzo ściśle związana z sakramentem pokuty. Nawet bowiem wtedy, gdy człowiek dzięki niej wzbudzi w sobie doskonały akt żalu, który gładzi wszystkie jego grzechy i przywraca mu łaskę uświęcającą, istnieje obowiązek wyznania tych grzechów na najbliższej spowiedzi, pełne bowiem odpuszczanie grzechów jest zarezerwowane tzw. władzy kluczy, posiadanej wyłącznie przez Kościół.

W takim ujęciu cnota pokuty jest jedynie czynnikiem przygotowawczym do godziwej i skutecznej spowiedzi. I dlatego stwierdza się, że jeśli ktoś „przed przystąpieniem do sakr. pokuty nie ma cnoty pokuty, ten jako nieprzygotowany niegodnie przystępuje do spowiedzi” (ks. A. Kopyciński, *O sakramencie pokuty*, Przemyśl 1905, 2). Aby zatem mógł on godnie „wypełnić sakra-

ment pokuty, czyli wypowiadać się, powinien postarać się o cnotę pokuty" (ks. M. Dybowski, *Pokuta*, Poznań 1956, 30).

Cnotę pokuty nazywa się też materią sakramentu pokuty, a także określa się ją mianem pokuty wewnętrznej, przy równoczesnym uznaniu sakramentalnej pokuty za pokutę zewnętrzną.

Sama w sobie cnota pokuty jest nadprzyrodzoną sprawnością moralną, która skłania człowieka do odczuwania żalu czyli bólu duchowego z powodu dokonanej przez grzech obrazy Boga, przy czym żalowi temu towarzyszy odraza do grzechu, postanowienie niepełnienia go więcej w przyszłości oraz chęć zadośćuczynienia za wspomnianą obrazę, nazywaną też krzywdą wyrządzoną Bogu.

Przy nieco dokładniejszej analizie powyższego określenia cnoty pokuty wskazuje się na wolę jako jej bezpośredni podmiot. Podkreśla się, że w ścisłym znaczeniu posiadać ją mogą tylko ci, którzy już dopuścili się grzechu lub są zdolni uczynić to w przyszłości. Zaznacza się również, że zadośćuczynienie za grzech, czyli ekspiacja za obrazę Boga, chęć naprawy naruszonego przez grzech prawa Bożego, stanowi tzw. przedmiot formalny tej cnoty, dzięki któremu jest ona cnotą specjalną i tym samym różną od wszystkich innych cnót.

W szczególności zwraca się tu uwagę na różnicę zachodzącą między pokutą a miłością, religijnością i tzw. sprawiedliwością karną. Chociaż bowiem wszystkie one napełniają człowieka odrazą do grzechu, to jednak dostarczają mu w tym względzie różnych motywów. Pokuta mianowicie napełnia go bólem z powodu dokonanej przez grzech obrazy Boga i skłania, by dokonał za tę obrazę zadośćuczynienia. Miłość natomiast ukazuje człowiekowi grzech jako czyn godzący w dobroć Boga i pozbawiający go przyjaźni z Nim. Religijność nakazuje unikać grzechu, bo on nie godzi się z czcią i poważaniem, jakie się należą Bogu z racji stworzenia człowieka i rządzenia nim. Wreszcie sprawiedliwość karna nakazuje przyjąć karę za czyny, którymi się wyrządziło krzywdę bliźnim.

Tak odróżnioną od wszystkich innych cnót pokutę zalicza się do tzw. cnót pokrewnych sprawiedliwości. Chociaż bowiem dzięki niej oddaje się Bogu swoisty dług, zaciągnięty przez naruszenie czynem grzesznym praw Bożych, nie zapewnia ona jednak istotnego dla ścisłej sprawiedliwości pełnego wyrównania należności. Nie może być zatem gatunkiem kardynalnej cnoty sprawiedliwości, lecz jedynie stanowi cnotę jej pokrewną.

Właściwie pojętej cnoty pokuty przeciwstawia się, jak zresztą każdej innej dobrej sprawności moralnej, przynajmniej dwie wady. Pierwszą z nich jest zupełny brak pokuty, przejawiający się w niedostrzeganiu w grzechu obrazy Boga i niestaraniu się, by jakoś za tę obrazę zadośćuczynić. Drugą natomiast wadą przeciwstawną pokucie jest swego rodzaju jej nadmiar, który polega głównie na afiszowaniu się przed innymi swoimi aktami pokuty. I dlatego można by ją nazwać pokutą niedyskretną.

Mimo zasygnalizowanego powyżej braku odrębnych publikacji na temat cnoty pokuty, podręczniki teologicznomoralne nie są jedynymi źródłami wiadomości o niej. Istnieją, wprawdzie nieliczne, artykuły i rozdziały książek poświęconych pokucie, w których autorzy zajmują się wyłącznie omawianą cnotą, dostarczając tym samym danych nieco dokładniejszych od podręcznikowych.

W pierwszym rzędzie należy tu zwrócić uwagę na artykuł E. Neveut CM, pt. *La vertu de pénitence* („Divus Thomas Piac.” 56, 1953, 169—178). Na początku autor przypomniał opinię św. Tomasa z, dotyczącą całkowitego braku tej cnoty w aretologicznych katalogach pisarzy pogańskich. Nie zdawali oni sobie sprawy z tego, że grzech jest obrazą Boga i że Bóg w miłosierdziu swoim godzi się na takie zadośćuczynienie ze strony człowieka, na jakie go stać. Inaczej mówiąc, nie wiedzieli, że człowiek może przeprosić Boga za popełnione grzechy, a usprawniać go do tego powinna specjalna cnota. Dopie-

ro Objawienie pouczyło ludzi o planach Opatrzności względem nich i o możliwości pojednania się z Bogiem. Nic więc dziwnego, że o cnocie pokuty piszą dopiero ci autorzy, którzy Objawienie poznali.

Przedstawiając w dalszym ciągu naukę św. Tomasza o cnocie pokuty E. Neveut zwrócił szczególną uwagę na to, kto może ją posiadać. Uwytklił jej bliski związek ze sprawiedliwością. Ukazał powiązanie z miłością, przy równoczesnym podkreśleniu zachodzącej między nimi różnicy, o której w pierwszym rzędzie decyduje tylko pokucie właściwa wola naprawy dokonanej przez grzech obrazy Boga.

Najobszerniej jednak zajął się autor sprawą nadprzyrodzonej omawianej cnoty. Podstawową przy tym dla niego prawdą było to, że człowiek sam z siebie nie wiele może zdziałać, jeśli chodzi o zadośćuczynienie Bogu za grzechy. Niemniej jednak, gdy czyni wszystko, co jest w jego mocy, zjednywa sobie pomoc Boga, dzięki której nie tylko wylania akty wiary, ale też akty miłości i pokuty. W końcu otrzymuje łaskę uświęcającą, której towarzyszą wszystkie inne dary nadprzyrodzone, a wśród nich również wlana cnota pokuty.

Mając to wszystko na uwadze E. Neveut wysunął twierdzenie o istnieniu dwóch cnot pokuty: wszczepionej i nabytej, przy równoczesnym przyznaniu im obydwom charakteru cnot nadprzyrodzonych. Nadprzyrodzoną wszczepioną cnotą pokuty nie nastęcza trudności. Posiada ją bowiem jedynie człowiek usprawiedliwiony, a więc taki, który znajduje się w stanie otrzymanej wprost od Boga łaski uświęcającej i jako taki dokonuje w pełni zasługujących wobec Boga aktów pokuty. Są to przy tym akty pełnego skrucy dziecka Bożego, które pod wpływem miłości boleje nad tym, że obraziło swojego najlepszego Ojca. Jest pełne bojaźni synowskiej. Troszczy się głównie o to, by niczym Boga nie obrazić. Za popełnione zaś już grzechy pragnie jak najpełniej zadośćuczynić.

Nieco inna sytuacja istnieje przy nabytej cnocie pokuty. Posiadać ją bowiem może również człowiek będący aktualnie w stanie grzechu, któremu jednak on się przeciwstawia, chce się go pozbyć i dokonać za niego zadośćuczynienia względem Boga. Motorem zaś takiego jego nastawienia jest głównie obawa kary ze strony Boga. Dlatego mówi się, że człowiek działa tu pod wpływem bojaźni niewolniczej, bo chodzi mu przede wszystkim o uniknięcie kary, a nie o usunięcie czegoś, co jest przykre dla kochanego Ojca.

Niemniej jednak i taka cnota pokuty posiada pewne cechy nadprzyrodzoneści. Nabywa ją bowiem człowiek, który wierzy w nadprzyrodzoną prawdę, że Bóg będący jego Stwórcą i Panem może go ukarać za grzechy. Ponadto działa w tym przypadku pod wpływem nadprzyrodzonej łaski uczynkowej. Wreszcie czyny jego choć nie są wobec Boga zasługujące na mocy sprawiedliwości, to jednak godzi się, by On w miłosierdziu swoim zwrócił na nie uwagę i udzielił przebaczenia, podobnie jak to uczynił w odniesieniu do pokutujących Niniwitów.

Wydaje się, że powyższe wyodrębnienie przez E. Neveut nabytej cnoty pokuty posiada dla obecnych czasów szczególne znaczenie. Skoro bowiem współcześni ludzie okazują dużą niechęć do spowiadania się (por. S. Moysa, *art. cyt.* s. 72; A. Żynel OFMConv., *Spowiedź i tajemnica przebaczenia*, „Tygodnik Powszechny” 25, 1971, nr 12, 3), to wobec tego trzeba zwrócić uwagę na wyrobienie w nich odpowiedniej cnoty, by dzięki niej łatwiej, sprawniej i nawet z pewną radością pokutowali. Tym bardziej, że w myśl konstytucji *Paenitemini* Pawła VI pokuta winna objąć całe życie człowieka, jego myśli, przekonanie i postępowanie (por. ks. J. Pryszyński, *Pokuta chrześcijańska według konstytucji „Paenitemini”*, „Collectanea Theologica” 37, 1967, z. 1, 117).

Poza tym skupienie uwagi na nabytej cnocie pokuty może się stać punktem wyjścia w tak koniecznym dziś dialogu ekumenicznym. Wiadomo bowiem, że pokuty za grzechy wymaga chyba każda religia. Korzystanie zaś z sakramen-



tu pokuty i pełne życie łaską nadprzyrodzoną są właściwe tylko niektórym Kościołom chrześcijańskim. We właściwie zatem rozumianym dialogu powinno się wyjść od rozważenia cnoty pokuty jako czegoś wspólnego wszystkim stronom.

Z innych autorów, interesujących się omawianym odcinkiem teologii, warto jeszcze wymienić C. Dumont SJ, który w artykule pt. *La pénitence, épanouissement du coeur. Sens d'un „carême de partage”* („Nouvelle Revue Théologique” 84, 1962, 240—256) przedstawił cnotę pokuty jako tę sprawność moralną, dzięki której człowiek nie tylko bojeje z powodu swoich grzechów i wynagradza za nie Bogu, ale równocześnie w szczególny sposób otwiera swoje serce na Boga i bliźnich. Pokutujący korzysta bowiem ze specjalnego światła Bożego, w którym dostrzega prawdziwe zło grzechu i swoją niezdolność pełnego zadośćuczynienia. A ponadto działając pod wpływem miłości nawiązuje szczególną łączność z Trójcą Przenajświętszą. Jeżeli zaś chodzi o jego otwarcie się na bliźnich, to przejawia się ono głównie w odmawianiu sobie z motywów pokutnych pewnych dóbr doczesnych i udzielaniu z nich jałmużny potrzebującym.

To ostatnie stwierdzenie zasługuje na szczególne podkreślenie. Zazwyczaj bowiem pokutę traktuje się jako swoisty rozrachunek z Bogiem. Tymczasem okazuje się, że wymaga ona również dzielenia się z bliźnimi swoimi dobrami.

Pogłębieniu i wzbogaceniu o nowe elementy problematyki związanej z cnotą pokuty mogą służyć i inne publikacje. I tak np. drugi rozdział książki B. de Vaux Saint-Cyr OP, pt. *Revenir à Dieu. Pénitence — conversion — confession* (Paris 1967, ss. 181—234) zapoznaje dokładniej z moralną wartością pokuty, jak również z jej charakterem cnoty specjalnej należącej do grupy sprawiedliwości i odgrywającej pierwszorzędną rolę w dziele nawrócenia. Już to jednak, co zostało zreferowane, wydaje się wystarczająco uzasadniać potrzebę odrębnego omawiania w teologii moralnej cnoty pokuty i wykorzystywania z nią treści w dialogu ekumenicznym oraz przedstawianiu zagadnienia w aspekcie świadczenia bliźnim dobra.

O. Jan Wichrowicz OP, Kraków