

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 42/2, 97-126

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLÓGICZNMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. 1. Po-
byt o B. Häringa w Polsce. — 2. Odczyt prof. dr. J. Gründela na ATK.
— 3. Obrady Sekcji Teologicznomoralnej. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI.
1. Ku odnowie sakramentu pokuty. — 2. Przegląd problematyki polskiej ety-
ki, metaetyki i etologii.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE
(AAS 63, 1971, nr 1—5)

Dojrzałe uczestnictwo we wspólnocie Kościoła oznacza świętość oraz przyjęcie postawy apostołskiej. O powołaniu do świętości mówi Ojciec św. do wiernych w Dżakarcie (3. XII. 1970, *It is a great joy*, s. 76—78). W obronie świętości i nierozzerwalności małżeństw występuje w mowie do kardynałów i prałatów kurii (22. XII. 1970, *L'orologio del tempo*, s. 83—90). Powołanie apostołskie pojawia się jako tło dla uwypuklenia roli środków masowego przekazu — w przemówieniu do członków Papieskiej Komisji dla Spraw Społecznego Przekazu, z okazji plenarnego posiedzenia tejże komisji (15. III. 1971, *Ringraziamo il venerato*, s. 278—282). We współczesnym świecie obowiązek dawania świadectwa nabiera szczególnej doniosłości. W spełnianiu tej misji Kościół nie może się wyrzec pomocy, jaką stanowią nowoczesne środki przekazu. Wykorzystując środki masowej informacji, chrześcijanie powinni pamiętać o dwóch zasadach: mieć wizję świata opartą na nauce katolickiej i zważać na uwadze duchowy i apostołski cel, jakiemu służy ich działalność (s. 280). Papież przestrzega przed błędami, jakie pojawiają się — również w Kościele — w dziedzinie masowej informacji. Do takich błędów, wzgl. zjawisk szkodliwych, zalicza papież istnienie grup działających nie w duchu katolickim, lecz tylko w swoim artkularnym interesie, brak obiektywizmu lub integralności informacji, niekompetentna lub subiektywna krytyka, nieuwzględnianie wymagań pedagogiki w kształtowaniu umysłów i psychiki młodzieży. Szczególnie bolesne jest posługiwanie się środkami informacji w celu świadomie rozkładowym, w interesie tzw. „kontestacji”, dla wzbudzenia nieufności i siania niechęci (s. 280—281). Chrześcijanie nie mogą nigdy zapominać o obowiązku miłości Kościoła (przemówienie na sympozjum zorganizowanym przez Radę dla Spraw Laikatu, 20. III. 1971, *Nous sommes heureux de l'occasion*, s. 286—290).

Jakakolwiek działalność w Kościele musi uwzględniać założenie, że p r a w-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan P r y s z m o n t, Warszawa.

da w Kościele jest prawdą daną przez Boga i powierzoną do autentycznego tłumaczenia ludziom do tego upoważnionym. Obowiązek czuwania nad czystością i integralnością prawdy obciąża biskupów i konferencje regionalne episkopatu. Zasadę tę przypomina Ojciec św. w przemówieniu wygłoszonym z okazji piętej rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II (8. XII. 1970, *Quinque iam anni*, s. 97—106). Z tych samych przywilejów korzysta również prawda moralna w Kościele. „Nie my bowiem osądzamy słowo Boże, lecz ono nas sędzi i demaskuje nasz nawyk upodobniania się do tego świata. Nigdy nie można pozwolić na to, by ułomność chrześcijan, nawet tych, którym powierzono urząd głoszenia (prawdy), stała się przyczyną dla której miałyby zostać rozmiękczone absolutny rygor Słowa. O świętości, dziewictwie, ubóstwie, posłuszeństwie, nie będzie nigdy wolno chrześcijaninowi mówić inaczej, niż mówił o tym sam Chrystus” (s. 101; por. Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, 296).

Powyższa zasada znajduje swoje dopełnienie w rozważaniach na temat władzy w Kościele, zawartych w przemówieniu wygłoszonym do prawników Roty Rzymskiej. (28. I. 1971, *Come ogni anno*, s. 135—142). Władza zachowuje nadal cały swój sens jurysdykcyjny, choć wyraźniej podkreśla się jej rolę służebną (s. 135; 140).

Stosunkowo dużo uwagi poświęca Ojciec św. zagadnieniom antropologii chrześcijańskiej, mającym dla nauki moralnej znaczenie fundamentalne w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Ludzkość potrzebuje Kościoła, ponieważ potrzebuje Chrystusa. Rola Kościoła polega na tym, że obdarza ludzkość realną obecnością Chrystusa i rzeczywistą mocą Jego zbawczej łaski (Orędzie do wiernych — w święto Bożego Narodzenia, 25. XII. 1970, *Questo incontro*, s. 148—151). Dar łaski jest obecnie ludzkości absolutnie konieczny. Ludzkość nie może istnieć w całej swojej prawdzie inaczej jak przez dar Chrystusowego życia; zasady te rozwija papież w przemówieniu do młodzieży w Manili na Filipinach (27. XI. 1970, *I, Paul, the successor*, s. 32—35). Ludzkość potrzebuje Chrystusa nie tylko dla osiągnięcia życia wiecznego, ale także dla stworzenia ludzkich warunków życia już na tym świecie (s. 33—34). To samo głosi papież w Australii w homilii do wiernych (30. XI. 1970 *Two centuries ago*, s. 61—63), ostrzegając przed czysto ziemskim humanizmem, przed zapoznaniem moralnych i duchowych wymiarów życia, przed zapomnieniem o Bogu, Stwórcy wszystkiego i najwyższym Prawodawcy. „Serce ludzkie zostało stworzone dla Boga i dlatego prawdziwy humanizm istnieje jedynie w służbie dla Boga” (s. 62).

Zaprzeczeniem takiego humanizmu i równocześnie zaprzeczeniem chrześcijaństwa (te dwa zaprzeczenia są nieodłączne!) jest tzw. „sekularyzm” czyli „humanizm” polegający jedynie na wartościach zamkniętych w ramach świata doczesnego. Współczesny sekularyzm jest szczególnie niebezpieczny, bo nie zadowala się dotychczasowym terenem wpływów, lecz usiłuje sięgnąć do samej substancji religii i wkłada się do serca chrześcijaństwa. Ostrej krytyce poddaje Ojciec św. zjawisko sekularyzmu w przemówieniu do członków i konsultorów Sekretariatu dla Niewierzących (18. III. 1971, *Nous sommes heureux de cette rencontre*, s. 282—286). Papież analizuje zjawisko sekularyzmu w związku z problemem ateizmu. Najpierw zwraca uwagę na dalekosiećność procesu sekularyzacji, który ogarnia dziś więcej dziedzin ludzkiej aktywności niż w historii. Sekularyzacja jest zjawiskiem charakterystycznym dla cywilizacji zachodniej i polega na pretensji do absolutnej autonomii dziedziny *profanum*. Na tym tle pojawia się sekularyzm jako system ideologiczny, który w człowieku, absolutnie autonomicznym, widzi ostateczne źródło i cel wszelkiego postępu, który (=postęp) w samym założeniu został utożsamiony z procesem sekularyzacji. Chodzi w tym wypadku o „pewną ideologię, pewną nową koncepcję świata całkowicie zamkniętego, co wszystko funkcjonuje jako nowa religia” (cfr. Harvey Cox, *La cité séculière*, Tournai 1968, 50). Ta nowa religia jest w istocie swojej jakimś „naturyz-

m e m", pewną wizją rzeczywistości, wykluczającą wszelkie odniesienie do Boga i do świata transcendentnego. Stąd wizja ta utożsamia się z ateizmem i przedstawia się jako śmiertelny wróg chrześcijaństwa. Sumienie chrześcijańskie nie może nigdy takiego światopoglądu zaakceptować bez równoczesnej zdrady samego siebie (s. 283).

W związku z problemem sekularyzmu papież odrzuca dwie błędnie (zguźbne — *ruineuses*) tendencje, obserwowane współcześnie: pierwsza to — usiłowanie stworzenia chrześcijaństwa sekularyzowanego, w którym element religii stanowiłby całkowicie immanentny składnik człowieka, misja Chrystusa zostałaby całkowicie pozbawiona znaczenia teocentrycznego, co — jeśliby nie troszczyć się o sprzeczność w pojęciach — musiałoby się nazwać „chrześcijańskim ateizmem” (s. 283). Druga tendencja wyraża coś przeciwnego w stosunku do pierwszej: pojawia się ona wśród wierzących, jako pokusa negacji świata stworzonego. Niektórzy wątpią w możliwość ludzkiej (naturalnej) filozofii, w możliwość naturalnego rozwiązania problemów tego świata. A jednak poddanie się tej pokusie oznaczałoby odrzucenie ludzkiej odpowiedzialności, która przecież stanowi moment decydujący o wielkości i godności człowieka stworzonego na obraz Boga; oznaczałoby również odrzucenie wszelkiej prawdziwej współpracy z ludźmi „dobrej woli”, którzy nie są uczestnikami naszej wiary. Odróżnianie „świata” i Królestwa Bożego nie upoważnia do wykluczającego przeciwstawiania tych dwóch wielkości, ponieważ ostatecznie zawsze prowadzi to do negacji życia ludzkiego.

W toku dalszej analizy Paweł VI stawia dwa pytania: 1. czy jest możliwe stworzenie autentycznego humanizmu na podstawie ideologii sekularyzmu? 2. czy jest możliwe wykorzystanie procesu sekularyzacji dla oczyszczenia i umocnienia wiary wierzących. Na pierwsze pytanie odpowiada słowami Mauriaca: „społeczeństwo odczłowiecza się w takiej mierze, w jakiej przestaje być chrześcijańskie” (cfr. *Recherches te Débats* 70, Paris 1971, 65). „W każdym razie, dla nas wierzących, to przekonanie nie podlega żadnej wątpliwości, że humanizm zamknięty, wykluczający Boga, objawi się wcześniej czy później jako nieludzki” (s. 284). „Przyczyna tego stanu rzeczy tkwi w tym, że Bóg jest ostatecznym źródłem i celem najwyższych wartości, bez których życie ludzkie istnieje. Wreszcie fakt grzechu i śmierci oraz pytania, jakie stąd wynikają dla poszczególnego człowieka i dla ludzkiej historii, nie znajdują zasadniczego i definitywnego rozwiązania poza wiarą”.

Na drugie pytanie papież również odpowiada przecząco. Sama bowiem sekularyzacja powstała w historii jako forma opozycji wobec chrześcijaństwa. Nadto sekularyzacja przez swój immanentyzm i antropocentryzm przejawia się jako tego rodzaju postawa duchowa, do której wiara w żadnym wypadku niemoże być sprowadzona. Praktycznie sekularyzacja, stwarzając klimat nieobecności Boga, może ewentualnie stanowić szansę dla dojrzewania religijnego jakiejś elity, ale w pierwszym rzędzie stanowi pożywkę dla ateizmu, ponieważ wszyscy ci — a będzie ich zawsze znaczna liczba — których wiara jest wątła, nie potrafią jej ożywić bez jakiejś pomocy zewnętrznej (s. 285). „Powiedzmy otwarcie: wobec pewnego faktu sekularyzacji w świecie wierzący powinni uświadomić sobie misję prorocką, jaka na nich ciąży: mają wyrazić sprzeciw wobec dążenia człowieka sekularyzowanego do zamknięcia się w samym sobie i do szukania w sobie samym zbawienia i wyzwolenia od wszelkiego zła, łącznie z grzechem i śmiercią”. Nic nie przeszkadza chrześcijanom uznawać za wartościowe to, co robią niewierzący dla zbudowania świata bardziej ludzkiego. „Ale niech się strzegą przed zapomnieniem (tej prawdy), ... że Syn Człowieczy przyszedł zbawić ludzi, nie inaczej jak tylko czyniąc ich synami Bożymi” (s. 286).

W świetle przemówień papieskich zagadnienie religii przedstawia się jako wewnętrzne, owszem, centralne dla człowieka, a więc i dla antropologii chrześcijańskiej, jako że określa istotę człowieka czyli wyraża jego definicję.

Stąd powołanie ludzkie nie może być rozumiane inaczej, jak tylko jako powołanie religijne. Religia z całym swoim wymiarem transcendencji stanowi miarę człowieczeństwa, podobnie, jak z kolei człowiek, widziany jako wartość, stanowi kryterium ładu i pokoju w świecie. (Orędzie do świata na Dzień Pokoju, 14 XI. 1970, *Ascoltateci*, s. 5—9.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

II. SPRAWOZDANIA

1. Pobyt o. B. Häringa w Polsce

Znany w Polsce dzięki wydaniu nowoczesnego podręcznika teologii moralnej (*Nauka Chrystusa*, t. 1—6, Pallottinum, Poznań 1962—1962) oraz z reformatorskiej działalności przed- i posoborowej, o. Bernhard Häring, redemptorysta, przyjechał do Polski i w dniach 23—30 maja 1971 r. spotkał się z polskimi teologami w ATK, KUL, seminariach duchownych w Tuchowie i Tarnowie, a także z wiernymi w Jastarni, którym duszpasterzował przez kilka miesięcy 1945 r. Skrócony czas pobytu uniemożliwił mu odwiedzenie innych ośrodków, do których był zaproszony.

Symposium alfonsjańskie na ATK

W dniu 24 maja B. Häring wziął udział w sympozjum teologicznomoralnym zorganizowanym przez ATK ku uczczeniu 100 rocznicy ogłoszenia św. Alfonsa de Liguori doktorem Kościoła (1871—23. III—1971).

Po wstępnym przemówieniu powitalnym rektora ATK, ks. prof. dr J. Iwanickiego i wprowadzeniu do tematyki sympozjum przez dziekana wydziału teologicznego, ks. prof. dr St. Grzybka — pierwszy referat pt. *Geneza dzieł ascetyczno-moralnych św. Alfonsa de Liguori*, wygłosił o. dr J. Wojnowski CSSR. Ze skrupulatnością historyka, autor wyliczył ilość, jakość, a nawet cenę poszczególnych dzieł św. Alfonsa. W krótkim zarysie ukazał bieg życia i wykształcenie oraz jego powiązania rodzinne. Określenie kultury duchowej było kanwą do omówienia okoliczności powstawania jego dzieł, modlitewników, a nawet utworów poetyckich i pieśni pobożnych, tworzonych dla zaspokojenia wymagań ówczesnego apostołstwa. Miały one i mają do dziś jeszcze szeroki zasięg oddziaływania, gdyż wolne od schematów poprzednich epok, ukazują ludowi w sposób popularny Chrystusową naukę o odkupieniu. Tej także idei miał służyć założony przez św. Alfonsa zakon misjonarzy-redemptorystów.

Drugim prelegentem był B. Häring. W referacie na temat etyki chrześcijańskiej i wychowania w dobie krytyki, podkreślił znaczenie elementów zarówno ludzkich (*humanum*) jak i boskich (*divinum*) w autentycznym wykładzie moralności chrześcijańskiej. Ze względu na dokonujące się w naszych czasach wielkie przemiany społeczne i światopoglądowe, nie omijające również Kościoła, ważne jest wyodrębnienie w nauce katolickiej prawd specyficznie chrześcijańskich od wielowiekowych nawarstwień różnego rodzaju przepisów i zwyczajów, nie posiadających charakteru niezmienności. Te ostatnie należy znieść, lub dostosować do aktualnych warunków czasu i środowiska, tworząc w katolickiej etyce i pedagogice moralnej normy i motywacje dostosowane do potrzeb i mentalności dzisiejszego człowieka¹.

Na popołudniowym spotkaniu z wykładowcami teologii moralnej z różnych ośrodków seminaryjnych całej Polski, ks. dr H. Juros SDS scharakteryzował teologię moralną Häringa przedstawioną w jego podręczniku *Das Gesetz Christi*². W odniesieniu do przedmiotu, metod oraz zdań nowej

¹ Tłumaczenie wykładu znajduje się w niniejszym zeszycie (por. s. 5).

² Pierwsze wydanie: München—Freiburg 1954; ostatnie — ósme: 1967.

teologii moralnej, autor ukazał koncepcyjny profil tejże teologii. Już od początku swoich dociekań naukowych nad moralnością, uwieńczonych rozprawą *Das Heilige und das Gute* (München—Freiburg 1950), Häring zajmuje się korelacją między moralnością a religią. Znalazło to także odbicie w jego teologii moralnej, w pełni chrystocentrycznej, zbudowanej na pneumatologicznej etyce łaski. Następstwem tego jest integracja sakramentologii z teologią moralną: jest to teologia moralna sakramentalna w pełnym tego słowa znaczeniu. Sakramenty są bowiem narzędziami Bożej łaski, koniecznej dla wypełnienia przykazań moralnych. Ten specyficznie religijny charakter odnowionej teologii moralnej rzutuje również na dziedzinę odpowiedzialności. Z teologii łęku i kary staje się ona teologią życzliwej miłości, regulującej interpersonalne stosunki między człowiekiem i Bogiem oraz między ludźmi.

W konsekwencji takiego ujęcia przedmiotu teologii moralnej jest konieczność odpowiedniego określenia jej metody. Epistemologia M. Häringa charakteryzuje się głęboką wiarą w objawione prawdy Boże. Jego teologia moralna jest niejako zanurzona w klimacie biblijnym. Jednakże w interpretacji prawd objawionych nie boi się posługiwać także metodami wypracowanymi przez dawne i nowe kierunki filozoficzne. Korzysta zwłaszcza z fenomenologii, filozofii wartości oraz egzystencjalizmu personalistycznego.

Zadaniem teologii moralnej, jest według Häringa, takie wyrobienie indywidualnego sumienia, by w każdej sytuacji życiowej ukazywało ono człowiekowi postawę moralnie dobrą. Wychowanie człowieka do indywidualnego kierowania swym postępowaniem nadało nowej teologii moralnej bardziej kerygmacyjny charakter. Akademickie dociekania, ograniczone początkowo do teoretycznego poznania moralnego, przekształciły się u B. Häringa w praktyczne przepowiadanie moralności, tak charakterystyczne dla całej nauki św. Alfonsa.

Doniosłość pracy autora *Das Gesetz Christi* polega na tym, iż urzeczywistnił on w sposób pionierski model teologii postulowany później przez Vaticanum II. Realizując postulaty odnowy teologii moralnej, uniknął wielu jej dotychczasowych błędów oraz wysuwanych przeciw niej zarzutów. O wielkości wykonanej pracy świadczy także i to, że od tego czasu teologia moralna nie oczekiwała się lepszego ani w ogóle innego podręcznika seminaryjnego.

Po Soborze Watykańskim II, który wskazał nowe drogi także dla teologii moralnej, w wielu krajach, między innymi w Polsce, próbuje się zespolonego napisania podręcznika. Chodzi o to, ażeby spełniał on postulaty odnowy i zadośćczynił wymaganiom już nie epoki, ale chwili i naszym specyficznym potrzebom regionalnym. Właśnie w związku z powstającym podręcznikiem, po referacie ks. Jurosa zadano szereg pytań B. Häringowi, chcąc skorzystać z jego szerokich doświadczeń pisarskich i dydaktycznych. Oprócz apostolstwa pióra prowadzi on przecież wykłady na całym niemal świecie dla środowisk zróżnicowanych narodowościowo i wyznaniowo. Jego udział w pracach wielu komisji papierskich, synodalnych, ekumenicznych itp., pozwala mu orientować się we współczesnych prądach w Kościele i czuć nad ortodoksją katolickiej myśli teologicznej.

Ideę powołania, którą przyjęto jako podstawową ideę dla nowego polskiego podręcznika teologii moralnej B. Häring uznał za bardzo trafną. Cały bowiem wykład teologii moralnej winien ukazać wzniosłość powołania chrześcijanina. Na początku należy jednak ukazać Chrystusa jako pierwszego „powołanego”, a jednocześnie „powołującego” człowieka do życia nadprzyrodzonego z Bogiem. Powołanie jako takie jest zresztą ideą przewodnią *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. W jedności powołania człowieka-chrześcijanina, wspólnego dla wszystkich ludzi, należy uwzględnić wieloaspektowość powołań poszczególnych grup, zróżnicowanych kulturowo, narodowo, społecznie oraz poszczególnych osób obdarzonych różnorodnymi darami Ducha św. (charyzmatami) dla spełnienia wielorakich zadań

w społeczności kościelnej. Idea powołania powinna być ideą przewodnią (*idea matrix* dla wszystkich innych, lecz nie może stać się zasadą wykluczającą inne. Jak zadaniem całej teologii moralnej jest wychowanie człowieka według idei Boga-Człowieka, tak zadaniem podręcznika tejże teologii jest także pomoc w seminaryjnym kształtowaniu kapłana na wzór Chrystusa-Kapłana.

Następne pytanie dotyczyło możliwości zrozumienia i akceptacji nadprzyrodzonego wymiaru moralności chrześcijańskiej, opartego w nowym podręczniku głównie na Objawieniu. Dają się bowiem dzisiaj słyszeć głosy, aby zagadnienia etyczne traktować czysto naturalistycznie i racjonalistycznie, porzucając argumentację biblijną i dogmatyczną. W odpowiedzi B. Häring zwrócił uwagę, że teologia moralna jest teologią życia. Tylko w połączeniu z dogmatyką daje ona wyczerpujące odpowiedzi na nekające człowieka pytania, dotyczące sensu jego życia, odpowiedzialności za dobre i złe postępowanie, celowości poszczególnych wypadków i całej historii. Ukazując ludzkie zagadnienia w całości oraz ich rozwiązywanie w świetle Bożym, staje się nauką najbardziej humanistyczną, w pełnym tego słowa znaczeniu. Powołanie do doskonałości w zgodzie z Bogiem i ludźmi jest powołaniem całego człowieka, a nie tylko jego strony duchowej, z potępieniem czy zaniedbaniem cielesnej.

Na pytania, czy wykład winien zawierać gotowe rozwiązania, czy też winien być jedynie pomocą w indywidualnych dociekaniach oraz czy jest możliwość eksperymentowania w nauczaniu seminaryjnym — rozmówca odpowiedział, że ciągłość dzieła stworzenia oraz warunki historyczne stąd wypływające, domagają się od nas szczegółowych rozwiązań aktualnych jedynie dla naszych czasów i naszych warunków. Musimy znajdować je sami, przy do dyspozycji wiele ogólnych zagadnień ukazanych przez Objawienie. Przykładem zrozumienia ewolucji rodzaju ludzkiego może być wizja historii Teilharda de Chardin, czy dostrzeżenie i wykorzystanie przez marksistów prawidłowości rozwojowych przeobrażeń społeczeństwa.

Na skutek wspomnianych wyżej ewolucji przemian, rodzących nowe problemy, ciągle powstawać będą w nauce katolickiej kontrowersje odnośnie takiego czy innego rozwiązania. Trzeba słuchaczy uczciwie informować o różnicy zadań w Kościele, unikając zacietrzewienia dawnych szkół, pamiętając o niedoskonałości badań i wyjaśnień (argumentacji) oraz o ludzkiej omyślności w każdej dziedzinie. Wykluczając fanatyzm, należy wychowywać w seminarium kapłanów pojednania.

Na pytania dotyczące metody pisania i korzystania z podręcznika, padła odpowiedź, że w tej chwili następuje w ogóle zmierzch podręczników w dawnym znaczeniu, przynoszących gotowe formuły i praktyczne rozwiązania, pomocne w duszpasterstwie i pouczające o ważnym udzieleniu sakramentów. Potrzebna jest wprawdzie i teraz cząściowa synteza w wykładzie seminaryjnym ujęta w podręczniku, pomaga ona bowiem w pierwszej, podstawowej formacji kapłana. Ale użycie podręcznika musi świadczyć o dojrzałości umysłowej zarówno studenta, jak i wykładowcy, znajdującego miejsce na inwencję twórczą w pogłębianiu podręcznikowych tekstów.

Wykłady dla studentów na ATK

W drugim dniu swojego pobytu w Warszawie, B. Häring wygłosił dla studentów Wydziału Teologicznego ATK dwa wykłady. W pierwszym, zatytułowanym: *Naturalne prawo moralne w świetle nadziei*, profesor mówił o aktualności głoszenia teologii nadziei, ze względu na pesymizm szerzący się na Zachodzie, nie tylko w życiu, ale nawet w nauce katolickiej będącej w impasie wobec wielu problemów, jakie niesie rozwijający się świat. Nadzieja objawienia w Chrystusie jest obca naturalnemu myśleniu i przyjętym pojęciom. Dlatego powstaje pytanie, czy i jakie ujęcie prawa naturalnego daje się uprawdliwić w świetle chrześcijańskiej nadziei?

U źródeł „kodyfikacji” naszego prawa naturalnego stoi kultura rzymska, ze swym myśleniem na wskroś kolonialistycznym, wytępiającym wszelką nadzieję na samodzielność ludów podbitych, w zamian za poczucie bezpieczeństwa i porządku, jakie im gwarantowało imperium rzymskie. Również kultura grecka, ze swymi pojęciami o wyższości mężczyzny nad kobietą i wyłączeniem ciała (*physis*) od wszelkiej transcendencji i miłości, do której zdolna była jedynie dusza (*psyche*), wpłynęła na formowanie się kościelnego systemu prawnego. Statyczne pojmowanie prawa naturalnego przyczyniło się do powstawania przepaści między życiem, a systemami kościelnymi. Człowiek zamknięty w jednym kręgu kultury czuł się zmuszony do trzymania się utartych formuł prawnych. Tymczasem natura dążąca do swobody i wyzwolenia z wszelkich więzów oraz szukanie przez człowieka słusznej drogi postępowania nigdy nie miało charakteru statycznego. Nie ma tego rozdźwięku w chińskiej etyce Konfucjusza, w której myślenie polityczne jest na dalszym miejscu, natomiast na pierwsze wysuwają się zadania wychowawcze: uzdolnienie człowieka do życzliwości, uprzejmości, przyjaźni.

Życie moralne naznaczone jest znamieniem eksperymentu — gotowością przemyślenia tradycyjnych stanowisk i przekazanych form w świetle nowych struktur i doświadczenia ludzkiego. Przeżywamy dzisiaj tworzenie się nowej kultury. Ludzkość przechodzi od statycznego do dynamicznego i ewolucyjnego rozumienia porządku, a człowiek w dialogu z innymi, w otwartości na wspólnotę i środowisko oraz w planowaniu przyszłości w oparciu o przeszłość i doświadczenie terażniejszości rozwija się i doskonali. W tej sytuacji nie można trzymać się przestarzałych systemów i przepisów prawa naturalnego powstałych w historycznej sytuacji nierówności społecznej i politycznej. Równałoby się to rezygnacji z konstruktywnych wpływów historii. Nową analizę i nową syntezę prawa naturalnego daje Sobór Watykański II (KDK 14). Podkreślone jest tam gotowość do dialogu z innymi religiami i kulturami. Ma być ona wyrazem kontynuacji rozwoju ludu Bożego, nie ochroną jego stabilności. Ma pomagać we wspólnym szukaniu w ramach wspólnoty kościelnej prawdy oraz słusznych rozwiązań problemów, powstających w życiu pojedynczych osób i całych społeczności.

W poszukiwaniu wielkie znaczenie posiada tradycja i autorytet Kościoła, jednak piastunowie tego autorytetu nie mogą podawać ani tym bardziej narzucać gotowych rozwiązań każdej kwestii, która się pojawia. Nie wynika to z ich posłannictwa. Szukający chrześcijanie mogą dojść do różnych sądów, jednak w różnorodności rozwiązań winni zachować jedność miłości (por. KDK 41). Magisterium Kościoła domaga się wprawdzie respektowania swych wskazań, jednak nie może odmówić sumieniu prawa do własnych rozwiązań, ani zwolnić katolika z obowiązku poszukiwania. Wiele problemów jest bowiem dostępnych ludzkiemu doświadczeniu i refleksji. W różnych ujęciach winni jednak katolicy dbać o otwarty dialog i rozładowywać napięcia w duchu miłości (por. KDK 43). Kościół nie tylko daje, ale także wiele otrzymuje i uczy się od współczesnego świata, jego doświadczeń i odkryć (KDK 44). Takie ujęcie prawa naturalnego nie stoi obok nadziei, którą nas obdarzył Jezus Chrystus. Poszerzają się perspektywy naszego widzenia. Mamy obowiązek dbać nie tylko o zbawienie własnej duszy, ale także zdobywać nowe niebo i nową ziemię we wspólnym braterstwie wszystkich ludzi. Widząc Boga w świecie dostrzegamy, iż całą historię świata kieruje on ku celowi ostatecznemu, nawet poprzez kataklizmy, których nie możemy pojąć i zrozumieć na tle Jego dobroci. Natomiast dzięki odkryciom i wynalazkom rozszerzają się nasze pojęcia. Np. „bliźni”, w epoce kamiennej oznaczał jedynie członków rodziny, w greckiej — także członków własnego państwa, w rzymskiej obejmowało wolnych obywateli imperium, a w naszych czasach usiłuje objąć wszystkich ludzi, do czego zachęcał już Chrystus każąc miłować nawet nieprzyjaciół.

Spojrzenie na historię prawa naturalnego „panów i kolonizatorów” poucza nas o konieczności wybawienia człowieka przez Chrystusa, który przyszedł,

ażeby przez swą służbę wyzwolić człowieka z wszelkiej niewoli. W potocznej filozofii ludu i prostych świętych, bardziej nawet niż w systemach naukowych, możemy dostrzec to powszechne oczekiwanie na wybawienie człowieka. Wszystkie nadzieje wskazują na tę jedną — wypełnienie wszystkich rzeczy w Chrystusie, które przywróci każdemu człowiekowi i każdej rzeczy ich właściwe miejsce. Nie wolno zapominać, że wszystko ma swój początek i cel w Bogu, stwórcy i zbawcy. Dlatego wobec Boga istnieje tylko jeden porządek: prawo zbawienia, naturalne wszystkim ludom. Zadaniem Kościoła jest przyswoić sobie doświadczenia wszystkich ludów i włączyć je do systemu wiary. Nadzieja na wybawienie będzie ostrzegać przed tworzeniem skostniałych systemów, zmuszając do rozwiązywania kwestii moralnych w oparciu o ludzką tradycję i refleksję oraz w otwarciu się na nowe perspektywy, nowe sytuacje i nowe wymagania. Także urząd nauczycielski Kościoła nie stoi poza, ale w ramach procesu uczenia się całej ludzkości. Im bliżej będzie doświadczeń ludzkich, tym lepiej wypełni swe zadania przekazywania tradycji oraz profetyczne wskazania dla przyszłości. Historia interwencji Bożej w dziejach ludzkości wymaga od nas ciągłego i solidnego uczenia się, trwania w postawie wdzięcznej i otwarcia na stałe, postępujące działanie Boga w świecie. Wszystkie wyniki ludzkiego poznania muszą być wyjaśniane w świetle Chrystusa i rozwijającej się historii współpracy człowieka z Bogiem. Tylko wtedy wspólne refleksje, nowe doświadczenia i nowe osiągnięcia staną się znakiem nadziei czyli znakiem obecności Boga w świecie, wypełniającego swoje zamierzenia w tajemnicy zbawienia.

Niemal we wszystkich kulturach istnieje mit o pochodzeniu ludzkości, o raj i zawinionej utracie szczęścia. Chodzi o pokazanie tajemnicy, która jest tak wielka, że nie może być wyrażona adekwatnie przy pomocy precyzyjnych pojęć filozoficznych, jakimi posługuje się nauka. Historia ta jest także tematem rozważania biblijnego. Jednak gdy w wielu kulturach mit wyraża strach i rezygnację, w Biblii wyraża nadzieję, ukazując pierwotny plan Boży, który mimo wszystko zostanie spełniony. Utracony raj nie jest w tym wypadku przedmiotem opłakiwania, ale staje się nową obietnicą dla ludzkości.

W tym charakterystycznym świetle należy ocenić występujące teorie prawa naturalnego. Historyczny człowiek jest stworzony do nadziei. Porządek stworzenia jest ściśle związany z porządkiem odkupienia, przynoszącym człowiekowi pełną wolność. Każdy porządek etyczny, który stoi w sprzeczności z tą prawdą, jest błędny jako pozbawiony nadziei, którą winien człowiekowi dawać. Natomiast wszystkie ludzkie dociekania i częstkowe prawdy, jeżeli odpowiadają perspektywie nadziei, są swoistą preewangelizacją.

Drugi wykład zatytułowany: *Świadkowie nadziei* zawierał syntezę nauki o radach ewangelicznych (doskonałości chrześcijańskiej) w świetle doktryny soborowej o Kościele jako sakramencie jedności, w którym lud Boży, obdarzony charyzmatami, w czujnej postawie oczekiwania na przyjście Pana, zachęca do podobnej postawy całą ludzkość i każdego poszczególnego człowieka (autor opierał się głównie na *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*). Wprawdzie wszyscy wierni mają obowiązek dawania świadectwa Chrystusowi swoim życiem, ale w szczególności sposób powołani są do tego piastunowie urzędów w Kościele, wybrani i obdarzeni charyzmatem dawania świadectwa, na wzór św. Jana Apostoła. Podobnym charyzmatem dawania świadectwa obdarzeni są także zakonnicy. Ich życie według rad ewangelicznych sprawia, że chrześcijanie widzą, jak bardzo są oddaleni od świętości, do której zostali powołani przez Chrystusa. Jest to dla jednych i drugich okazją do stałego nawracania się, w gotowości wyrzeczenia siebie i służby względem innych. W dawnych wiekach zakonnicy składali jedynie ślub ciągłego nawracania się.

Duch ubóstwa obdarza uczniów Chrystusa nowym uczuciem i chceniem. Wszystko pochodzi od Chrystusa i jest w służbie Jego braci i siostr. Chrystus ubogi wypełnia posłannictwo całkowitego oddania siebie braciom i siostrom.

Ewangeliczne ubóstwo daje radość wynikającą z Objawienia. Sprawia w człowieku wewnętrzne wyzwolenie i podnosi zaufanie względem Chrystusa. Człowiek prawdziwie ubogi nie traktuje ludzi ani rzeczy jako wartości użytkowych. Ci, co potrafia się poświęcić dla Chrystusa, są jedynie zdolni do całkowitego poświęcenia w służbie innych, na wzór Chrystusa, który „przyszedł, ażeby służyć, nie zaś by Jemu służono.” Postawa zakonna nacechowana ubóstwem oznacza się niepewnością życiową, ale wyraża przez to absolutną wiarę i zaufanie do Boga, który nas prowadzi do ziemi obiecanej w zamian za rezygnację z „egipskiej kuchni”. Owocem takiego ubóstwa jest oscylujące poszukiwanie między ludzką słabością a radosnym zaufaniem łasce Bożej.

Ewangeliczna rada posłuszeństwa znajduje pełnię w naśladowaniu Chrystusa, którego posłuszeństwo wskazuje wszystkim prawdziwą wolność dzieci Bożych. Wsłuchany w Boże nakazy i w wołanie potrzebujących braci, potrafi pocieszać i znosić ciężary innych, tak wypełniając posłannictwo otrzymane od Ojca. Duch posłuszeństwa, to duch wspólnotowości, powiązanie służby dla dobra wspólnoty z rezygnacją z własnych korzyści i przyjemności. Postawa słuchania wyklucza postawę władcy, ciągłego ukazywania swych apriorycznych uprawnień. W świetle posłuszeństwa ewangelicznego nie ma podziału na tych, którzy rozkazują i na słuchających, gdyż wszyscy mogą rządzić, jeżeli mają postawę wsłuchiwania się i służenia dobru wspólnemu. Partie, dynastie i urzędy „dziedziczne” nie mogą mieć miejsca w zakonach. Kapłan składający ślub posłuszeństwa, może go wypełnić także wtedy, kiedy biskup nie będzie okazywał swych uprawnień władcy wobec niego. Biskup winien mieć odwagę zrezygnowania w odpowiednim czasie z rządów, by nie sprzyjać dochodzeniu do głosu różnym partiom i stronnictwom, jak to wielokrotnie miało miejsce w historii Kościoła, gdy na stolicach papieskich i biskupich zasiadali starcy, niezdolni do kierowania społecznością kościelną. Naczelna zasada katolickiej nauki społecznej, nazwana przez Piusa XI zasadą pomocniczości, winna być realizowana także w ramach życia kościelnego. Uzurpowanie sobie monopolu na charyzmaty i łaski przez piastunów władzy jest sprzeczne z duchem Ewangelii. Posłuszeństwo oznacza także, że wierni w duchu ubóstwa pozwalają działać Bogu we własnym życiu i w życiu społeczności — poprzez wspólnotę. Człowiek wyzbywając się własnej woli, daje świadectwo oczekiwania na przyobiecaną przez Chrystusa przemianę, stąd rodzi się podstawa do nadziei.

Świadectwem nadziei jest także czystość, posiadająca podobne zorientowanie na Chrystusa i Jego braci. Ubogi w duchu żyje w radości służenia innym w bezinteresownej miłości. Czystość natomiast pozwala żyć dla drugich w wolności dzieci Bożych. Stawanie się jednym ciałem w małżeństwie nie jest bynajmniej posiadaniem, ale obdarowywaniem płynącym z wolności i miłości. Akcentowanie uprawnień jest sprzeczne z miłością. Trzeba czekać z zaufaniem na odpowiednią chwilę okazania miłości i otrzymania jej. Miłości nie można zdobyć, tylko ją otrzymać w darze. Jest ona odpowiedzią wolności. Radykalne zrezygnowanie z tego, by zdobyć drugiego na własność i uczynić celem życia, musi się szczególnie przejawiać w dobrowolnym spełnianiu rad ewangelicznych. Beżenność ze względu na królestwo Boże wypełnia się w sztuce dawania i oczekiwania na miłość tam, gdzie zwyczajny człowiek nie potrafiłby miłować. Jest to oczekiwanie na przyście Pana (paruzja) w każdym z braci w Chrystusie, w każdym doświadczeniu ludzkiej dobroci i miłości. Postawa oczekiwania na Chrystusa wyraża się także w pytaniu młodego człowieka o powołanie do życia małżeńskiego czy beżennego. Refleksyjna odpowiedź jest wyrazem wdzięczności za dar otrzymany od Chrystusa. Za powołanie do niepodzielnej służby Bogu. Ludzie ci naznaczeni znakiem nieskończonej nadziei, przez wysoki stopień wolności, pozwalający służyć innym i kochać innych, pełni świadomości wielu zdań w służbie miłości, przepowiadają swym życiem Chrystusa i chcą razem z małżonkami swoją radosną nowinę przekazać młodym pokoleniom. Ludzie powołani do realizo-

wania miłości małżeńskiej są także świadkami nadziei, o ile służą jednej niepodzielnej miłości, nie rozbijając miłości innych ludzi.

Obawa o to, czy w tym historycznym momencie życie zakonne nie ulegnie zbytnej deprecjacji z powodu samokrytyki, w jakiej zakony odkrywają swe braki, ażeby znaleźć lepsze formy i postawy, jest wynikiem jedynie powierzchownego traktowania tych zjawisk przez środki masowej informacji. Nie trzeba ulegać panice, jaką one wywołują. Zostanie wprawdzie zburzone wiele naiwnych wyobrażeń pochodzących z przeszłości, wielu zakonników wychowanych do bezpieczeństwa zostanie postawionych w niepewności. Dla tych jednak, którzy przyjmują informację nadprzyrodzoną, zakony przedstawiają się jako wspólnoty gotowe do reformy, które badają z powagą swoje sumienie, chcąc być znakiem czasu i świadectwem nadziei, potrzebnym ludowi Bożemu na jego drodze pielgrzymowania. O takiej postawie reformy świadczą powstające w krajach Ameryki specjalne domy modlitwy, noszące imię „Nadzieja”. Osoby zakonne, nie wyobcowane ze środowiska, trwają w nich na modlitwie, odnawiając się wewnątrz. Ten modlitewny ruch jest znakiem nadziei dla świata i gwarancją, że reforma życia zakonnego, obalająca klauzurę, mury i kraty jako symbole duchowego ubóstwa, nie zniweczy podstawowej idei tego życia: służenia Chrystusowi w Jego braciach i różnorakich ich potrzebach, w duchu ewangelicznej miłości i w radosnym oczekiwaniu wraz z nimi na przyjście Pana i chwałę zmartwychwstania wraz z Nim.

Wizyta na KUL

Dzień 26 maja B. Häring spędził na KUL-u. Zwiedził najpierw bibliotekę uniwersytecką, której zbiory zadziwiły go, gdy — jak sam się wyraził — podobnych trudno znaleźć w naukowych ośrodkach całej Europy.

Następnie na spotkaniu z profesorami i studentami KUL powtórzył referat wygłoszony w ATK o etyce autentycznie chrześcijańskiej i wychowaniu w dzisiejszych krytycznych czasach. Po południu w bezpośredniej rozmowie z moralistami, opowiadał o swoim dziele *Das Gesetz Christi* i jego powstaniu. Charakterystyczne cechy tego dzieła wynikły z misjonarskich tendencji jego autora oraz z konieczności sytuacyjnej aplikacji zasad moralności podczas twardej służby sanitarnej w wojsku. Jest to, według oceny samego autora, dzieło wielu ludzi. Do jego powstania przyczyniły się zarówno idee odnowy teologii moralnej profesorów uniwersytetu w Tybindze O. Schillinga oraz T. Steinbüchela, jak też współpraca jego współbraci zakonnych, wykładowców w Monachium V. Schurra i J. Pfaba, a także uwagi i poprawki J. Fuchsa SJ, cenzora dzieła. W korekcie i uzupełnieniu poszczególnych wydań pomagają autorowi jego wykłady na Akademii Alfonsjańskiej i konsultacje z klerykami i wykładowcami różnych narodowości i wyznań. Nie małą pomocą jest także jego praktyka duszpasterska oraz współpraca ze specjalistami od poszczególnych zagadnień, nie tylko teologami. Nic dziwnego, że najnowsze ósme wydanie w większej części jest nowym dziełem w porównaniu z wydaniem pierwszym. O zapotrzebowaniu na podręcznik świadczy ilość wydań w poszczególnych językach: niemieckim — 8, włoskim — 3, holenderskim — 3, francuskim — 8, angielskim — ponad 10, kilka w języku portugalskim oraz po jednym tłumaczeniu w języku polskim, czechosłowackim, węgierskim, kroackim, słoweńskim, arabskim, japońskim, koreańskim, chińskim i malajskim.

Następnie odpowiadając na zadawane pytania, prelegent omówił kilka aktualnych zagadnień nauki katolickiej.

W sprawie etyki sytuacyjnej B. Häring zwrócił uwagę, że jest to reakcja przeciwko zbyt niemu legalizmowi i stosowaniu epiki jedynie w prawie pozytywnym, nie zaś w prawie naturalnym.

Dłuższy wywód poświęcił sprawie celibatu. Mówił o konieczności jego umiłowania. Kapłan winien nie tyle „trwać” w obowiązku celibatu, ile „korzy-

stać" z jego dobrodziejstwa. Niezachowanie celibatu jest kłamstwem zadany m świadectwu prawdy, jakie kapłan ma dawać całym swoim życiem. Dlatego jeśli nie może go zachować, winien bez trudności otrzymać zwolnienie ze swoich obowiązków kapłańskich.

Ciekawe jest rozróżnienie grzechów, o którym wspominał B. Häring, na śmiertelne, poważne i lekkie. Prawdziwe odwrócenie się od Boga, które jedynie zadaje śmierć życiu Bożemu w duszy, rzadko zdarza się u przeciętnego katolika. Częściej natomiast powtarzają się grzechy poważne lub lekkie, zwinione mniej lub bardziej przez człowieka świadomego swego postępowania.

Najłatwiejszym sposobem poznania Chrystusa jest Jego Objawienie w Ewangelii oraz w społeczności wiernych poprzez misterium paschalne. Różne są formy poznania Boga, o czym świadczy różnorodność życia świętych. Wszystkie one jednak uzupełniają się nawzajem w doświadczeniu miłości.

Pobył B. Häringa w seminarium duchownym redemptorystów w Tuchowie

Dnia 27 maja Häring przebywał w Tuchowie, a następnie w Tarnowie. Na spotkaniu z profesorami i klerykami wyższego seminarium duchownego redemptorystów w Tuchowie mówił o współczesnych problemach życia zakonnego. Zdaniem prelegenta, ferment istniejący obecnie w całym Kościele, nie ominął życia zakonnego. Przechodzi ono obecnie okres rozwojowy poprzedzający pełną dojrzałość (*puberta*). Nie należy bezmyślnie przyjmować wszystkiego, co się widzi i słyszy na Zachodzie. Jest tam bowiem wiele zgromadzeń zakonnych, w których „modernizacja” zastępuje prawdziwą reformę życia zakonnego. Przejawia się to w powierzchowności działania, w skróceniu czasu modlitwy i przepowiadania, w bezmyślnym korzystaniu ze środków masowej informacji ze szkodą dla obowiązków. Są zgromadzenia, w których członkowie rzadko gromadzą się na wspólnej modlitwie, za to często spotykają się przy paleniu papierosów i piciu alkoholu. W wielu zgromadzeniach zaznaczył się bardzo silnie reakcyjny odruch na dotychczasowy legalizm życia zakonnego i formalizm modlitwy. Niestety ruch ten spala się w samej reakcji, nie widząc i nie tworząc niczego konstruktywnego.

Obok tych cieni są także światła w odnowie życia zakonnego. Żyjemy w epoce, w której Bóg oczyszcza cały Kościół. Od nas samych zależy włączenie się w to ogólnokościelne oczyszczenie. Wiele pięknych przykładów prawdziwej odnowy mógł profesor stwierdzić wśród misjonarzy Afryki, którzy prosili podczas rekolekcji o nauki i wprowadzenie w życie modlitwy, jako najbardziej pomocne w ich trudnej pracy apostołskiej.

W życiu Kościoła i zakonów istniały zawsze dwie tendencje: wertykalna biorąca pod uwagę jedynie własne zbawienie i uświęcenie, a zapominająca o potrzebach świata oraz horyzontalna przejawiająca się w różnych formach pomocy ludzkiej w wielorakich dziedzinach życia. W obecnej odnowie istnieje prąd usiłujący połączyć te dwie tendencje. Pod koniec ubiegłego wieku powstało w Ameryce zgromadzenie zakonne SS. Służebniczek Najświętszej Marii Panny (założone przez belgijskiego redemptorystę), które na bazie służenia innym w oparciu o alfonsjańskiego ducha modlitwy, pracuje wydatnie nad odnową życia zakonnego. Odnowie tej służą tzw. „domy modlitwy”. Unikając zamkniętego, kontemplacyjnego odseparowania członków od życia, w domach tych położono główny nacisk na wspólne życie modlitwy, które by jego członków nie alienowało od wspólnotowej pracy i apostołstwa. Chodzi o to, ażeby modlitwa przemieniła życie w służbę innym, nie pochłaniając ich czasu dla siebie samej, jak to się dzieje w zakonach kontemplacyjnych. Istnieją już domy modlitwy stałe i czasowe (8-tygodniowe, wakacyjne), służące odnowie życia modlitwy głównie wśród osób duchownych. Dość skutki takich „rekolekcji modlitewnych” są widoczne u jego uczest-

ników. Pobyt w domu modlitwy wprowadza ucieszenie wewnętrzne, odnowienie w duchu radości, powołania, otwarcia się na potrzeby bliźnich i świata. Powoduje pojednanie z ludźmi różnych narodowości i kolorów skóry. Wynikiem tych kursów modlitwy jest np. fakt, iż siostry zakonne w Ameryce, bardzo często rezygnując z lukratywnych posad w szkołach państwowych wyższego stopnia oraz narażając się często z tego powodu na bojkot społeczny, a nawet na szykany ze strony władz kościelnych (konieczność zdejmowania habitów, ze względu na bezwyznaniowość szkół), zgłaszają się do uczenia ubogich, w źle opłacanych szkołach dla biednych, zwłaszcza kolorowych. W domach modlitwy ich uczestniczki starają się przy pomocy specjalistów łączyć studium modlitwy z kształceniem intelektualnym i moralnym. Są to uniwersytety życia wewnętrznego i odnowy prawdziwie teologicznej. Owoce odnowy, jakie domy modlitwy wniosły w życie zakonne zgromadzeń żeńskich, przyczyniły się do powstania podobnych domów także wśród zakonów męskich i duchowieństwa diecezjalnego.

Potrzebę odnowy modlitwy dla podtrzymania życia społecznego uznawał już Mahatma G a n d h i. Podczas swojej politycznej działalności, zakładał buddyjskie domy modlitwy, ażeby przy ich pomocy wzmocnić w narodzie proces biernego oporu przeciw kolonializmowi. Modlitwa bowiem — jak mówił — otwiera serca ludzkie światłu, a zamyka ciemnościom!

Życie zakonne — zakończył o. H ä r i n g — nie może stać się muzeum do przechowywania oryginalnych eksponatów. Jego struktura musi ciągle podlegać reformie w duchu całej teologii zbawienia. Bóg wzywa nas do takiej reformy przez warunki zewnętrzne, w których żyjemy. Wymaga to jednak przeżycia idei zbawienia i przemodlenia każdej nowej drogi. Paschalne odrodzenie życia zakonnego, jakie idzie w świat poprzez siostry zakonne, być może jest analogią do wieści o zmartwychwstaniu, którą z polecenia Chrystusa Maria pierwsza zaniosła Apostołom.

Konferencja w wyższym seminarium duchownym w Tarnowie

Po osobistym spotkaniu z ordynariuszem diecezji, ks. biskupem dr J. Ablewiczem, B. H ä r i n g wygłosił konferencję w seminarium tarnowskim. Jego wizyta zbiegła się z przypadającym w tym roku jubileuszem 150-lecia istnienia tej uczelni, która w tym czasie wykształciła około 4 tysięcy księży. Profesor podjął zagadnienie posługi kapłańskiej, szczególnie aktualne teraz, gdy posługa ta nie zapewnia zaszczytów ani korzyści. Daje za to większe zjednoczenie z Chrystusem. Dziś, w okresie wielkich przemian społecznych i politycznych wielu pyta o sens życia kapłańskiego, zwłaszcza kiedy wiąże się ono w taki czy inny sposób z cierpieniem. H ä r i n g dodał, że z radością spotyka się z młodymi ludźmi, pełnymi odwagi do poświęcenia się służbie Bożej w takich właśnie czasach. On sam podjął decyzję służby kapłańskiej w czasach hitleryzmu, gdy kapłaństwo nie obiecywało żadnych korzyści, wręcz przeciwnie stanowiło wielkie ryzyko życiowe.

Profesor wspominał, że podczas jego wykładów w Nowym Jorku dla 700 studentów protestanckich przybył dr. R a m s e y, głowa kościoła anglikańskiego, który w rozmowie tak się wyraził: „trzeba dziś szczególnie pamiętać o trzech zasadniczych kolumnach wychowania i wykształcenia: poznaniu Boga, poznaniu człowieka i praktyce modlitwy. Nie odważyłbym się — powiedział on — włożyć rąk na człowieka, który nie nauczył się modlić.”

Cenne lata pobytu w seminarium winny koncentrować się na poznaniu Boga i poznaniu Chrystusa, bo „to jest życie wieczne, poznać Boga i którego posłał Jezusa Chrystusa”. Nie można postąpić naprzód w poznaniu Jezusa Chrystusa, jeśli się nie postępuje w miłości. Chrystus bowiem nie jest słowem Bożym jakimkolwiek, ale słowem, które tchnie miłością. Dlatego poznać Go można jedynie na modlitewnej adoracji, która przepojona jest mi-

łością i z niej wypływa. Boga nie można ująć samym rozumem, można Go poznać całą swoją osobowością i tylko taka teologia jednoczy z Bogiem. Teologia zbyt racjonalizowana („mózgowa”), nie oparta na miłości i modlitwie, jest bardzo niebezpieczna w wychowaniu seminaryjnym, przygotowuje bowiem praktycznych ateistów. Formacja nowych kapłanów winna polegać na formowaniu ludu Bożego, a nie tylko na rozwijaniu intelektu, zdolnego do rozwiązywania życiowych trudności. Potrzebni są nie tyle teologowie naukowcy, specjaliści od religii, ale potrzebni są ludzie, którzy by żyli religią. Przyszły kapłan powinien wysoko cenić prostą modlitwę naszych ojców i matek, inaczej nie będzie dobrym nauczycielem modlitwy, przemieniającej życie ludzkie w oddawanie czci Bogu. Każde dzieło ludzkie o tyle bowiem ma wartość, o ile da się przetłumaczyć na naukę czci Boga i miłości względem bliźniego. W Starym Testamencie obserwujemy niebezpieczne zjawisko w życiu religijnym narodu izraelskiego. Jego kasta kapłańska modłać się jedynie zewnętrznie popada w rytualizm i formalizm religijny. Dlatego Bóg posyła proroków, którzy najęściej nie byli kapłanami, ażeby nauczyli lud prawdziwej modlitwy, przepełnionej duchem adoracji względem Boga i miłości względem bliźniego. Może i nasz lud modli się o takich proroków, którzy by go nauczyli prawdziwej modlitwy?... Jak nie można poznać Boga bez miłości ku Niemu, tak niemożliwe jest poznanie człowieka bez miłości do człowieka. Dwie te miłości i poznania muszą się wzajemnie przenikać i uzupełniać.

Jan XXIII pod koniec pierwszej sesji soborowej zauważył, że dobrze się składa, iż sobór rozpoczął się od odnowy liturgii, przez którą przychodzi do Kościoła odnowa modlitwy i odnowa życia wewnętrznego. W Stanach Zjednoczonych wielką część kapłanów i zakonników nie lubiących formalizmu modlitwy zewnętrznej odrzuca ją w ogóle. Wówczas pozostaje niestety tylko pustka. Z drugiej strony obserwuje się wielki ruch odnowienia wewnętrznego poprzez modlitwę. Już ponad 60 kongregacji zakonnych w Stanach Zjednoczonych i w Brazylii zdecydowało założyć tzw. „domy modlitwy”. W tych domach osoby z pogłębioną teologią, psychologią, pełne gorliwości i ducha apostołstwa, z miłością bliźniego. Starają się, by całe ich życie przesiąknięte było modlitwą. W tym odrodzeniu modlitewnym biskupi widzą prawdziwe odrodzenie Kościoła, odnowienie życia zakonnego. Niestety, zanim to sobie uświadomiono nastąpiły wielkie straty spowodowane odejściem wielu wartościowych dla Kościoła ludzi.

Książd tyle znaczy, ile znaczy jego modlitwa. Fundamentem dobrej modlitwy jest otwarcie uszu na słowo Boga i Jego plany. Nadto kapłan winien zdawać sobie sprawę, że ma być sługą jedności (*minister reconciliationis*). To drugi aspekt posługiwania kapłańskiego. Za Chrystusem, który przyszedł, by jednoczyć, by wziąć na siebie wszystkie cierpienia ludzkie, wszyscy kapłani winni być sprawcami zjednoczenia. Trzeba jednak pamiętać, że posługa jedności nie jest rzeczą łatwą. Chrystus—kapłan, wielki sakrament i sprawca jedności, musiał zburzyć fałszywy pokój faryzeuszy, którzy zamykali religię do jednej kasty. Naraził się przez to na konflikt. To samo czeka nieraz kapłana, który jest zmuszony do burzenia fałszywych konstrukcji, nawet za cenę konfliktu z otoczeniem, z najbliższymi. Chrystus mógł ryzykować konflikt, bo sam był zjednoczony z Ojcem. Dlatego też przygotowując Apostołów na współpracowników w dziele jedności uczył ich modlitwy, jednoczącej z Bogiem i wzajemnie między sobą. Sprawa ich zjednoczenie nie była łatwa nawet dla Chrystusa. Właśnie wtedy, gdy skierował ich do szerzenia jedności, wynikła między nimi kłótnia, kto z nich powinien zająć lepsze miejsce, zrobić lepszą karierę, „iść na lepszą parafię” (Łuk. 22).

Żyjemy w okresie wielu zmian kulturowych, szukania nowych dróg i dlatego jest tak wiele napięć i polaryzacji. Z jednej strony tradycjoniści, kierując się miłością, chcieliby zachować otrzymane dziedzictwo w całości. Z drugiej strony progresywiści, również w duchu miłości, na swoją rękę szukają nowych dróg. Stąd napięcia i trudności w Kościele. Jediną drogą wyjścia

z impasu jest wychowanie jak najwięcej ludzi prawdziwie zjednoczonych z Bogiem przez modlitwę. Tylko oni zespoleni prawdziwym pokojem płynącym z modlitwy, potrafią wprowadzić jedność poważnionych niekiedy wrogich obozów. Jak św. Paweł, który czuł się powołanym do jednania z Bogiem i bliźnimi, tak i kapłan winien spełniać posługę jednoczenia w tych czasach pełnych niepokoju, napięć i konfliktów. W linii pionowej winien jednoczyć siebie i ludzi z Bogiem, a w poziomej — siebie i ludzi między sobą. Pokój dla ludzi jest zadaniem dzisiejszego kapłana. Nie dokona jednak tego, jeżeli sam nie posiada pokoju, który można zdobyć na modlitwie, na zasmakowaniu w Bogu i Bożym słowie. Dlatego kapłan—aktywista, który nie umie się skupić, nie przyniesie nikomu pokoju. Musi najpierw sam zdobyć wewnętrzny pokój na modlitwie. Historia daje także wiele przykładów ludzi, którzy się wprawdzie wiele modlili, a jednak nie wnosili pokoju. Byli fanatykami, gdyż ich modlitwa była jednostronna. Nie była połączona z wysiłkiem, by poznać i umiłować poprzez Boga człowieka. Pełna modlitwa łączy z Bogiem, ale i z człowiekiem, przez poznanie jego samego oraz zmian kulturowych i historycznych, jakim człowiek podlega.

Trzeba też zwrócić uwagę, że pokój, dawany przez Kościół — sakrament jedności, nie wyklucza pewnego napięcia, różnicy zdań i poglądów. W fermentie trzeba szukać pełni prawdy. Duchowieństwo nie może być grupą wyizolowaną, nie podlegającą krytyce. Musi ono być prawdziwie solą ziemi, a nie solą obok ziemi. Nawet poprzez krytykę nas samych trzeba szukać porozumienia ze światem.

Kapłan winien w chwaleeniu Boga, w służbie bliźnim oraz w radosnym przekazywaniu innym dobrej nowiny ewangelicznej naśladować Chrystusa i Jego Matkę Najświętszą, pragnącą jedynie Bożej chwały, a jednocześnie pełną postawy służebnej wobec bliźnich.

Szatan chce pozbawić Kościół optymizmu, zrobić zeń sakrament pesymizmu. Chce stworzyć we wszystkich poczucie zniechęcenia, niesmaku, przygnębienia. Wtedy żaden sobór nie pomoże Kościołowi w jego reformatorskich wysiłkach. Jako antidotum na te zakusy szatana seminarium winno być szkołą modlitwy i radości płynącej z Chrystusa. Tylko one pozwolą skutecznie spełniać wertykalne i horyzontalne zadania kapłaństwa, realizujące Chrystusowe dzieło odkupienia w Kościele i przez Kościół.

* * *

Krótkie zwiedzenie zabytków Krakowa, muzeum w Oświęcimiu, odmówienie z pielgrzymami różańca w języku polskim przed obrazem Matki Bożej na Jasnej Górze oraz wizyta w Jastarni zakończyły pracowity tydzień spotkań B. H ä r i n g a w naszym kraju. 30 maja 1971 r. wyjechał do Rzymu, by stamtąd poprzez książki, wykłady, konferencje wskazywać ścieżki odnowy życia religijnego, moralnego, zakonnego i kapłańskiego.

Ks. Ignacy Kałucki CSSR, Warszawa

2. Odczyt prof. dr J. Gründela na ATK

W dniu 1 czerwca 1971 r. wygłosił odczyt na ATK dr Johannes Gründel, profesor zwyczajny teologii moralnej na uniwersytecie w Monachium, znany z poważnych publikacji jak: *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster i. Westf. 1963, s. 680; *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Dusseldorf 1967, s. 148 (por. rec. Col-

lect. Theol. 39, 1969 z 1. 178 n.), drugie wyd. 1971, s. 156; *Fragen an den Moraltheologen. Gespräch zwischen einen Laien über brennende Fragen der christlichen Lebensführung*, München 1969, s. 132 (por. rec. Collect. Theol. 40, 1970, s. 113 n.) oraz ostatnio opublikowana rozprawa *Ethik ohne Normen* w książce pod tymże samym tytułem, wydanej razem z teologiem protestanckim H. van Oyen, Freiburg 1970, s. 7—88 i inne.

Gość na wstępie wyraził wdzięczność za zaproszenie i radość z nawiązania łączności z ATK, życząc, by ono stało się początkiem współpracy między ATK i Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Monachijskiego.

W swym referacie profesor poruszył trzy zagadnienia: tendencje w teologii moralnej; refleksja metodologiczna w teologii moralnej; źródła norm teologicznomoralnych.

1. Na przestrzeni lat 1920—40 profesor wyróżnił pięć zasadniczych tendencji w teologii moralnej, czy też kierunków, które na nią wywarły znaczniejszy wpływ.

1. Poważną rolę odegrała fenomenologia. Główni jej przedstawiciele to M. Scheler, N. Hartmann, E. Husserl, D. von Hildebrand. Wniosła ona do etyki normatywnej cenne uzupełnienie w postaci etyki wartości, a akcentując znaczenie jednostki przyczyniła się do uwydatnienia wagi i godności osoby ludzkiej. Znalazło to silny oddźwięk w etyce personalistycznej, dialogowej. Wyrazicielami jej byli na terenie teologii żydowskiej M. Buber, protestanckiej — E. Brunner i F. Gogarten, katolickiej — Th. Steinbücheli i R. Guardini.

2. Tendencje personalistyczne wywarły wpływ na powstanie drugiego kierunku, który wyraził się przede wszystkim w egzystencjalizmie z jego głównymi przedstawicielami M. Heideggerem i M. Sartre'm.

3. Krótko przed wojną nasilił się ruch pod hasłem nawrotu *ad fontes*, tj. przede wszystkim do Pisma św. Zapoczątkował go w głównej mierze F. Tillmann, dzięki któremu idea naśladowania Chrystusa stała się znowu żywa. Wybitnymi głosicielami tego prądu stali się C. Spicq i R. Schnackenburg.

4. Pod wpływem m. in. D. Bonhoeffera, H. Coxa, Hamiltona, van Burena zaznaczyły się na terenie etyki tendencyjne sekularyzacyjne, co wyraziło się także kierunkiem horyzontalnym w ujmowaniu zagadnień moralnych. Postulat humanizacji znalazł oddźwięk na terenie teologii katolickiej, zwłaszcza w twórczości A. Auera z Tybingi (przede wszystkim jego dzieło *Weltoffener Christ*).

5. Zbyt ni indywidualizm wyżej wymienionych kierunków wywołał reakcję. Jednym z wyrazicieli tej reakcji w duchu neomarksistowskim był H. Marcuse, którego doktryna stanowi kombinację poglądów Marksa, Freuda i Heideggera. Tendencje społeczne tego kierunku spotkały się z powszechnym uznaniem. Wyrazem tego są chociażby ze strony protestanckiej poglądy P. Lehmana (*Ethik als Antwort*). W katolicyzmie nadały im silny impuls dokumenty Vaticanum II.

Każdy z powyższych kierunków uwydatnił jakąś myśl prawdziwą, jakiś aspekt słuszny, które należy uwzględnić w teologii moralnej. Zasluga więc tych prądów było to, że ukazały one jednostronność poznania racjonalistyczno-przyrodniczego i wagę myślenia podkreślającego bezwzględną wartość osoby ludzkiej, która nie może być podporządkowana żadnej ideologii, nawet wierze. Zwróciły one też uwagę na konieczność ujmowania zagadnień moralnych w sposób możliwie wszechstronny z uwzględnieniem wszystkich powiązań i uwarunkowań, szczególnie zaś na potrzebę pogłębienia orientacji biblijnej, humanistycznej i społecznej.

II. Wspólny tym wszystkim kierunkom niedostatek, zdaniem profesora, tkwi w braku wypracowanej metodologii i stąd istnieje konieczność poświęcenia większej uwagi zagadnieniom metody w teologii moralnej. Pozwoliłoby to problematykę etyczną ujmować znacznie głębiej i w daleko szerszej pers-

pektywie oraz pełniej uwzględniać wartości uwydatnione przez różne kierunki. W swych uwagach na temat metodologii profesor zatrzymał się na dwóch zagadnieniach: pojęcia normy i uzasadnienia teologicznomoralnego.

1. Termin „norma”, która ma charakter tylko funkcjonalny, pochodzi z nauk prawnych; profesor zaproponował zastąpić go terminem: „wskazanie” (*Weisung*). Pojęcie to bowiem bardziej odpowiada duchowi biblijnemu, lepiej wyraża wezwanie Chrystusowe oraz chrześcijański charakter życia jako drogi. Wyznacza ono jednak raczej ogólny kierunek (na podobieństwo igły kompasu), daje wizję docelową, nie tyle zaś naświetla poszczególne etapy drogi.

2. Braki dotychczasowego sposobu uzasadniania prelegent upatruje przede wszystkim w przewadze metody dedukcyjnej. Jego zdaniem należałoby ją uzupełnić indukcją, biorąc za punkt wyjścia człowieka i jego żywe problemy. Wyraziłoby się to m. i. w uwzględnieniu istotnej treści poglądów grup społecznych, przy równoczesnym zarzuceniu nastawienia apologetycznego. Z drugiej strony postuluje on dokładne i bezstronne zbadanie całej tradycji chrześcijańskiej oraz dotarcie do właściwego znaczenia kerygmy biblijnej.

III. Jako źródło teologii moralnej profesor monachijski wymienił Pismo św., prawo naturalne, magisterium Kościoła i wszystkie nauki empiryczne, które wypowiadają się na temat człowieka.

1. Mimo, iż przekaz biblijny posiada znaczenie decydujące jako źródło, nie znajdziemy w nim etyki w postaci gotowej. Należy więc z niego korzystać, uwzględniając kontekst i tło epoki oraz biorąc pod uwagę przede wszystkim jego idee ogólne, takie jak m. i. wizja zbawcza człowieka, powaga z jaką Bóg traktuje człowieka, pojęcie i znaczenie miłości w nauce Chrystusa, waga, jaką przywiązuje do należytego ułożenia stosunków międzyludzkich, społeczny charakter drogi człowieka do Boga.

2. Zdaniem prelegenta w dotychczasowym ujęciu prawa naturalnego przeważał moment statyczny. Człowieka jednak należy ujmować w wymiarach historycznych, co musi znaleźć swój wyraz w dynamicznym traktowaniu prawa naturalnego.

3. Znaczenie magisterium Kościoła jest podstawowe i nie do zastąpienia, gdyż słowo Boże zostało dane Kościołowi do przechowywania, oraz głoszone jest przezeń i w nim. Nie należy jednak tego rozumieć w tym sensie, jakoby wysiłek rozumu ludzkiego czy badań teologów zastąpić należało asystencją Ducha św. Orzeczenia Kościoła winny uwzględniać wyniki współczesnej wiedzy oraz wystrzegać się zbyt szczegółowych określeń jako nieomylnych w oparciu o dane nauk empirycznych, które mogą ulec zmianie.

4. Zrozumiała jest też potrzeba korzystania z osiągnięć nauk dotyczących człowieka, zwłaszcza w świetle wskazań Soboru Watykańskiego II o dialogu ze światem i docenianiu wartości ziemskich. Pamiętać jednak trzeba, że w posługiwaniu się nimi należy się strzec zbyt wąskiego ujmowania zagadnień i w jednym tylko aspekcie.

U końca swych rozważań profesor poruszył jeszcze kwestię etycznego dowodu, który różni się od logicznego, wymuszającego przyjęcie konkluzji. W dowodzeniu etycznym należy brać pod uwagę, że działanie jest funkcją całego człowieka (np. na Zachodzie nie doceniano dotąd w należytej mierze czynników emocjonalnych; nie korzystano w pełni z osiągnięć psychologii głębi). Dowód etyczny winien uwzględnić wszystkie punkty widzenia, ujmować całościowo zagadnienie i dlatego J. Gr ü n d e l proponuje wprowadzenie argumentu konwergencji, jaki analogicznie zastosował kard. J. H. New m a n przy rozpatrywaniu zagadnień wiary. Dzięki niemu poszczególne racje i dowody o mniejszym znaczeniu, które oddzielnie nie mają wielkiej siły dowodowej, rozpatrywane łącznie osiągają daleko większą moc przekonywania (analogia kabla i oddzielnych przewodów).

Odczyt swój prelegent zamknął podkreślając, jak skomplikowany jest dowód etyczny i sama metoda w teologii moralnej. Powinno to skłaniać z jednej strony do skromności, z drugiej do odwagi, by uznać nasze osiągnięcia

na terenie nauki moralności za czasowe. Należy ją też opracowywać w ten sposób, żeby pozostawała otwarta na wszelkie tendencje, wobec których zresztą należy zachować postawę krytyczną (a nie przyjmować bezkrytycznie, jak kiedyś przyjęto naukę stoicką), otwartą wobec prądów przyszłości. Świadomość, że ma ona u podstaw prawdę Bożą, która jest niezmienna, powinna dawać poczucie siły i odwagę do nowych poszukiwań, do dialogu otwartego, który nie odrzuca *a priori* tego, co nowe jako złe, lecz starannie je bada i weryfikuje.

O dużym stopniu zainteresowania poruszonymi zagadnieniami świadczyła żywa i kilkugodzinna dyskusja, w czasie której liczni uczestnicy nie tylko skierowali sporo pytań i prośb o wyjaśnienia, lecz także wysunęli zastrzeżenia wobec niektórych bardziej radykalnych wypowiedzi prelegenta.

W godzinach popołudniowych miało miejsce spotkanie J. Gründela z wykładowcami teologii moralnej z ATK i szeregu seminariorów duchownych, na którym w atmosferze towarzyskiego kolokwium poruszono szeroki wachlarz zagadnień teologicznych, zwłaszcza w aspekcie nauki moralnej, takich jak np. nauka Vaticanum II jako podstawa i punkt wyjścia dla rozwoju teologii, magisterium Kościoła i autorytet a badania teologiczne, pluralizm i potrzeba wielorakiej specjalizacji w nauce teologicznej, dzisiejsze trudności opracowania podręcznika teologii moralnej, przydatność idei powołania jako idei naczelnej w systematyce, zwłaszcza podręcznikowej, wartość protestanckiej i prawosławnej doktryny moralnej jako źródła dla teologii moralnej.

Gość też uprzejmie udzielił zajmujących odpowiedzi i wyjaśnień na tematy dotyczące życia naukowego i dydaktyki na Zachodzie, zwłaszcza w NRF. Zwrócił więc uwagę na istnienie i wyłanianie się palących problemów, wobec których współcześni teologowie muszą zająć stanowisko (m. in. przerywanie ciąży, kwestia przedmałżeńskiego pożycia seksualnego, potrzeba opieki duszpasterskiej nad rozwiedzionymi). Omówił także organizację studiów na wydziałach teologicznych zachodnoniemieckich (np. słuchanie wykładów cyklami semestralnymi przez studentów na innych uczelniach), rozkład materiału z zakresu teologii moralnej (w zasadzie według kręgów odniesień), współpracę z teologami protestanckimi i uczonymi z dziedziny pozateologicznych, działalność „Societas Ethica”, kongresy moralistów obszaru języka niemieckiego, prace badawcze źródłowo-historyczne z zakresu moralistyki.

Ks. Jan Pryszmont, Warszawa

3. Obrady Sekcji Teologicznomoralnej

W ramach Kongresu Teologów Polskich w Lublinie (21—23 września 1971 roku) odbyły się dwa posiedzenia Sekcji Teologicznomoralnej. Obradom przewodniczył ks. prof. dr W. Poplatek.

Posiedzenie pierwszego dnia rozpoczął referat ks. doc. dr hab. St. Olejnika (odczytany pod jego nieobecność z powodu podróży zagranicznej) pt. *Ukierunkowanie antropologiczne teologii moralnej*. Autor ujął zagadnienie szeroko, w kontekście całej teologii, a także na tle posoborowego nurtu adaptacji jej do potrzeb współczesnych.

1. Obserwujemy fakt pewnego zwrotu antropocentrycznego w teologii. Zjawisko to ma wymiary „kopernikańskie”. W jakimś sensie sam sobór zapróbował ten zwrot, poświęcając wiele uwagi pozycji człowieka. Nurt ten jednak nie jest wolny od niebezpieczeństwa pewnych przekamentowań np. w kierunku ubóstwienia człowieka względnie „uśmiercenia” Boga. Konieczne jest niezapominanie istotnej prawdy antropologicznej o zależności człowieka od Boga, prawdy, która bynajmniej nie zagraża pozycji człowieka.

Jeśli konieczność historyczno-egzystencjalna sprawiła, że teologia, pod względem metodologicznym, przekształca się w naukę o człowieku (współ-

czesny humanizm nie jest bez wpływu na antropocentryczne ukierunkowanie refleksji teologicznej), to najważniejszym miejscem dla refleksji antropologicznej jest misterium zbawienia.

2. Dotychczasowa teologia moralna nie postponowała bynajmniej człowieka. Nauka o działaniu ludzkim, to nauka o człowieku w działaniu; istniał jednak słaby punkt w niekompletności teorii człowieka, skąd zrodził się postulat nowego, pełniejszego spojrzenia na człowieka.

3. Idąc w tym kierunku, teologia moralna chce dotrzeć nie tylko do „człowieka w ogóle”, ale do człowieka w społecznego, co uwidacznia się zarówno w treści jak w metodzie, a wreszcie w języku dostosowanym do współczesności. Objawienie głosi dzieło Zbawienia wszystkim ludziom — we wszystkich czasach, a więc ludziom osadzonym we współczesności. Jeżeli więc człowiek każdego czasu musi odpowiadać Objawieniu, muszą istnieć warunki, aby to Słowo doń dotarło w sposób zrozumiały dla niego. Jeżeli Chrystus w swoich pouczeniach moralnych uwzględniał ówczesne okoliczności życia, to równocześnie całą sytuację interpretował w duchu miłości, co stwarza podstawę do odnoszenia tych pouczeń do problemów istniejących we wszystkich czasach.

4. Praktycznie biorąc, należy rozbudować antropologię teologiczną w części ogólnej teologii moralnej. Ta antropologia będzie nie tylko „ogólna”, abstrakcyjna, lecz uwzględni całą problematykę współczesną. Podobnie teologia moralna szczegółowa obejmie cały zakres treści, wiążący się z pojęciem „człowieka naszych czasów”. Wreszcie idea biblijna tworząca zręby antropologii, zostanie ubogaconą i uzupełnioną szczegółami współczesnej prawdy o człowieku. Cała formacja teologii moralnej ma wyrabiać uwrażliwienie na potrzeby współczesnego człowieka.

5. Oceniając start dokonany w kręgu polskich teologów-moralistów, należy stwierdzić, że koncepcja powołania chrześcijańskiego stanowi dobry punkt wyjścia dla postulowanej odnowy nauki moralności: uznając bowiem inicjatywę Boga, w pełni docenia miejsce człowieka, będącego odpowiedzialnym partnerem w dialogu i działaniu.

W toku dyskusji wyłoniły się następujące stanowiska:

1. Propozycja przedstawienia zagadnienia, gdyż istota problemu leży nie w tym, jak teologię uczynić ludzką, lecz jak zachować charakter teocentryczny norm etycznych. Tendencje antropocentryzujące pochodzą przeciw głównie od autorów niekatolickich (O. Wichrowicz).

2. Postulowane uściślenia przy zasadniczej aprobacie tematu.

Należy rozróżnić między dwoma, zacieranymi nieraz sposobami widzenia, to jest między antropocentryzmem i antropologizmem. Przy antropocentryzmie nie można mówić o teologii, lecz raczej o antropologicznym immanentyzmie, zdolnym najwyżej wznieść się na poziom eudajmonizmu. Antropologizm może się zmieścić w ramach teologii, z zastrzeżeniem jednak, że istota problemu człowieka widziana jest ściśle w jego (człowieka) relacji do Boga. Nie wystarczy samo otwarcie się człowieka na dialog z człowiekiem (ks. Wittek). Istnieją dwie płaszczyzny, na których pojawia się zagadnienie „zwrotu ku człowiekowi”, odpowiednio do dwóch podstawowych pytań: co to jest teologia, i jak to przedstawić dziś. Tych dwóch płaszczyzn nie wolno mieszać. „Zwrot antropologiczny” można uratować o tyle, o ile całego problemu nie sprowadza się do płaszczyzny drugiej i o ile w dalszym ciągu teoria antropologiczna widziana na płaszczyźnie pierwszej, zostaje podana jako teologia, tj. jako interpretacja treści Objawienia, odnoszących się do człowieka (ks. Inlender). Zdanie „dotrzeć do współczesnego człowieka” ma sens podwójny: można dążyć do pogłębionego spojrzenia na człowieka, — albo też na warunki, określające egzystencję człowieka. Z pomieszania tych dwóch aspektów może zrodzić się niebezpieczeństwo sytuacjonizmu (ks. Rosik). Nie grzi tutaj niebezpieczeństwo sytuacjonizmu i można dostrzec sensowność syn-tezy antropologiczno—moralnej pod warunkiem zachowania teonomicznego

charakteru norm etycznych, oraz utrzymania refleksji antropologicznej na poziomie prawdy objawionej (ks. Inlender).

3. Wątpliwości oraz przestrogi przed błędnymi konsekwencjami przyjętych założeń.

Nurt antropocentryczny rodzi możliwość kryzysu teologii, zwłaszcza jeśli pominie się aspekt eklezjalny odnośnych zagadnień (ks. Kania). Istnieje niebezpieczeństwo znaturalizowania teologii moralnej, zwłaszcza, o ile nie podtrzyma się zasady prymatu miłości (ks. Barbasiewicz). Istnieją poważne trudności w zakresie współpracy teologii moralnej z naukami nieteologicznymi, a nawet z nauką dogmatyki i egzegezy, ze względu na wielorakość metod i nierówną wartość tez naukowych, które często są przemijającymi hipotezami. Oprócz niebezpieczeństwa antropocentryzmu w ścisłym sensie istnieje niebezpieczeństwo werbalizmu (ks. Popłatek). Zwrot antropologiczny jest przesunięciem z płaszczyzny przedmiotu na płaszczyznę podmiotu, co może podważyć cały system teologii moralnej. Ratunek leży w oparciu się o syntezę chrystologiczną (ks. Oskiera). Istnieją trudności metodologiczne, wynikające z braku sprecyzowania stosunku antropologii do etyki. Antropologia ma ambicję być podstawą etyki, podczas, gdy nie istnieje adekwatna antropologia, o ile nie opiera się na etycznej prawdzie o człowieku (ks. Juros). Łatwo wziąć hipotezy naukowe za pewniki (ks. Stark).

4. Opinie sterujące ku syntezie.

W ujęciu antropologii nie należy zapominać o jej charakterze teologicznym, a co za tym idzie, oparciu o podstawowe prawdy o stworzeniu i zbawieniu człowieka. Przede wszystkim należy kierować się teologią zbawienia (ks. Prysmon). Antropologia musi zachować soteriologiczny punkt wyjścia. Działanie ludzkie jest współdziałaniem z Bogiem zbawiającym. Miejscem centralnym spotkania człowieka z Bogiem jest Chrystus, dlatego zamiast o antropocentryzmie należałoby mówić o chrystocentryzmie (ks. Oskiera).

W drugiej części posiedzenia ks. dr F. Greniuk omówił ankietę na temat recepcji i oceny I tomu nowego *Zarysu Teologii Moralnej* w uczelniach teologicznych w Polsce. Najważniejsze wnioski z omówionej ankiety dają się sprowadzić do następujących punktów: odpowiedzi nadesłane wyrażają zasadniczo stosunek przychylny do zarysu; jako podstawa wykładu *Zarys* przyjął się w nieznacznej ilości zakładów teologicznych; *Zarys* został uznany za wystarczająco „biblijny”, ale za mało oparty o całokształt tradycji; przy ogólnej aprobacie spolszczenia tekstu, duży procent ankietowanych chce równolegle podtrzymać odpowiedni zasób terminów łacińskich.

W dyskusji wysuwano praktyczne trudności opracowywania wykładu w oparciu o *Zarys* (ks. Kułakowski), potrzebę współpracy z teologią dogmatyczną, korelowania I tomu z całością podręcznika, wprowadzenia tzw. tez, z proporcjonalnie rozłożonym materiałem argumentacyjnym (ks. Inlender), podniesiono potrzebę przewyciężenia kompleksowych uprzedzeń w stosunku do naszych, rodzimych inicjatyw (bp. Gulbinowicz), oraz obiecano, że wszystkie słuszne postulaty będą uwzględnione w toku dalszych prac nad *Zarysem* (bp. Smoleński).

Drugi dzień obrad sekcyjnych (22. IX.) poświęcono zaprezentowaniu II tomu *Zarysu teologii moralnej*, wypracowanego przez zespół polskich teologów-moralistów. Ks. bp. Smoleński nakreślił ogólną charakterystykę prac zespołu oraz samego dzieła, poczem ks. Inlender omówił wstęp do obecnego tomu, uzasadniając podział na dwie części oraz ukazując zasadnicze cechy wykładu doktryny moralnej w tym tomie. Relator omówił następnie zasadę dyspozycji materiału tomu II wynikającej z samej koncepcji powołania, widzianego w świetle Objawienia. Wykład bierze więc pod uwagę bezpośrednio czynniki genetyczne powołania (działanie Chrystusa w sakramentach) oraz dynamiczny rozwój samego powołania w podmiocie ludzkim, jak również cały antropologiczny i kosmologiczny kontekst, w którym ujawnia się i realizuje

powołanie. Dyspozycja treści i metoda wykładu zależy jest więc od samej ontologii powołania. Następnie poszczególni członkowie zespołu zreferowali kolejne rozdziały tomu II.

W dyskusji padło szereg pytań, a także zwrócono uwagę np. na brak odrębnego uwzględnienia etyki zawodowej, na brak w pewnych wypadkach wystarczająco określonych, konkretnych norm (ks. Barbasiewicz); na potrzebę lepszego podbudowania dogmatycznego (ks. Karia). Wystąpiło wątpliwość, czy podział tomu na dwie części jest adekwatny, czy oparcie się o bazę sakramentologiczną nie przysłoniło samej idei powołania, lub czy nie spowodowało niepotrzebnych powtórzeń, oraz czy odpowiednie postawy moralne zostały należycie zlokalizowane (ks. Pryszymon). Domagano się wyraźniejszego uwzględnienia problematyki powołania zakonnego oraz rad ewangelicznych (ks. Kałucki, ks. Oskiera), lepszego uwydatnienia cech charakterystycznych powołania kapłańskiego i zakonnego, uwzględnienia obowiązków spowiednika (ks. Oskiera). Wyrażono obawę, czy idea powołania omówiona w I tomie, została zachowana w postaci nienaruszonej w tomie II. Postulowano połączenie problematyki chrztu i bierzmowania, ściślejsze powiązanie religijności z wiarą, rozwiązanie stosunku wiary do chrztu na płaszczyźnie genetycznej, pozostawienie ontologii bierzmowania dogmatyce; zakwestionowano również lokalizację tematu dziewictwa i mądrości (ks. Greniuk).

Z odpowiedzi relatorów wynikało, że etyka zawodowa musi odnaleźć swoje normy w samych ogólnochrześcijańskich normach postępowania (ks. Inlender, bp. Smoleński), że teologia moralna nie może powtarzać wykładu teologii dogmatycznej, choć profesor moralista w razie potrzeby pozwoli sobie na dygresję dogmatyczną (ks. Inlender), że podział na dwie części jest uzasadniony tym, że powołanie ludzkie jest określone nie tylko przez dar, ale również przez warunki egzystencji w świecie; w związku z tą specyficzną sytuacją człowieka w świecie pojawia się potrzeba wyeksponowania tematu mądrości chrześcijańskiej; istnieje również potrzeba mówienia o powołaniu kultycznym (bp. Smoleński). Podręcznik nie chce rozdzielać trzech pierwszych sakramentów i *de facto* traktuje je łącznie, a zatem związek chrztu i bierzmowania jest wystarczająco zabezpieczony (ks. Rosik). Niejednokrotnie powstaje złudzenie powtórzeń, co wynika stąd, że o pewnych sprawach trzeba mówić kilkakrotnie, choć pod ściśle odróżnionym aspektem (ks. Inlender). Na końcu ks. bp. Bareła przypomniał związek, jaki istnieje między powołaniem zakonnym i kapłańskim a powszechnym powołaniem chrześcijańskim, wskazując równocześnie na szczególny charakter konsekracji występującej w tych specjalnych formach powołania. Ks. biskup ocenił korzystnie całość koncepcji podręcznika. Wreszcie w zamknięciu dyskusji ks. Popłatek podsunął myśl, by następny zjazd sekcji teologicznomoralnej kontynuował dyskusję nad projektem — realizowanym już stopniowo — podręcznika teologii moralnej.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Ku odnowie sakramentu pokuty

Odnotowujemy na tym miejscu kilka nowych publikacji, które zaliczają się do szeregu licznych już prób pogłębienia traktatu *De poenitentia*. Sekundują one wiernie zmieniającej się postaci praktyce pokutnej, która, rzecz zastanawiająca, wyprzedza niejednokrotnie w krajach zachodnich przemysłu teologiczne oraz oficjalne wypowiedzi biskupów i orzeczenia Kościoła.

Ale i w tym względzie zauważa się początki zmian, których finału niepodobna jasno przewidzieć. Idzie głównie o opublikowaną w końcu 1970 r., obszerną *Instrukcję episkopatu szwajcarskiego na temat pokuty i spowiedzi*, w której nowe praktyki pojednania zdają się zyskiwać aprobatę hierarchii katolickiego Kościoła Szwajcarii. Ona to będzie omówiona na pierwszym miejscu. Na jej tle wyraziście zaprzętują się stanowiska teologów, którzy biorą udział w dyskusji we własnym imieniu. Uwzględnione będą następujące prace: Y. Congar, *Points d'appui doctrinaux pour une pastorale de la pénitence*, „La Maison—Dieu” 4, 1970, 73—87; A. Nocent, *L'acte pénitentiel du nouveau „Ordo Missae”: sacrement ou sacramental?*, „Nouvelle Revue Théologique”, 91, (1969) 956—976; G. Defois, J. Le Du, N. Fabre, *Le sacrement de réconciliation*, t. I. *Les difficultés de la confession*, Paris 1969, s. 145; G. Defois, H. Denis, N. Fabre, *Le sacrement de réconciliation*, t. II. *Vers une pastorale pénitentielle*, Paris 1970, s. 175; O. Semmelroth, B. Schüller, L. Bertsch, H. Roth, *Péché, Pénitence et Confession*, Paris 1970, s. 160.

Instrukcja biskupów szwajcarskich została opublikowana częściami w trzech kolejnych numerach „La Semaine catholique de la Suisse romande” — 10, 17, 24 decembre 1970. Jej przedruk znajduje się w „La Documentation Catholique”, nr 1579, 3, 1971, 110—122. Ukazało się ponadto w Szwajcarii oficjalne wydanie w języku niemieckim pt. *Pastoralbrief der Schweizerbischofe über Busse und Beichte*, s. 38, bez podania wydawcy. Z uwagi na swój charakter list episkopatu zajmuje wśród cytowanych publikacji czołowe miejsce. Zarówno znaczna objętość *Instrukcji*, jak i treść pozwalają na przyrównanie jej do *Compendium* traktatu o pokucie. Po uwagach wstępnych na temat stanu faktycznego i przyczyn kryzysu aktualnej praktyki sakramentu pojednania następują cztery części, z których pierwsza przedstawia zagadnienie odpuszczenia grzechów w objawieniu biblijnym, druga stanowi spojrzenie na historię sakramentu pokuty, trzecia zajmuje się analizą teologiczną winy i grzechu, czwarta wreszcie, najbogatsza w nowe sugestie i najtrudniejsza z uwagi na aplikacje praktyczne, podaje i omawia trzy zasadnicze drogi pojednania.

Wybór i układ treści dokumentu dostosowany został do wymogów czasu, który, jak się zaznacza we wstępie, charakteryzuje się w dziedzinie pokuty kryzysem mającym podwójne źródło: osłabienie w świadomości wiernych rozumienia istoty grzechu oraz niechęć do aktualnej postaci administrowania sakramentu pokuty. Wydaje się, że obie przyczyny pozostają w związku ze zjawiskiem natury ogólniejszej: zwiększoną sekularyzacją życia przy jednoczesnym poszukiwaniu, w zetknięciu się z chrześcijaństwem, jego autentycznych wartości. W odniesieniu do sakramentu pojednania oznacza to konieczność skorygowania błędnych i stosunkowo powszechnych wśród wiernych spojrzeń na naturę grzechu oraz nadanie rytowi pojednania postaci zdolnej wyprowadzić pokutę sakramentalną z granic minimalizmu wymagań i symboliki. Zatraciła jednak charakter znaku rzeczywistości nadprzyrodzonej w odczuciu wiernych, jakkolwiek faktycznie spełnia to, co oznacza. Stąd wnikliwa analiza biblijnej idei grzechu i pojednania grzesznika z Bogiem. Stąd także obszerne studium historycznego rozwoju sakramentu pokuty z wyróżnieniem poszczególnych jego etapów od pierwszych wieków aż do czasów współczesnych. Nie ma tutaj wkładu oryginalnego w stosunku do znanych specjalistycznych opracowań z zakresu tych dziedzin wiedzy teologicznej, ale też nie widzi się w tej mierze żadnych opóźnień. Na szczególną uwagę zdaje się zasługiwać trzecia część *Instrukcji*. Zawarta w niej teologia grzechu szczególnie unika niebezpieczeństwa legalizmu w traktowaniu przedmiotu, choć podkreśla fundamentalne odniesienie działania chrześcijanina do prawa Bożego. Przy tym z dużym naciskiem eksponuje poważne zaniedbania katolików w dziedzinie życia społecznego. W dyskutowanej dziś i trudnej kwestii rozróżnienia między grzechem ciężkim i powszednim podtrzymuje stanowisko

tradycyjne. Jego argumentacja zyskuje nawet na sile w świetle pogłębionych danych biblijnych i związanego z nimi personalistycznego ujęcia zaangażowań chrześcijańskich.

Ostatnia część *Listu* skłania do poważniejszych zastanowień. Niepodobna jednak uczynić tego w biuletynowym sprawozdaniu. Podane w niej wskazania domagają się osobnego studium. W odpowiedzi na dążenie wielu do bardziej autentycznych form życia chrześcijańskiego oraz w oparciu o rezultaty nowych badań teologicznych biskupi szwajcarscy mówią o trzech zasadniczych drogach, na których zależnie od okoliczności i sytuacji życiowych chrześcijanin może dostąpić odpuszczenia grzechów. Obok tradycyjnego rytu pojednania poprzez spowiedź uszną, wymienia się nawrócenie wewnętrzne oraz wspólnotową celebrację pokutną. Obie ostatnie formy nie są obce teologom. Nowością jest ranga, do jakiej *Instrukcja* je wynosi. Ryt tradycyjny, nazywany też w *Liście* pokutą w ścisłym znaczeniu, spełnia swe zasadnicze przeznaczenie w odniesieniu do osób, które popełniły grzech oddzielający od Kościoła. W tej sytuacji zachodzi konieczność osobistego wyznania grzechów wobec duchownego obdarzonego przez Kościół należną władzą. Wyjaśnia się też, że forma ta winna w miarę możliwości odzyskać swoje dawne znaczenie i znaczenie społeczne. Zaleca się każdemu korzystanie z tej formy pojednania przynajmniej od czasu do czasu. W myśl *Instrukcji* nawrócenie wewnętrzne i związane z nim zewnętrzne oznaki skruchy stanowią obok spowiedzi usznej odrębną i równorzędną z tamtą drogą pojednania. Biskupi szwajcarscy wyraźnie stwierdzają, że byłoby błędem umniejszanie jej znaczenia na rzecz wyłącznego przypisywania pełnej wartości formie pokutnej tradycyjnej. Treść *Listu* nie upoważnia też do ograniczania uznawania skuteczności wewnętrzznego nawrócenia jedynie do grzechów powszednich. Zaznacza się wprawdzie, że w przypadku przewinienia, które odwraca od miłości Boga pozostaje konieczność wyznania go na spowiedzi, jednak nie zobowiązuje się do tego każdorazowo przed przyjęciem Eucharystii, lecz od czasu do czasu jak to było już wyżej zasygnalizowane. Mimo wszystko nie wydaje się, by wyjaśnienia tej części dokumentu były całkowicie wyraźne. Odnosi się wrażenie, że na tle dotychczasowej dyscypliny pokutnej Kościoła dbającego o precyzję sformułowań, zawarte tutaj pouczenia *Listu* nie brzmią jednoznacznie i w konsekwencji mogą dać powód do interpretacji dowolnych, a nawet sprzecznych. Znacznie wyraźniej natomiast biskupi Szwajcarii określili swoje stanowisko w kwestii pojednania na drodze wspólnotowej celebracji pokutnej. Ta z kolei forma odpuszczenia grzechów realizuje się, gdy zgromadzenie eklezjalne pod przewodnictwem kapłana zwraca się do Boga w akcie wspólnotowej modlitwy z prośbą o przebaczenie win. Znajduje ona szczególnie wyraz w aktualnym rycie *Confiteor* mszalnego. Biskupi są zdania, że w tym względzie nie ma podstaw do wyrażania jakichkolwiek powątpiewań co do skuteczności tego aktu, nawet w odniesieniu do osób obarczonych ciężkimi przewinieniami. I w tym wypadku dodaje się zastrzeżenie o obowiązku późniejszego wyznania grzechów na spowiedzi prywatnej, przez co jednak nie chce się w czymkolwiek umniejszyć podkreślonej uprzednio skuteczności pojednania we wspólnotowej celebracji pokutnej. Wyrażone jest nawet przekonanie, że niepodobna odmówić temu aktowi elementów ściśle sakramentalnych. Pozostają kwestie porządku ściśle teologicznego, które, należy się spodziewać, doczekają się wkrótce pogłębionych opracowań np. związku i różnic między poszczególnymi drogami pojednania, racji istnienia obowiązku wyznania grzechów po uprzednim dostąpieniu pojednania. Należałoby również zbadać stopień pewności orzeczenia jednego episkopatu o sakramentalnym charakterze pewnego aktu liturgicznego zważywszy, że Kościół zwykł przestrzegać ścisłego określania materii i formy poszczególnych sakramentów. Niezależnie od rezultatu tych przemyśleń z *Listu* wypływa wniosek bezpośrednio praktyczny: na zapytanie, czy po akcie pokutnym dokonanym na jednej z trzech sygnali-

zowanych dróg można przyjąć Eucharystię, należy udzielić odpowiedzi twierdzącej.

Instrukcja jest rezultatem pracy międzydiecezjalnej Komisji Teologicznej, która przygotowała ją na polecenie biskupów. Wspomina o tym w podziękowaniu skierowanym do teologów współpracujących nad jej przygotowaniem przewodniczący episkopatu szwajcarskiego ks. bp Adam Nestor. Z podobną inicjatywą wystąpili biskupi francuscy. Komisje episkopatu do spraw liturgii i nauczania religijnego zleciły dwóm ośrodkom: nauczania religijnego i duszpasterstwa liturgicznego, dostarczenie materiałów koniecznych dla podjęcia w tej dziedzinie życia chrześcijańskiego autentycznej odnowy duszpasterstwa. Oba ośrodki utworzyły wspólną komisję roboczą, która z kolei powierzyła Y. Congarowi opracowanie noty mającej stanowić podstawę do dalszych przemyśleń i dyskusji. W tym celu biskupi wchodzący w skład wspomnianych komisji podali treść tej noty do wiadomości publicznej. Stanowisko episkopatu natomiast nie zostało jeszcze określone. Odnośnego dokumentu należy się spodziewać w czasie późniejszym po okresie dyskusji otwartej głosem o. Congara. Dominują w nim dwa zagadnienia: teologii nawrócenia i form pojednania. Szerokie uwzględnienie przez autora eklesjalnego charakteru pokuty sprawia, że nota może pod wieloma względami stanowić cenne uzupełnienie uwag *Instrukcji episkopatu szwajcarskiego*. Natomiast biblijna strona wykładu jest zaledwie zaznaczona. Wskazaniu tych różnic nie towarzyszy bynajmniej zamysł krytyczny. Przeciwnie, idzie głównie o zwrócenie bacniejszej uwagi na tekst, który podejmuje i znakomicie wyklada myśl ojców Kościoła o ścisłym związku artykułów: *sancta ecclesia i remissio peccatorum*. Wyraża ją treściwie następujący fragment noty opatrzonej wyjaśnieniami autora: „Jeśli cały Kościół uczestniczy w odpuszczaniu grzechów, to nie tylko, jak często tłumaczono, z powodu społecznego charakteru wszelkiego grzechu, lecz z racji struktury, albo raczej natury relacji religijnej w Kościele. Dar wspólnoty (albo przyjaźni) z Bogiem jest elementem tworzącym solidarność horyzontalną”. W określeniu istoty grzechu autor wychodzi poza definicję klasyczną, która akcentuje przekroczenie przykazania Bożego, zastępując porządek prawny porządkiem międzyosobowej relacji człowiek-Bóg.

W omawianej przednio dróg pojednania o. Congar zajmuje stanowisko umiarkowane; unika decyzji pospiesznych i krańcowych. Docenia wartości pokuty wspólnotowej, ale zwraca przy tym uwagę na niebezpieczeństwo zapoznania personalnej struktury sakramentów. Kłasyyczna forma wyrażania w słowach „ja ciebie chrzczę”, „ja cię rozgrzeszam” stanowi jego zdaniem najwyższą postać aplikacji zbawienia. Ze szczególną rezerwą odnosi się do sugestii uznania sakramentalnego charakteru celebracji pokutnej nowego *Ordo Missae*. W przeciwieństwie do biskupów szwajcarskich, którzy zdają się wysuwać dalej idące sugestie, o. Congar sądzi, że krok ten bez dokonania koniecznych uściśleń byłby nieroztropny. Spotykane często powoływanie się na podobną praktykę Kościoła wschodniego nie uwzględnia poważnych różnic między obydwojma rytмами.

W tym samym kierunku idzie wcześniejsza wypowiedź A. Nocenta, który w obszernym studium na temat aktu pokutnego nowego *Ordo Missae* poddaje omawianą problematykę szczegółowej analizie liturgicznej i teologicznej. Sytuuje ją w historycznym kontekście dyscypliny pokutnej ubiegłych wieków, zwłaszcza Soboru Trydenckiego. W rezultacie swych bardzo ciekawych dociekań dochodzi do wniosku, że teoretycznie istnieje możliwość uznania sakramentalności mszalnego aktu pokuty, lecz jego ważność uzależnia od decyzji Kościoła, który winien w tym względzie sprecyzować przede wszystkim swój stosunek do podkreślonej przez Sobór Trydencki konieczności usznego wyznania grzechów. W każdym razie nie można przyjąć rozwiązań, które dyktowałyby wyprzedzająca praktyka duszpasterska.

Dwutomowa zbiorowa praca opublikowana pod wspólnym tytułem *Le sacrament de réconciliation* została napisana w wyniku doświadczeń duszpas-

terskich z okresu spowiedzi wielkanocnej. Kilku autorów podjęło zamiar przeegzaminowania i naświetlenia z punktu widzenia teologii, historii, psychologii i antropologii kwestii, jakie się wówczas pojawiły. Zapytania i trudności analizowane są w I tomie, natomiast tom II zawiera próbę ich weryfikacji z danymi teologii w celu podania w zakończeniu książki praktycznych uwag z zakresu pedagogiki sakramentu pokuty. Wielką zasługą autorów jest, że uniknęli łatwych uogólnień i rewolucyjnych recept. Przekonują czytelnika, gdy stwierdzają, że aktualnie czerpie się z sakramentu pojednania jedynie niewielką część jego bogatej rzeczywistości. Dzisiejsza postać jej celebracji uboga swą szatą zewnętrzną nie odzwierciedla złożonej problematyki życiowej. Zachodzi konieczność dokonania jej odnowy poprzez głębsze sięgnięcie do źródeł ewangelicznych oraz włączenie rytu i życia pokutnego do praktyk pojednania w codziennej rzeczywistości. Autorzy wykazują staranie o przywrócenie formie tradycyjnej jej autentycznych, wielkich kształtów, a nie tyle dążą do szukania nowych form pojednania. Teolog nie znajdzie w tej książce ściśle naukowego materiału z zakresu traktatu de poenitentia. Wskazuje mu ona jednak — wolno mieć nadzieję, że trafnie — kierunki badań w oparciu o fragmentaryczne, lecz przemyślane doświadczenie.

Kolejna z omawianych pozycji — *Péchè, pénitence et confession* — jest tłumaczeniem niemieckiej pracy *Busse und Beichte*, która ukazała się w r. 1967 w wydawnictwie J. Knecht Verlag, Frankfurt a. M. Podobnie jak poprzednia powstała w wyniku pracy zespołowej i stanowi zestaw kilku objętych drobniejszych rozpraw o charakterze teologiczno-pastoralnym. W odróżnieniu od poprzedniej, w której dominował element ankietowy i bezpośrednio praktyczny, tutaj na czoło wysuwają się refleksje natury teologicznej. Teolog moralista będzie szczególnie wdzięczny autorowi pierwszego, najobszerniejszego studium Brunonowi Schüllerowi *Péchè mortel, péchè véniel*. Ta *question cruciale* dzisiejszej teologii moralnej otrzymała na siedemdziesięciu stronach obejmujących blisko połowę objętości całego tomu naświetlenie i rozwiązanie warte bliższego zainteresowania. Klasyczny i przyjmowany niedawna z oczywistością podział grzechów na ciężkie i powszednie przedstawiany bywa aktualnie z licznymi znakami zapytania. Na ogół nie podważa się słuszności samego podziału; przedmiotem dyskusji jest faktyczność popełniania przewinień ciężkich oraz grzeszny charakter przewinien powszednich. Przeniesienie akcentu w teologii grzechu z ujęć prawnych na egzystencjonalne oraz wkład nowej antropologii na temat złożonej struktury czynu ludzkiego wydatnie utrudniają stwierdzenie w konkretnej sytuacji istnienia grzechu ciężkiego i, tym bardziej, zdają się uniemożliwiać nakładanie przez Kościół, z góry, obowiązków *sub gravi*. *Peccatum veniale* natomiast tak dalece odbiega w swej naurze od grzechu ciężkiego, że powstaje kwestia stosowania pojęcia grzechu do tego czynu. Schüller zdaje sobie sprawę z niemożności udzielenia odpowiedzi całkowicie zadowolającej. Niemniej próba, jakiej dokonał budzi zaufanie czytelnika. Wykazuje, że wielorakość wpływów zewnętrznych na wolę człowieka nie zawsze niweczy dobrowolność działania i, co za tym idzie, odpowiedzialność za podejmowane decyzje. Ponadto zakwestionowanie możliwości grzesznego odejścia od Boga oznaczałoby tym samym uznanie niemożności nawiązania dobrowolnej relacji międzyzobowej człowieka ze Stwórcą, a więc wejścia w stan łaski. Problem natury grzechu powszedniego okazuje się bardziej kłopotliwy. Zdaniem autora można się pewnie o niej wypowiadać jedynie na sposób negatywny tzn. poprzez orzekanie, czym ów czyn nie jest w porównaniu z grzechem ciężkim: nie neguje Boga jako Stwórcy i celu ostatecznego, nie angażuje działającego całkowicie i ostatecznie, nie zamyka przed nim zbawienia. Pozostaje kwestia, co sprawia, że *peccatum veniale* jest grzechem. Odpowiedź autora zmierza w kierunku wyjaśnienia porządku psychologicznego i teologicznego. Udowodnia przede wszystkim, że z punktu widzenia psychologii czynu ludzkiego można wykazać wbrew pozorom istnienia zaangażowań wolnych, choć jednocześnie

niekompletnych względnie nieologicznych. Następnie podejmuje trudniejsze zagadnienie ciężkiej i lekkiej materii grzechu. Nie widząc możliwości usytuowania materii lekkiej poza przykazaniem miłości, wyraża opinię, że nakaz moralny ciężko obowiązujący pozostaje w takiej relacji do obowiązującego lekko, jak czyn integralny do czynu niepełnego. Porównanie to jednak dopiero wówczas przybiera na wartości, gdy zważy się perspektywę, w jakiej autor rozpatruje analizowaną problematykę. Materia gravis nie jest na pierwszym miejscu rzeczą, przykazaniem, lecz samym Bogiem, najwyższym odniesieniem działań chrześcijanina. Schüller nie ukrywa trudności, których rozwiązanie przekraczało ramy zamierzonego studium. Sygnalizuje je każdorazowo w zakończeniu poszczególnych paragrafów. Wydaje się, że waga tego rodzaju leży przede wszystkim w zamierzeniu autora przywrócenia zapomnianych lub zbyt łatwo pozostawianych w cieniu wartości klasycznego traktatu *De poenitentia*. Należy podkreślić, że realizacja zamiaru nie otrzymała, bynajmniej postaci taniej apologii. Schüller stając na pozycjach nowej myśli, z pietyzmem odnosi się do osiągnięć minionych wieków.

W drugiej rozprawie, *Le sacrement de pénitence structures et perspectives* Otto Semmelroth, profesor w Wyższej Uczelni Filozoficzno-Teologicznej w Frankfurcie nad Menem omawia trzy elementy struktury pokuty sakramentalnej: eklezjalny, eschatologiczny i trynitarny. Rezultatem tego ujęcia jest pełniejszy teologicznie obraz pojednania chrześcijanina z Bogiem. Jego powrót do życia w łasce przybiera w ten sposób na znaczeniu i staje się bliższy nadprzyrodzonej rzeczywistości, która nie stanowi przecież wąsko pojętego wydarzenia o charakterze wyłączonej relacji ja-Ty, jednostka ludzka — Bóg. Trzeba zaznaczyć, że ten unika również rozwiązań krańcowych: Wykazuje dbałość o wydobyciu z tradycji teologicznej tematów przyprószonych warstwą zapomnienia, by nadać im postać nową.

Dwie następne pozycje, *La pénitence et la confession dans la vie paroissiale* L. Bertscha oraz *La confession et la direction de conscience* H. Rotha, mają znaczenie bezpośrednio praktyczne. Biorąc jednak pod uwagę konieczność odnoszenia refleksji teologicznej do konkretnych, zmieniających się sytuacji życia chrześcijańskiego, uwagi obu autorów okażą się wielce przydatne nie tylko dla duszpasterzy, lecz także, w równym stopniu, dla teologów.

Przedstawione publikacje znajdują swój głęboki sens w wezwaniu ostatniego Soboru do dokonania odnowy sakramentu pokuty. Dowodem jest odnośne zdanie z 72 paragrafu *Konstytucji o Świętej Liturgii*, które autorzy ostatniej książki umieścili na jej czele jako motto: „Obrzęd i formułę sakramentu pokuty należy tak przejrzeć i ująć, aby jaśniej wyrażały naturę i skutek tego sakramentu”.

Ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa

2. Przegląd problematyki polskiej etyki, metaetyki i etologii

Zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią redakcji w stosunkowo krótkim czasie ukazał się ósmy tom „Etyki”. Wykaz zawartych w nim rozpraw i spis wszystkich dotychczas wydanych tomów pokazują czytelnikowi imponujące rozmiary tej publikacji. Obejmuje już ona około 1800 stron syntezy polskiej myśli etycznej i metaetycznej, wypracowanej z naukową rzetelnością. Można zaryzykować twierdzeniem, że od 1966 roku, to jest od chwili ukazania się pierwszego tomu „Etyki”, opublikowano więcej rozpraw z zakresu teorii etyki niż w całej powojennej produkcji wydawniczej w Polsce. Fakt ten wzbudza podziw i optymizm, że polski czytelnik poszukujący materiałów z etyki ma

możność wybierania odpowiedniej lektury. Wybór jego może się opierać na przeświadczeniu, że otrzymuje gruntowne informacje o współczesnych kierunkach etyki. Ponadto może on spodziewać się, że interpretacje szczegółowych problemów etycznych, zaprezentowane czytelnikowi, charakteryzują się różnorodnością założeń ogólnofilozoficznych, jakkolwiek dominacja marksistowskiego punktu widzenia okazuje się niewątpliwa.

Oczekiwania czytelnika spotykają się z coraz lepszym zrozumieniem ze strony redakcji, zarówno poprzez rozszerzenie listy opracowanych tematów, jak i w sposobie redagowania pisma. Wyrazem tego ostatniego jest m. in. umieszczenie spisu treści następnego tomu. Świadczy to o troskliwym zabieganiu o zainteresowania czytelnika, o dążeniu do wzmożenia jego aktywności poznawczej w zakresie etyki. Zapowiedź tematów najbliższego tomu świadczy także o długofalowych i nieprzypadkowo powziętych zamierzeniach redakcji. Czy także już ósmy tom „Etyki” jest świadomie dobranym zbiorem rozpraw etycznych?

Zawartość tego tomu wypełniają trzy części: pierwsza jest zbiorem artykułów, druga natomiast zawiera rozprawy zebrane pod wspólnym tytułem *Drugie życie*, wreszcie w ostatniej części mieszczą się sprawozdania i recenzje. W tej też kolejności zostaną omówione poszczególne pozycje.

Dział artykułów otwiera rozważanie A. Glińskiej pt. *Lenin o kwestii kobiecej* (s. 7—22). Autorka analizuje wypowiedzi Lenina w sprawie wyzwolenia i równouprawnienia kobiety. Jego stanowisko ujmuje ona w pięciu punktach: 1 — o jego stosunku do pracy zawodowej kobiet; 2 — o jego ocenie sytuacji prawnej kobiety w tym ustroju; 3 — o nierówności społecznej związanej z funkcją kobiety w rodzinie; 4 — o związku między postulatami komunizmu, a walką o wyzwolenie kobiety; 5 — o wskazanych przez niego środkach faktycznej realizacji postulatu wyzwolenia kobiety. Z punktu widzenia współczesnej wiedzy o człowieku i społeczeństwie nie jest to adekwatna wizja kobiety, zwłaszcza jej specyficznego powołania. Należy jednak żałować, że wiele postulatów Lenina nie zostało jeszcze zrealizowanych, Niektóre zaś w praktyce zostały wypaczone. Wektor czasu i samo życie skorygowało niektóre „ideały” wyzwolenia i równouprawnienia kobiety np. rozpowszechniany w okresie minionym wzorzec kobiety-aktorzystki. Współczesne prawodawstwo pracy wymaga daleko idących zmian pod kątem uwzględnienia nowych zdobyczy socjalnych na rzecz kobiet. Dokonano już tego w niektórych państwach socjalistycznych. Dlatego w świetle nowych faktów program dowartościowania kobiety-robotnicy, zarysowany w artykule Glińskiej, wydaje się być już jednostronny i minimalistyczny. Doniosłość jednak tego programu należy ocenić na tle tragicznej sytuacji kobiety w okresie kapitalizmu na przełomie XIX i XX wieku. Lenin domaga się zmian strukturalnych w społeczeństwie, w życiu gospodarczym i na tej drodze pragnie usunąć zasadnicze źródła zła moralnego: niesprawiedliwości i krzywd wyrządzanych kobiecie. W gruncie rzeczy domaga się poszanowania prawa moralnego, przestrzegania zasady sprawiedliwości.

Nie jest to jakieś nowe prawo moralne w historii etyki i w świadomości moralnej człowieka. Tego rodzaju normy moralne, oczywiście w innych układach społecznych, głosiła już nauka moralna starożytności. Mówi nam o tym kolejny artykuł S. Jedynaka *Z nauk moralnych starożytnego Egiptu* (s. 23—39). Autor przedstawia w nim podstawowe formy twórczości moralnej starożytnego Egiptu we wszystkich okresach istnienia tego państwa. Z tych nauk wynika, że już starożytny Egipcjanin był pouczony o równości wszystkich ludzi wynikającej z nautry boskiego aktu stwórczego: „uczyniłem każdego człowieka takim samym, jak jego bliźni. I nie rozkazałem ludziom czynić zła, to właśnie ich serca złamały to, co ja ustanowiłem” (s. 34). Nierówność zatem jest tworem sztucznym i ma źródło w ludzkim nieposłuszeństwie wobec rozkazów Boga. Wiele tekstów mówi o niezależnej od człowieka sprawiedliwości, która przetwarza wszystko. Przykładem dojrzałej świado-

mości moralnej mogą być słowa z *Nauki Aniego* o miłości należnej matce: „daj jej chleba pod dostatkiem i noś ją na rękach, tak jak ona nosiła ciebie. Byłeś dla niej ciężkim brzemieniem, kiedy urodziłeś się po swych miesiącach, nadal cię dźwigała i jej pierś przy trzy lata była w twoich ustach, ona dała cię do szkoły i gdy uczyłeś się pisma, czekała na ciebie z chlebem i piwem. A gdy dorosłeś i ożeniłeś się i masz swój dom, pamiętaj o trudach matki, o wychowaniu, które ci dała”, (s. 37). Realizacja tych wymagań moralnych była na pewno daleka od praktyki życiowej w rzeczywistości egipskiej, ale świadomość moralna była niewiele mniejsza od poziomu wiedzy etycznej współczesnego człowieka. Branie łapówki przez urzędnika jest napiętnowane zarówno przez staroegipską *Naukę Amenemope*, jak i przez współczesne kodeksy etyki zawodowej. Czy zatem zachodzi jakaś różnica pod względem moralnym między postępowaniem faraonńskiego rachmistrza używającego fałszywych miar i posługującego się liczydłem, a współczesnym księgowym popełniającym nadużycia gospodarcze przy pomocy elektronicznej maszyny matematycznej?

Problemy moralne każdej epoki okazują się ostatecznie problemami człowieka i jego sumienia. Zwraca na to uwagę fenomenologiczny opis sumienia zawarty w staroegipskiej *Nauce Aniego*. „Sumienie (wnętrze) człowieka jest bardzo rozległe i pełne różnych odpowiedzi. Sprawa polega na tym, aby umieć wybierać dobrą odpowiedź i odpowiednio ją wyrazić, a zła niech zostanie zamknięta w sumieniu”, (s. 37). Po tej samej linii idą autorzy nowożytni opisujący analitycznie to zjawisko. Jednym z nich jest Hegel, którego koncepcją sumienia przedstawia K. Bał w artykule pt. *Problematyka sumienia w poglądach etycznych Hegla*, (s. 41—51). Sumienie według niego jest subiektywnym określeniem dobra, subiektywną samowiedzą o tym, co jest prawem i powinnością. Stanowi ono nienaruszalną domenę jednostki. Wszelkie zatem próby zastąpienia sumienia czymś innym, stanowiącym zewnętrzną siłę wobec jednostki, prowadzą jedynie do przekreślenia moralności. Ma to miejsce, zdaniem Hegla, w Kościele katolickim, który zastąpił sumienie instytucją łaski i spowiedzi i dlatego mógł brutalnie deptać moralność i zniewalać jednostki wierzące. Wiele jest przesady w tym stwierdzeniu. Gdyby jednak Hegel nie miał racji, choćby tylko w małym stopniu, to nieuzasadniona byłaby potrzeba opracowania soborowego dekretu *O wolności religijnej*. Filozof niemiecki zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw subiektywnej zasady sumienia. W tym celu rozwija koncepcję sumienia jednostkowego, subiektywnego wprowadzając pojęcie sumienia uspołecznionego. Tylko takie sumienie jest obiektywne, prawdziwe i dobre.

Wyjaśnienia zawarte w dotychczas omawianych pozycjach prowadzą się ostatecznie do stwierdzenia, że równouprawnienie kobiet czy wolność sumienia jednostki jest postulatem wypływającym z natury człowieka. Współczesna jednak etyka nie szuka uzasadnienia dla tych czy innych praw moralnych w metafizyce, lecz czyni to na terenie empirycznej wiedzy o człowieku. Tendencja ta nie jest wyrazem antymetafizycznego nastawienia współczesnej epoki, ile raczej przejawem troski i rzetelności badawczej w szukaniu oparcia dla zasad etycznych w prawdziwie poznanej naturze ludzkiej. Celem tak zorientowanych badań etycznych ma być przewyciężenie relatywizmu w moralności. Współczesne odrodzenie tendencji naturalistycznych w etyce doprowadziło do powstania m. i. modelu etyki psychoanalitycznej, zbudowanej na pojęciu zdrowia psychicznego jako wartości naczelnej. Otóż w tej sytuacji doktrynalnej nasuwa się pytanie, czy w stosunku do tej odmiany naturalizmu nie trzeba by powtórzyć argumentów ujawniających słabości teoretyczne stanowiska naturalistycznego w ogóle w etyce? Ocenę rozszczeń współczesnego naturalizmu w postaci etyki psychoanalitycznej do „naukowego” uzasadnienia wartości i norm moralnych podejmuje H. Promieńska w artykule *Etyka a ideał zdrowia psychicznego* (s. 53—65).

Naturalizm w etyce był zawsze reakcją na heteronomizm, w szczególności na jego teonomiczne ujęcie. Wszak najogólniej polega on na szukaniu rozwiązań problemów moralnych w samym człowieku. Miarą bowiem wszystkich rzeczy i spraw jest człowiek. Humanistyczna i autonomiczna treść tego powiedzenia Protagorasa; podkreślającego odpowiedzialność człowieka względem samego siebie; znalazła swój wyraz w etyce Prousta. B. Zadura w artykule *Wątki moralne Prousta* (s. 67—90) analizuje twórczość tego pisarza pod kątem występujących w niej naczelnych wartości moralnych. Bóg nie jest u Prousta najwyższym prawodawcą, stwórcą świata czy najwyższym sędzią, który za dobre czyny wynagradza, a za złe karze. Etyka Prousta *de facto* laicka jest etyką bez kodeksu. W świetle jego koncepcji żadne pisane prawo nie uwolni nas od odpowiedzialności i ryzyka. Sami bowiem jesteśmy sobie sądem i żaden paragraf nie zastąpi nam głosu wewnętrznego, zwanego sumieniem.

Opowiedzenie się za taką koncepcją etyki wcale nie ułatwia człowiekowi podjęcia słusznej decyzji lub wyboru wartości, a tym bardziej nie zwalnia go od tego. Jakie zatem wybrać wartości i w jaki sposób to uczynić? Wartości nie da się wydedukować, ani „wycisnąć” z danych empirycznych, jak tego by chciała etyka psychoanalityczna. Trzeba je wybierać! Na takim stanowisku stoi autor kolejnego artykułu Z. Najdera. W opublikowanym fragmencie większej rozprawy pt. *Uzasadnienie wyboru wartości* (s. 91—103) wyraża przekonanie, że filozofia poprzez logiczną analizę wartościowań może i powinna udzielić odpowiedzi na powyższe pytanie. Nie będzie to wprawdzie, odpowiedź niezawodna i pewna, bo filozof nie może dokonać wyboru za nikogo, to jednak jego obowiązkiem jest dopomaganie w tym najtrudniejszym z ludzkich zadań. „Pomoc może być dwojaka: 1) filozof starać się będzie o wytworzenie narzędzi pojęciowych i badawczych, przeznaczonych do analizowania procesów wartościujących i przeprowadzenia rozumowań aksjologicznych; 2) filozof dążyć będzie do jak najpełniejszego uświadomienia ludziom stojących przed nimi możliwości wyboru i dróg, na jakich wybór może być dokonany i uzasadniony” (s. 92). Autor omawia kilka metod, które mogą jego zdaniem okazać się pomocne w dochodzeniu do wyboru wartości, a przede wszystkim w badaniu i uzasadnianiu (lub dyskwalifikowaniu) wyborów, faktycznie dokonanych. Stosowanie tych metod będzie miało wpływ na postępowanie stosujących je i dlatego metodyczne wprowadzenie ładu w praktyczne wartościowanie nie jest czynnością aksjologicznie obojętną.

Lektura artykułu Najdera przygotowała czytelnika do rozważań bardziej teoretycznych. Trudności bowiem związane z uzasadnieniem wyboru wartości zwracają jego uwagę na metaetyczne zagadnienie natury zdań etycznych i natury rozumowania etycznego. Posiada ono odrębny status logiczny i metodologiczny. W zastadzie sprowadza się do tego, że klasyczne rachunki logiczne nie dostarczają rozstrzygnięcia zasadności wnioskowań specyficznych dla etyki. Otóż specyficzne dla niej twierdzenia nie są twierdzeniami żadnego klasycznego rachunku logicznego już choćby dlatego, że występują w nich wyrażenia „zakazane”, „obowiązkowe”, „dozwolone” itp. Są to zatem wypowiedzi deontyczne, w których przytoczone zwroty mogą być wieloznaczne, tak że przy pewnym ich rozumieniu są zdaniem w sensie logicznym, tj. wypowiedziami prawdziwymi albo fałszywymi, a przy innym nie są. Sposób stwierdzenia prawdziwości zdań deontycznych określa logika deontyczna zbudowana w postaci sformalizowanego systemu dedykcyjnego. Formułując ona twierdzenia wychodząc od określonych związków między zdaniem deontycznymi. Poszczególne zaś rachunki deontyczne różnią się między sobą wyborem aksjomatów i reguł inferowania twierdzeń. Dokładniejsze informacje o logice deontycznej, choć tylko w elementarnym zakresie, znajdzie czytelnik w artykule Z. Ziembys *Podstawowe problemy logiki deontycznej* (s. 105—130).

Drugi dział artykułów spiętych wspólnym tytułem „*Drugie etyce*” został zaopatrzony uwagami wstępnymi pióra A. Podgóreckiego. Informuje on

czytelnika, że badania dotyczące tzw. „drugiego życia” zostały przeprowadzone w latach 1969—1970 w ramach prac Zespołu Badania Norm Społecznych i Patologii Życia Społecznego Instytutu Socjologii UW. Rozprawy umieszczone w tej części tomu „Etyki” stanowią próbę podsumowania socjologicznych aspektów przeprowadzonych badań. Są to artykuły S. Małkowskiego „Drugie życie” w zakładzie wychowawczym (s. 135—147), A. Pilipow i J. Wasilewskiego „Nieformalna stratyfikacja wychowanków zakładu poprawczego (s. 149—164), M. Rydz „Drugie życie” więźniów młodocianych w zakładzie karno-śledczym w X. (s. 165—175), oraz A. Podgóreckiego „Drugie życie” — próba hipotezy wyjaśniającej (s. 177—183).

Badania przeprowadzone przez tych autorów zdążyły do opisu zjawiska zwanego „drugim życiem”. Występuje ono w środowiskach ludzi wyizolowanych — w zakładzie wychowawczym, poprawczym i karnym. W zakładach tych funkcjonują dwa przeciwstawne systemy społeczne: system formalny, którego celem jest resocjalizacja członków zakładu, oraz „drugie życie” polegające na „socjalizacji negatywnej”. Opis przejawów tego zjawiska i odkrycie mechanizmu jego funkcjonowania, zdaniem autorów, może mieć znaczenie nie tylko praktyczne w postaci ograniczenia a nawet wyeliminowania patologicznych i niepatologicznych działań związanych z „drugim życiem”, lecz także znaczenie teoretyczne dla etyki i pedagogiki. Mało jest bowiem analiz, które zajmują się życiem moralnym w sytuacjach wyjątkowych w skali grup społecznych, a więc i w sytuacjach objętych mianem „drugie życie”. Wyjaśnienia prof. Podgóreckiego powinny zainteresować tych wszystkich, którzy regulują postępowanie ludzi przebywających w zakładach o różnym nawet stopniu izolacji (np. w koszarach, internatach, klasztorach, seminariach duchownych).

Uzupełniającą lekturą do tego artykułu może być książka tego samego autora A. Podgóreckiego *Patologia życia społecznego* (Warszawa 1969). Omówienie tej publikacji pióra H. Jankowskiego znajduje się w dziale recenzji. M. Fritzhand z kolei omawia książkę R. Jezierskiego *Poglądy etyczne Edwarda Abramowskiego* (Poznań 1970). Uwagę na siebie zwraca pięknie napisana recenzja I. Lazari-Pawłowskiej o książce H. Schoeck’a *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft* (Freiburg 1968). Treścią książki jest próba wszechstronnej analizy zawiści, tej emocji, która „znieść nie może cudzych dóbr”. Stanowisko recenzentki w tłumaczeniu tego zjawiska jest bardziej humanistyczne i chrześcijańskie niż autora książki. Najlepiej mówią o tym jej ostatnie zdania: „To prawda, że zawiśnemu nie smakuje własny kawałek chleba, kiedy widzi, że drugi ma go również. Ale prawdą jest także, że człowiekowi dobremu nie smakuje własny kawałek chleba, kiedy widzi, że drugi go nie ma. Schoeck niesłusznie w reakcji tej dopatruje się lęku przed zawiścią.” Pozostałe pozycje tego działu — to recenzje książki R. T. Garnera i B. Rosena *Moral Philosophy. A Systematic Introduction to Normative Ethics and Metaethics* (New York 1967), J. Piageta *Rozwój ocen moralnych dziecka* (Warszawa 1967), pracy zbiorowej *Studies in Moral Philosophy* pod red. N. Reschera (Oxford 1968) oraz artykułów o tematyce etycznej zamieszczonych w „American Philosophy Quaterly” (vol. 6, 1969 i vol. 7, 1970).

Katalog zagadnień opracowanych w ósmym tomie „Etyki” posiada jednolity charakter w tym sensie, że są to zagadnienia etyki normatywnej, metaetyki i etologii. Tworzą zatem zbiór problemów etyki w najszerszym tego słowa znaczeniu i dlatego opublikowanie ich opracowań na łamach specjalistycznego periodyku o nazwie „Etyka” jest decyzją słuszną. Wydaje się jednak, że omawiane zagadnienia nie leżą zbyt daleko od tematyki poruszanej na łamach „Collectanea Theologica”. Jeżeli zaś występują różnice interpretacyjne i nieдомówienia, zwłaszcza z chrześcijańskiego punktu widzenia, to będzie to bodźcem dla czytelnika do wzmocnienia osobistego studium i do ohotniejszego prowadzenia dialogu z tymi, którzy nie zawsze dostrzegają

bogatej tradycji etycznej w ramach tzw. filozofii chrześcijańskiej. Zarzut H. Buczyńskiej-Garewicz pod adresem Anglosasów, że „problematyka etyczna wniesiona przez fenomenologię, egzystencjalizm czy myśl katolicką nie jest (przez nich) nawet wspomniana” (s. 197) może się okazać poważnym zarzutem także przeciw selekcyjonom materiałów redakcyjnych omawianego czasopisma. Czy pominięcie pewnych stanowisk jest też w tym przypadku funkcją negocjowania ich? Na to pytanie mogą odpowiedzieć tylko ci, którzy planują tematykę przyszłych tomów „Etyki”.

Ks. Helmut Juros SDS, Warszawa