

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 45/2, 105-122

---

1975

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY**

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. Teologia moralna wobec aktualnego stanu etosu polskiego. Pierwszy Kongres Teologów Moralistów Polskich. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Czy przelom w teologii sakramentu pokuty? — 2. Motywy norm postępowania w dziedzinie seksualnej. — 3. Polskie publikacje etyczne\*.

**I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE**

(AAS 66, 1974, nr 3)

*Adhortatio apostolica (Marialis cultus, 2. II. 1974, s. 113—168)* poświęcona teologii oraz pastoralnym aspektem kultu maryjnego, zawiera w sobie sporo treści dotyczącej teologii życia chrześcijańskiego. W ślad za soborową konstytucją *Lumen Gentium* omawiany dokument nadaje teologii maryjnej wymiar zdecydowanie uniwersalny. Ponieważ zaś źródłem norm dla życia chrześcijańskiego jest sama treść dogmatu, teolog-moralista nie może pomijać faktu, że prawdy dogmatyczne związane z kultem maryjnym, znajdują się w centrum nauki objawionej (s. 117, 123—4, 135—8). Dość przypomnieć, że *fiat* Maryi i *fiat* Słowa Przedwiecznego („oto idę, aby czynić wolę Twoją”) są korelatywne w swej treści, współzależne w swoim zaistnieniu i nierozdzielne w swoim ostatecznym wypełnieniu (s. 123—4). Zwiastowanie jest zatem tajemnicą dotyczącą równocześnie Maryi i Jezusa. Wcielenie jest zarazem nawiązaniem macierzyńskiego stosunku między Maryją a Jezusem oraz faktem zaślubin Słowa Przedwiecznego z całą naturą ludzką, co stworzyło razem podstawę dla dokonania dzieła Odkupienia (s. 120). Nic więc dziwnego, że kult Maryi jest częścią kultu Chrystusa (s. 114—5), a święta maryjne zostają umieszczone w cyklu tajemnic liturgicznych Chrystusa.

Konsekwentnie i analogicznie jedność ta pojawia się także w samej tajemnicy Kościoła. Jak tajemnica Chrystusa przez sakramentalną strukturę liturgii staje się życiem Kościoła (gdyż Głowa ożywia i porusza całe Ciało), tak życie Maryi i Jej tajemnice są nadal obecne i żywe wewnątrz Kościoła i w jego transcendentnym odniesieniu do Chrystusa. Jak Chrystus jest Nowym Adamem, to jest nowym Ojcem ludzkości, tak Maryja jest nową Ewą, która — w przeciwieństwie do tamtej Ewy — przyczynia się do dokonania zbawienia ludzkości przez swoje macierzyństwo opromienione wyjątkowym posłuszeństwem Bogu, wielkodusznością i wiernością (s. 120). Chrystus jest stwórcą Kościoła i istotnym źródłem jego życia, ale Maryja nadal kształtuje duchowo wspólnotę dzieci Bożych, pozostając najwyższym wzorem i szczytem ludzkiego odniesienia do Boga: „jest Maryja dla całego Kościoła wzorem w składaniu kultu Bogu” a konsekwentnie jest także „mistrzynią postawy kultycznej dla

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

poszczególnych chrześcijan" (s. 132—3). Jeżeli więc Chrystus jest twórcą i arcykapłanem sakramentalnego i zbawczego kultu, to Maryja swoim życiem i swoją osobą ukazuje pełny i doskonały kształt duchowej i moralnej postawy, odpowiadającej Kościołowi jako wspólnocie kultuycznej. Maryja jest wzorem tego *sensus pietatis*, „w którym cały Kościół traktuje Boskie tajemnice i wyraża je w życiu" (s. 128). Maryja jest zatem szczytem i wzorem tego, co można nazwać moralnym wymiarem Kościoła.

W tym moralnym profilu Kościoła, dla którego Maryja jest *specimen et documentum praestantissimum* (s. 128), adhortacja akcentuje przede wszystkim warstwę teologalną: wiare, miłość oraz najściślejszą więź z Chrystusem (*tamże*). W tym właśnie duchu cały Kościół jako umiłowana Oblubienica Chrystusa, doskonale z Nim zjednoczona, wzywa Go nieustannie i przez Niego oddaje kult Przedwiecznemu Ojcu. Nie chodzi tu bynajmniej o kult „rytualny”, sformalizowany; chodzi o autentyczną postawę oddania się Bogu, tę postawę, przez którą samo życie chrześcijan staje się ofiarą dla Boga (s. 133). Ta teologalna postawa kultuyczna i religijna w najdoskonalszym znaczeniu tworzy zręby tego, co nazywa się „duchem ewangelicznym”. Ten zaś duch ewangeliczny objawia się w czystej postaci i w pełni jako własna, osobista postawa Maryi: to jest jako „duch maryjny”. Te dwa aspekty ukazują się nam jako nierozdzielne: duch maryjny jest ewangeliczny, a duch ewangeliczny jest maryjny. Tym właśnie duchem żyje Kościół i w nim odnajduje swoją mistyczną tożsamość, kiedy na wzór Maryi staje się *Virgo audiens*, *Virgo orans*, *Virgo pariens*, *Virgo offerens* (s. 128—132).

Duch maryjny i ewangeliczny zarazem przejawia się także w następujących cnotach (wyliczonych w sposób raczej życiowy niż systematyczny): gotowość słuchania słowa Bożego i uległość wobec niego, wielkoduszne posłuszeństwo Bogu, miłość, pełna rozważliwa mądrość, *pietas* składająca do oddawania czci Bogu z radością i wdzięcznością, zjednoczenie z ofiarami i modlitwami Kościoła, męstwo ducha, absolutne zaufanie Bogu w ubóstwie, czujna troska o Syna Bożego i Jego sprawy, słodycz ducha, dziewicza czystość oraz mocna i czysta miłość małżeńska (s. 164—5).

Całe to duchowe bogactwo Maryi nie należy wyłącznie do „historii biblijnej”, lecz stanowi żywą i aktualną normę postępowania dla Kościoła, tchnie świeżością i dynamizmem swej mocy zdolnej przekształcać także dzisiejszych ludzi i oświeślać problemy współczesnego świata (s. 165). Kult maryjny integralnie pojęty posiada doniosłe znaczenie dla urzeczywistnienia pastoralnych zadań Kościoła, a w szczególności „dla odnowy obyczajów chrześcijańskich” (s. 162). Z takiego postawienia sprawy wiele może skorzystać odnawiająca się teologia moralna, zarówno w swej warstwie fundamentalnej, jak i w warstwie szczegółowo-normatywnej: pastoralny aspekt teologii maryjnej dotyczy bowiem zarówno podstaw chrześcijańskiej moralności, jak i licznych szczegółowych kwestii życiowych. Ewangeliczna duchowość maryjna musi być wyprowadzona z ciasno pojętych ram „pobożności” subiektywnej i sentymentalnej na teren, na którym formuje się integralne powołanie Kościoła i ludzkości. Teologiczne myślenie i teologiczne normowanie wymaga, aby doświadczenie ludzkie, czerpane z historii i życia społecznego, zostało oświetlone Słowem Bożym. Dla skonstruowania wizji powołania chrześcijańskiego nie wystarczy jednak jakieś „ogólne” oparcie się o Objawienie. Oryginalność Ewangelii i rola Maryi w dziejach zbawienia sprawia, że nasze pojęcia antropologiczne muszą być skonfrontowane w pierwszym rzędzie z ewangeliczną historią Maryi, tak doskonale i bez reszty ukształtowaną przez słowo Boże.

Słowo Boga w sposób wyjątkowy, a zarazem definitywny i normatywny objawiło wobec Maryi swoją moc uświęcającą i przekształcającą. Wyjątkowość postaci Maryi nie oznacza Jej oddalenia, lecz przeciwnie jej szczególne zbliżenie do spraw ludzkich wszystkich czasów i wszystkich kultur, ponieważ Jej osoba ukazuje nam rysy człowieczeństwa jedyne, nieprzemijające i niepozbyszalne, doskonale wolne od nalotu jakiegokolwiek mitologii.

Jest zrozumiałe, że szczególne światło z tego źródła pada przede wszystkim na zagadnienie powołania tej kobiety, na jej współczesne problemy wytworzone przez jednostronnie rozwijającą się cywilizację, na dążenia kobiet do pełnego udziału w życiu społecznym i problem odzyskania swej pełnowartościowości przy zachowaniu specyficznych rysów kobiecego powołania. Decyzja Maryi, będąca pozytywną odpowiedzią na propozycję Bożą, jest właśnie decyzją kobiety i matki, a zarazem przez to samo jest decyzją o znaczeniu prawdziwie „społecznym”, owszem — ogólnoludzkim (s. 148). Scalenie w jednej osobowości wartości doskonałego dziewictwa i prawdziwego „świadomego” i odpowiedzialnego macierzyństwa ukazuje dopiero pełny wymiar miłości oraz niezastąpionego posłannictwa kobiety: dziewictwo Maryi nie degraduje sensu małżeństwa ani nie przekreśla jego owocu, lecz przeciwnie, podnosi i nieskończenie je ubogaca. Miłość oblubieńcza nie przyćmiewa dziewictwa, lecz razem z nim buduje pełną symbolikę eklezjalną i eschatologiczną.

Ewangelia ukazuje ogromne bogactwo osobowości Maryi, otwartej na wszystkie problemy świata: problem godności człowieka i fakty jej podeptania, wolność i różne formy niewoli, sprawiedliwość i krzywdę; ukazuje pokorę, mądrość i męstwo Dziewicy-Matki, pozwalające Jej podjąć trudne decyzje oraz oceniać i kształtować własne życie w oparciu o światło idące od Boga. Maryja zdaje sobie sprawę z kierunku historii ludzkiej i wnika stopniowo i cierpliwie w nieskończoną głębię Bożych wyroków kładących kres starej niewoli i budujących zręby nowego świata (*Magnificat*). Zwrócona w pełni ku Bogu, równocześnie otwiera swoje serce na potrzeby wszystkich ludzi, którzy znajdują się w zasięgu Jej oddziaływania, jest osobiście zatroskana o sprawy apostołskiej wspólnoty i bierze istotny udział w wydarzeniach kształtujących najnowocześniejsze dzieje Kościoła (s. 149). W całym Jej stylu postępowania widać świadomą próbę praw człowieka, odważną inicjatywę w obronie życia ludzkiego i czynne włączenie się w budowanie nowej społeczności ludzkiej opartej na objawionej miłości. „Przytoczyliśmy parę przykładów — głosi dokument papieski — z których jasno wynika, że Najświętsza Dziewica nie jest obca oczekiwaniom i nadziei współczesnych ludzi, owszem, podaje im wzór doskonałego ucznia Chrystusowego, który równocześnie jest budowniczym doczesnego państwa i dąży do miasta wiecznego i niebieskiego; popiera sprawiedliwość, uwalniając ludzi z niewoli, a równocześnie rozwija miłość, niosąc pomoc wszystkim potrzebującym; a przede wszystkim jest czynnym świadkiem tej miłości, która w duszach ludzkich buduje Chrystusa” (s. 149).

Znaczenie doktrynalne adhortacji wynika ze ścisłego związku treściowego istniejącego między tym dokumentem a eklezjologicznymi konstytucjami ostatniego soboru. Rozdział mariologiczny wkomponowany w konstytucję *Lumen Gentium*, nie tylko sam uzyskuje uniwersalną (eklezjologicznie) rangę, lecz zarazem uwydatnia charyzmatyczny wymiar samej wspólnoty Ludu Bożego. Takie widzenie eklezjologii musi także leżeć u podstaw interpretacji konstytucji *Gaudium et Spes*. Adhortacja, rysując bogato kultyczny, pastoralny i moralny profil dogmatu mariologicznego, daje właśnie przykład takiej w pełni eklezjologicznej interpretacji problematyki poruszonej w *Gaudium et Spes*; jest zatem wyraźnym dorysowaniem i dopowiedzeniem tego, co tylko *implicite* zawierało się w przesłankach tej pastoralnej konstytucji. (por. s. 138, 141, 148, 162, 165, 166). Szczególnie wiele może i powinna skorzystać z tego dokumentu teologia moralna, która przecież już nie chce uważać się za naukę określającą „przeciętny” poziom moralności, lecz ma ambicję przedstawienia pełnej teologicznej wizji życia chrześcijańskiego, uwzględniającej także najwyższy wymiar świętości. Nie rezygnując z dorobku tradycyjnej aretologii, musi przede wszystkim przestawić się na aretologię ewangeliczną, znajdującą swą żywą, osobową syntezę w osobie Najświętszej Dziewicy i Matki.

## II. SPRAWOZDANIA

**Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego  
Pierwszy Kongres Teologów Moralistów Polskich**

Naukowe spotkanie teologów-moralistów polskich w 1974 r., tym razem podniesione do rangi kongresu, odbyło się w Krakowie w siedzibie Wyższego Seminarium Śląskiego w dniach 17—19 września. Wzięli w nim udział ks. kard. K. Wojtyła, przewodniczący Komisji do Spraw Nauki i Rady Naukowej Episkopatu Polski, ks. bp S. Bareła, ks. bp H. Gulbinowicz, kilku gości zagranicznych m. i. prof. dr K. Hörmann z Wiednia, wykładowcy teologii moralnej i etyki KUL i ATK, wyższych seminariów duchownych, a także socjologowie i przedstawiciele prasy katolickiej.

Temat obrad, ustalony przez komisję powołaną do przygotowania kongresu brzmiał: *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego*. Trójkierunkowemu rozpatrzeniu tego zagadnienia były poświęcone referaty poszczególnych dni. W pierwszym dniu kongresu następujący referenci zajęli się diagnozą stanu etosu polskiego: prof. dr A. Święcicki z Warszawy — *Z badań nad stanem etosu polskiego*; ks. doc. dr S. Witek z Lublina — *Uwarunkowania historyczno-kulturowe współczesnego etosu polskiego*. W drugim dniu propozycje normatywne przedstawili: ks. prof. dr T. Ślipko SJ z Krakowa — *Etyka marksistowska w Polsce*; ks. prof. dr S. Olejnik z Warszawy — *Pozamarksistowska etyka niezależna w Polsce*; ks. dr B. Inlender z Warszawy — *Istota moralności chrześcijańskiej*. Trzeci dzień, poświęcony nauczaniu teologii moralnej w dobie obecnej, ograniczono do dwóch referatów: ks. dr Z. Perz SJ z Warszawy — *Autentyczny przekaz etyki chrześcijańskiej*; ks. dr J. Kowalski z Krakowa — *Wartości humanistyczne i ich aktualny przekaz w etyce chrześcijańskiej*.

Tematyka referatów znalazła pogłębienie w dyskusji na plenum. Zasadnicza jednak wymiana zdań odbywała się w grupach roboczych, których było cztery. Przedmiot dyskusji w nich stanowiły aktualne zagadnienia moralne, a wprowadzenia wygłosili przewodniczący poszczególnych sekcji.

Grupa pierwsza pod kierunkiem ks. dr H. Jurosa z Warszawy w ożywionej dyskusji starała się wypracować dokładne określenie metodologicznych powiązań teologii moralnej z etyką. Grupa druga pod kierunkiem ks. dr J. Bajdy z Warszawy zastanawiała się nad głębszym „uchrześcianieniem” małżeństwa i rodziny katolików. Trzecia grupa pod przewodnictwem ks. doc. J. Majki z Wrocławia rozpatrywała zagadnienie sprawiedliwości i pokoju jako nakazu i zadania wychowawczego, jakie stoi przed społeczeństwem chrześcijańskim. Czwarta grupa, której przewodniczył ks. dr S. Rosik z Lublina, zajęła się zagadnieniem manipulacji człowiekiem w aspekcie moralnym.

Nad stanem etosu polskiego debatowano już wielokrotnie podczas dorocznych spotkań teologów-moralistów. Jego obraz i niepokojące perspektywy, zwłaszcza w niektórych dziedzinach, takich jak alkoholizm i płynąca z niego degeneracja, kryzys małżeństwa i rodziny, wobec słabości metod pedagogicznych w szkole i kościele — malowane są nieraz w ciemnych barwach przez periodyki popularne i publikacje naukowo-pedagogiczne. Autorzy dwóch pierwszych referatów starali się ukazać przyczyny tego stanu, przede wszystkim w świetle aktualnych dociekań naukowych. Referat prof. Święcickiego, przy pomocy socjologicznej siatki pojęciowej, ukazał stan świadomości etycznej naszego społeczeństwa oraz jego społeczne i cywilizacyjne uwarunkowania. Przemiany socjalizacyjne wpłynęły zasadniczo na zmianę hierarchii wartości moralnych nie tylko w dziedzinie horyzontalnej (rodzina, szkoła, zakład pracy), lecz i wertykalnej (demokratyzacja, egalitaryzm społeczny). Przy teoretycznej akceptacji prawd religijnych i systemu etyki chrześcijańskiej — w praktyce zachodzi coraz większa sekularyzacja moralności, ułatwiająca polaryzację w przyjmowaniu lub odrzucaniu norm, w zależności od wymagań chwili.

Próbę wytłumaczenia aktualnego stanu świadomości moralnej w naszym kraju przedstawił ks. doc. Witek. Przyczyny historyczno-kulturowe zamknął w siedmiu wymiarach: ekologicznym, cywilizacyjnym, biopsychicznym, duchowym, politycznym, społecznym i religijnym. Specyfika położenia geograficznego Polski, jej historycznych i politycznych uwarunkowań oraz typu charakterologicznego i kulturowego Polaka, wpływają często, jego zdaniem, z jednej strony na obniżenie poziomu życia moralnego, a z drugiej na podtrzymywanie postaw, wartości i wzorów, które już dawno „wyszły z użycia” w krajach ościennych, bliższych i dalszych. Ambiwalencja postaw etycznych społeczeństwa polskiego w obecnym okresie, pozwala — według prelegenta — przypuszczać, że jest to stan pewnego ogólnego dojrzewania moralnego, okres przechodzenia od idealizmu młodości na etap dojrzałości i akceptacji przyjętych ideałów.

Referaty drugiego dnia obrad zaznajomiły z propozycjami normatywnymi etyki, jakie spotyka się na terenie naszego kraju, a mianowicie ze strony ideologii marksistowskiej, pozamarksistowskiej oraz szczególnie chrześcijańskiej.

Ks. prof. Ślipko zwracając uwagę na przemiany współczesnej filozofii marksistowskiej, ukazał konsekwentną budowę struktur etyki marksistowskiej, w oparciu o wartości humanistyczne, które ta etyka stawia na naczelnym miejscu w swoich założeniach. Przyjmując autokreacjonistyczne pojęcie człowieka, który w swojej *praxis* dynamizuje świat i społeczeństwo — etyka marksizmu konsekwentnie przyznaje pierwszeństwo dobru tak pojętego człowieka oraz jego wolności i możliwości ciągłego rozwoju. Stąd elementarne normy moralne, wyczuwane intuicyjnie przez społeczeństwo, nie tylko są podporządkowane prawu, lecz opierają się na przesłankach humanistycznych. Są one słuszne, choćby były niezgodne z pozytywnymi nakazami prawa. Zakłada się oczywiście, że idealny wzór człowieka socjalistycznego będzie implikował pojęcie budowniczego ustroju socjalistycznego, odpowiedzialnego za losy społeczeństwa, dobrego producenta (w pracy) oraz zaangażowanego aktywnie w walkę ideologiczną.

Natomiast — zdaniem prelegenta — konkretne problemy etyczne, dotyczące zarówno życia osobistego (etyka seksualna i małżeńska, etyka życia zawodowego), jak i stosunków wspólnotowych na płaszczyźnie narodowej i międzynarodowej (problemy postępu i cywilizacji technicznej, problemy wojny i pokoju), rozwiązywane są poprzez aplikację ogólnych wskazań do poszczególnych sytuacji życiowych. Podlegają ocenie moralnej, o ile służą (lub przeszkadzają) integracji społecznej względnie osiąganiu szczęścia jednostki. Poza tym są moralnie obojętne. Całościowym i naczelnym zadaniem etyki jest przebudowa społeczeństwa w społeczeństwo nie tylko żyjące, ale myślące kategoriami socjalistycznymi. Dokonuje się to przez ewolucyjne uspołecznienie jednostek. W tym jest cały sens ludzkiej egzystencji i ludzkiego działania moralnego.

Ks. prof. Olejnik w chronologicznym przeglądzie ukazał kierunki (względnie sylwetki przedstawicieli) myśli polskiej XIX i XX wieku, które, abstrahując od wiary i religii objawionej, stawiały jakieś propozycje normatywne, względnie wzory moralnego postępowania. Prelegent zapoznał z poglądami takich myślicieli jak Aleksander Świętochowski, Zygmunt Białicki, Jan Hempel, Kazimierz Twardowski, Władysław Biegański, Tadeusz Czeżowski, Władysław Tatarkiewicz, Józef Keller, Władysław Witwicki, Tadeusz Kotarbiński, Czesław Znamierowski, Maria Ossowska. Wspólną cechą doktryny tych uczonych jest pewien antagonizm w stosunku do etyki religijnej. Jej wartości uznawali tylko nieliczni społecznych, które — ich zdaniem — ma regulować miłość. Tego rodzaju postawa niechęci wobec religii była jedną z przyczyn poszukiwania wartości i norm zastępczych. Usiłowano bardziej podkreślić pierwiastki humanistyczne oraz

narodowe (Ochorowicz, Balicki, Hempel). Odrzucając eschatologiczne ideały i motywacje, starano się je zastąpić szczęściem doczesnym człowieka w takich czy innych kategoriach. W wielu ujęciach teoria moralności była wypadkową przeniesienia i adaptacji na gruncie polskim poglądów filozoficznych obcych autorów (psychologizm, hedonizm, ewolucjonizm, utylitaryzm). Wspomniani autorzy nie stworzyli jakichś całościowych syntez nauki o moralności (z wyjątkiem Znamierowskiego i Ossowskiej), ale ograniczali się do ujęcia poszczególnych problemów życia moralnego, czasem postulując przy pomocy publicystyki liberalizację zasad etyki chrześcijańskiej, jak to czynił w dziedzinie życia seksualnego i małżeńskiego znany literat Tadeusz Boy-Żeleński. Wiele z tych poglądów zmarło śmiercią naturalną wraz z ich autorami, inne straciły na aktualności, a tylko niektóre pozostawiły głębsze ślady we współczesnej etycznej myśli polskiej. Koncentruje się ona wokół odrodzonego Towarzystwa Wolnej Wszechnicy Polskiej, Instytutu Filozofii PAN oraz periodyku „Etyka”.

Ukazaniem zasadniczych momentów etyki chrześcijańskiej oraz swoistości i odrębności jej założeń w stosunku do poprzednio referowanych zajął się w swym opracowaniu ks. dr B. Inlender. Precyzując pojęcie moralności chrześcijańskiej, autor zwrócił uwagę na różne aspekty jej pojmowania, a mianowicie jako zasadniczej postawy moralnej, systemu etycznego i wreszcie jako praktyki życiowej chrześcijan, która zarówno na przestrzeni historii chrześcijaństwa, jak i w danym momencie nie zawsze odpowiada moralności Kościoła. Tylko ta ostatnia będąc zespołem ocen i norm moralnych obiektywnie uzasadnionych treścią wiary, głoszona w Kościele, może nosić miano moralności prawdziwie chrześcijańskiej. Jej odrębność i swoistość w stosunku do innych postaci moralności i systemów etycznych może dotyczyć treści głoszonych norm, zasięgu tychże norm oraz motywacji i sankcji, jakie pociąga za sobą niewypełnianie norm. Etyka chrześcijańska przyjmuje i aprobuje czysto ludzkie elementy moralności (*humanum*). Stanowią one podstawę i racjonalne uzasadnienie jej zobowiązań. Uzupełniając je i niekiedy korygując pierwiastkami nadprzyrodzonymi, płynącymi z prawdy objawionej o człowieku, chrześcijaństwo wnosi pełniejszy, bardziej autentyczny sens w działanie moralne (*christianum*). Do dawnej postawy wierności wobec prawa moralnego naturalnego i objawionego, do abstrakcyjnej realizacji wartości moralnych przez poszczególnych ludzi — etyka prawdziwie chrześcijańska dorzuca jeszcze powinność wyższego (doskonalszego) rzędu. Polega ona na przyjęciu postawy gotowości zaakceptowania rzeczywistości ujawnionej dzięki Objawieniu. Akceptacja ta dokonuje się przez odpowiedź wiary, miłości i nadziei człowieka wobec Osoby Chrystusa, Boga i Zbawiciela. Jest to gotowość wypełnienia prawa, pojętego nie w znaczeniu ustabilizowanego kodeksu przepisów, ale „prawa wiary” polegającego na umiejętności patrzenia na świat porzez Ewangelię, odczytaną i zaakceptowaną jako wezwanie skierowane do każdego człowieka w konkretnym kontekście historycznym i sytuacyjnym.

Istota moralności chrześcijańskiej jako systemu etycznego, polega — zdaniem prelegenta — na ukazywaniu człowiekowi całej rzeczywistości zbawczej oraz zobowiązaniu go do włączenia się w to dzieło. Moralna ocena w znaczeniu wartości i powinności, będzie zatem polegała na określeniu stanu człowieka w całokształcie zamiaru Bożego względem niego i względem całego stworzenia. Dopiero wtórnie jest ona historycznie narastającym zbiorem norm podstawowych, odczytywanych w świetle wiary przez całą społeczność Kościoła. W praktyce życiowej moralność z istoty chrześcijańska polega na wypełnianiu ostatecznego powołania chrześcijańskiego w odniesieniu do Boga, świata i ludzkości, pod kierownictwem i umacniającym działaniem Ducha Świętego.

W trzecim dniu obrad zwrócono szczególną uwagę na możliwości i potrzebę takiego przekazu treści zawartych w moralności chrześcijańskiej, ażeby nie zaprzepaszczając ich autentyczności uczynić je przystępnymi i skutecznymi dla

współczesnego człowieka, żyjącego w danych uwarunkowaniach cywilizacyjnych.

Ks. dr Perz omówił pewne elementy przekazu, które stanowią o jego autentyczności od strony teoretycznej. Należą do nich: 1) Autorytet zewnętrzny samej prawdy jak i przekazującego (Bóg, Kościół nauczający). Wobec ograniczonych możliwości poznawczych człowieka konieczne jest uzasadnione powiązanie autentyczności praw moralnych z autorytetem. 2) Wewnętrzny autorytet sumienia ludzkiego, który jest odzwierciedleniem zasad ładu istniejącej rzeczywistości. Uwzględnienie roli sumienia w przekazie moralności jest gwarancją uszanowania godności człowieka, a jednocześnie stanowi podstawę do przewyżczenia zarówno skrajnego autonomizmu, jak i heteronomizmu. 3) Prawo moralne, w którego normach zostają ujawnione powszechne zasady obiektywnego ładu moralnego. Zapoznanie bowiem elementów metafizycznych, jako niewymiernych w prawie, spowodowało podkreślenie ich cech esencjalnych (moc normatywna, niezmienność, bezwzględność zobowiązania), przekreśliło pomocniczy charakter prawa moralnego jako ogólnej normy operatywnej. Ona to ma ułatwiać człowiekowi znalezienie indywidualnej normy w swoim życiu moralnym, a więc w życiu, które ma być unikalną odpowiedzią na jednostkowe wezwanie Boże skierowane do tego człowieka w takiej oto sytuacji. 4) Zaangażowanie osobiste człowieka i jego możliwości. Wprawdzie moralność aktu zostaje wyznaczona przede wszystkim przez przedmiot, to jednak o samym zaistnieniu faktu moralnego decyduje zaangażowanie intencjonalne człowieka. Dlatego obiektywna ocena moralna (wartościowanie) musi być łączona z zaangażowaniem osobowym, ograniczonym możliwościami skazanej grzechem natury człowieka, powołanego do miłowania Boga i wyniesionego do współżycia i współpracy z Chrystusem. Dylemat: etyka przedmiotu — czy etyka intencji traci w ten sposób na swej ostrości.

Całość postępowania moralnego inspirowana jest przez chrześcijaństwo, ukazujące ontyczną godność człowieka oraz ożywiające działanie nadprzyrodzone przez wiarę, nadzieję i miłość, które sprawiają, że jego działanie jest adekwatne do integralnego powołania jako człowieka i jako chrześcijanina.

„Pod wpływem sekularystycznych tendencji jawi się w społeczeństwie polskim uwrażliwienie na humanistyczną etykę i humanistyczną motywację etyczną. Polski teolog-moralista jest zobowiązany do rewizji dotychczasowych zapatrywań na *humanum* i jego miejsce w ramach moralności chrześcijańskiej. Tym bardziej, że humanizm przez Sobór Watykański II uznany został za 'znak czasu' (KDK 3)". Tak sformułował we wstępie do swojego referatu ks. dr Kowalski zadanie stojące przed moralistami w chwili obecnej. Na tle sceptycznego spojrzenia na wartości humanistyczne u niektórych ojców Kościoła, będących pod wpływem różnego rodzaju supernaturalizmu oraz równie błędnego odseparowywania przez nich moralności humanistycznej (immanentnej) od pierwiastków transcendentnych związanych z Bożym objawieniem — autor ukazał rewaloryzację naturalnego działania moralnego, jaką znajdujemy w *Prima Secundae Summy Teologicznej* św. Tomasa, traktującej o moralnym działaniu człowieka. W świetle jego wywodów, które nie są transpozycją etyki Arystotelesa, ale noszą charakter ściśle teologiczny, tracą sens zarzuty odnośnie do dehumanizacji etyki katolickiej np. co do zasad dotyczących antykoncepcji, przerywania ciąży i nierozzerwalności małżeństwa. Autentyczna etyka chrześcijańska zawiera także „ludzkie cechy”: realizację rozwojową ludzkiej osobowości poprzez akty ludzkie, będące niejako „polem” nadprzyrodzonego działania Bożego. To całościowe nastawienie moralności chrześcijańskiej podkreślone jest mocno w Ewangelii, gdzie każdorazowo szukanie Boga dokonuje się poprzez realizację człowieczeństwa. Tego rodzaju strukturalizacja człowieka jest spełnieniem postulatu Boga-Stwórcy, który żąda od człowieka uaktywnienia wszystkich władz, jako osoby rozwijającej się w świecie. Przyjmując autonomię wartości humanistycznych porządku ziemskiego, można w różny sposób łączyć je z wartościami transcendentnymi,



jak to próbują robić np. Bultmann, Metz, Delhaye, Fuchs, Ziegler. Zawsze jednak równoważnikiem między tymi wartościami pozostanie autonomia i godność osoby ludzkiej, będąca celem i zasadą moralnego działania. Realizacja poprzez działanie moralne takich humanistycznych wartości jak autonomia, wolność, władza stwórcza, mieści się w partycypacyjnej relacji człowieka i Boga, związanych „na śmierć i życie” aktem wzajemnej miłości.

Wobec tego moralność autentycznie chrześcijańska musi być także autentycznie ludzka. Stąd płyną postulaty metodologiczne odnośnie ujmowania i przekazywania moralności. Tu ma swoje źródło potrzeba większej indywidualności (refleksji nad problemami dotyczącymi każdego pojedynczego człowieka), dokonywanej na płaszczyźnie fenomenologicznej. Do zadań etyki chrześcijańskiej należy zintegrowanie w swojej doktrynie ogólnoludzkiego doświadczenia etycznego i motywacji także świeckiej, bardziej przystępnej dzisiejszemu człowiekowi. Synteza dostrzeżonych wartości ludzkich i całościowe traktowanie człowieka pozwoli lepiej i pełniej zrozumieć jego godność osobową, zarówno naturalną jak i nadprzyrodzoną. Człowiek w rozwoju jest bowiem nie tylko projektem w umyśle Bożym, ale przede wszystkim zadaniem dla siebie samego, dla swoich moralnych decyzji.

Przyznanie tegorocznym obradom moralistów polskich rangi kongresu było wyrazem troski o nadanie im większej wagi w obliczu doniosłości dzisiejszych zagadnień i potrzeb obecnej chwili. Podkreślił to ks. kard. K. Wojtyła, który przewodniczył obradom pierwszego dnia. W obszernym merytorycznym wprowadzeniu zarysował potrzebę poszukiwania rozwiązań na wyższym poziomie naukowym, podając główne wytyczne dla obradującego kongresu. Wyłania się dzisiaj — zdaniem jego — konieczność przejścia od empirii (naukowego opisu moralności) do osobowego doświadczenia moralności i przeżycia wartości, potrzeba przejścia od etosu do etyki, albo lepiej, kultywowania etosu przez etykę naukową. Już w samym pojęciu etosu, oznaczającego społecznie ukształtowany świat wartości z jego preferencjami, kryje się przeżycie ludzkiej miłości lub nienawiści. Każda etyka stawia jakieś propozycje normatywne. Stąd na kongresie wielorakie spojrzenie na etos polski: z punktu widzenia socjologicznego, historycznego, marksistowskiego, niezależnego i chrześcijańskiego. Właśnie ta ostatnia etyka ma obowiązek opisywać, analizować i kształtować ludzką *praxis* we wszelkich jej dziedzinach, w świetle całej prawdy objawionej o Bogu i człowieku, o wartościach w ogóle, a zwłaszcza o wartości czynu ludzkiego moralnie dobrego. Na tle innych propozycji, korzystając z ich dorobku, teologia moralna musi ukazać własne kryteria, zając się uzasadnieniem płynących z nich szczegółowych norm oraz możliwością ich przekazu w języku precyzyjnym naukowo, a z drugiej strony zrozumiałym dla człowieka myślącego i przyjmującego wszystko w kategoriach myślenia technicznego XX wieku. Tak ważne i odpowiedzialne zadanie domaga się spotkań moralistów i wymiany doświadczeń ze specjalistami innych dziedzin, na szerokim, kongresowym poziomie.

Na tle tych wskazań Kongres Moralistów Polskich można ocenić jako niemałe osiągnięcie. Wprawdzie nie spełnił on wszystkich pokładanych w nim nadziei, czemu nie sprzyjał m. i. zbyt rozstrzelony wachlarz poruszanych zagadnień oraz brak czasu na bardziej szczegółową i wnikliwą nad nimi dyskusję. Nie udało się wyczerpująco rozpatrzyć wszystkich problemów oraz znaleźć w gotowej formie rozwiązań, pomocnych w badaniu i przekazywaniu duszpasterskim wskazań moralnych, które byłyby wystarczająco silnym impulsem do chrześcijańskiej odnowy życia w duchu Soboru Watykańskiego II. Życzyć by też można było większego udziału gości zagranicznych, co sprzyjałoby wymianie wzajemnych doświadczeń. Dyskusje w sekcjach, jakkolwiek bardzo owocne, raczej poszerzały katalog problemów teologii moralnej, czekających na rozwiązanie, niż pogłębiały główny nurt zagadnień kongresowych.

Pomimo tych cieni kongres był niewątpliwie ważnym wydarzeniem w moralistyce polskiej. Nie tylko bowiem zaznajomił uczestników z szeregiem aktu-

alnych zagadnień naszej rzeczywistości, lecz przede wszystkim zasygnalizował palącą potrzebę ściślejszego opracowania na nowo wielu problemów etosu polskiego. Dał dobrą okazję do szerokiej wymiany myśli, także dzięki współudziałowi przedstawicieli innych dyscyplin, zwłaszcza etyków i socjologów. Poczieszająca była obecność osób świeckich, w tym przedstawicieli prasy katolickiej w Polsce.

Wydawać by się mogło, że spotkanie o tak ważnej randze, jakim był kongres moralistów, poprzedzone starannym przygotowaniem, winno przynieść rozwiązanie zagadnień moralnych w formie wykończonej. Należy jednak pamiętać, że dynamiczny charakter dzisiejszej teologii moralnej, mającej regulować życie ludzkie w jego ewolucyjnym rozwoju i rewolucyjnych przemianach, nie pozwala często na podawanie stałych i ostatecznych wytycznych, jak to było w przeszłości. Nie zrobił tego nawet sobór powszechny, wskazujący jedynie na kierunki przemian teologicznych, punkty newralgiczne i granice, których przekraczać nie wolno, jeżeli teologia ma być odzwierciedleniem świadomości Kościoła, realizującego wskazania Ewangelii Chrystusowej oraz kontynuującego Jego zbawczą misję.

W sumie Pierwszy Kongres Moralistów Polskich można określić jako wyraz poszukiwań. Poszukiwania te dotyczą własnych rozwiązań i własnej drogi polskich moralistów na styku starych i nowych poglądów, na skrzyżowaniu teologicznej myśli zachodniej ze wschodnią, a w szczególności na przecięciu się dróg Bożych z drogami ludzkimi w rzeczywistości polskiego etosu.

ks. Ignacy Katucki CSSR, Warszawa

### III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

#### 1. Czy przełom w teologii sakramentu pokuty?

W ostatnich kilku latach obserwuje się w literaturze teologicznej wzrost zainteresowania sakramentem pokuty. Różne i złożone są tego przyczyny. Okazją do tego stało się między innymi ogłoszenie przez Pawła VI Roku Jubileuszowego, którego hasłem i zasadniczą ideą jest wiara, nawrócenie i pojednanie. Pomiedzy tymi procesami duchowymi a sakramentem pokuty istnieją liczne powiązania. Inną okazją do większego zajęcia się przez teologów problematyką sakramentu pojednania było wydanie przez Stolicę Apostolską dwóch dokumentów: *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam* z dnia 16 VI 1972 r. i *Ordo poenitentiae*, ogłoszonego 2 XII 1973 r.

W związku z tym ukazuje się szereg artykułów w czasopismach teologicznych, a niektóre z nich poświęcają zawartość całych numerów sprawie pokuty i pojednania. Tak więc „La Maison Dieu” dla zeszytu 117 (1974) daje tytuł: *Pokuta i pojednanie*. Jeden z numerów kwartalnika „Seminarium” (25, 1973) jest zatytułowany: *O sakramencie pokuty w formacji kapłańskiej*. Myśli autorów numeru 46 periodyku „Via, Verità e Vita” (23, 1974) łączy temat: *Wspólnota a wprowadzenie do sakramentu pokuty*. Ze względu na bogactwo i aktualność treści artykułów w tych trzech numerach teologicznych czasopism warto zapoznać się z ich zawartością. Znajdujemy tam analizę zarówno ostatniego dokumentu papieskiego dotyczącego pokuty, jak i doktrynę soborową na jej temat. Są tam także ukazane historyczne aspekty nauki o pokucie i wreszcie poszczególne elementy teologii pokuty.

Ukazanie się dokumentu *Ordo poenitentiae* jest zakończeniem procesu odnowy liturgii sakramentów świętych. Proces ten trwał dziesięć lat. Albowiem od 4 grudnia 1963 roku, gdy na drugiej sesji soboru promulgowano *Konstytucję o Świętej Liturgii*, Stolica Apostolska dokonywała rewizji kolej-

nych ksiąg liturgicznych. Odnowiono najpierw obrzęd święceń kapłańskich (15 VIII 1968 r.). Następnie szły sukcesywnie zmiany w obrzędzie małżeństwa (19 III 1969 r.), zmieniono *Ordo Missae* (6 IV 1969 r.), obrzędy chrztu (15 V 1969 r.), bierzmowania (22 VIII 1971 r.), namaszczenia chorych (7 XII 1972 r.) i w końcu pokuty (2 XII 1973 r.).

Nowy obrzęd sakramentu pokuty komentuje P. J. Ouel („La Maison Dieu 1974”, 117, 7—37). Autor zwraca najpierw uwagę na słownictwo nowego *Ordo poenitentiae*. Występują tu dwa określenia sakramentu Bożego przebaczenia: pokuta i pojednanie. Według J. Ouela istnieją następujące racje pozostawienia nazwy pokuta — *poenitentia* nawet w tytule dokumentu: 1. Nie chciano odrzucać wyrażenia używanego od wieków i uświęconego przez sformułowania Soboru Florenckiego, Trydenckiego i Watykańskiego II. 2. *Ordo* zawiera nie tylko ryty sakramentu, lecz też nabożeństwa pokutne. Paralelnie z tą nazwą istnieje jeszcze określenie: sakrament pojednania — *reconciliatio*. Zdaniem autora wyrażenie to jest słuszne, gdyż sakrament pokuty polega na pojednaniu penitenta z Bogiem i ludem Bożym. Przez stosowanie nazwy: sakrament pojednania nawiązuje się do słownictwa starochrześcijańskiej liturgii. P. J. Ouel analizuje kolejno trzy rozdziały *Ordo poenitentiae*: obrzęd pojednania indywidualnego penitentów, obrzęd pojednania licznych penitentów z tym, że spowiedź i absolucja są indywidualne i wreszcie obrzęd pojednania penitentów ze spowiedzią i absolucją zespołową. Szczegółowym analizom jest poddana nowa formuła rozgrzeszenia indywidualnego penitentów. Autor z uznaniem podkreśla jej trynitarny charakter i sformułowanie biblijne. Istotnie treść słów absolucji da się odnieść do wyrażen biblijnych, a w niektórych elementach nawet się z nimi pokrywa (por. 2 Kor 2, 3; 5, 14—15, 18—19; J 20, 22—23; Mt 16, 19; 18, 18). P. J. Ouel ma jednak zastrzeżenia względem nowej formuły, która brzmi: *Deus, Pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum efudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et pacem. Et ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*. Penitent odpowiada: *Amen*. Zdaniem autora formuła nie zawiera aluzji do pojednania z Kościołem. Drugie jego zastrzeżenie dotyczy relacji między słowami: *Ego te absolvo* a modlitwą upraszającą przebaczenie. Występuje tu spójnik *et*. To zaś nie określa zależności, lecz proste następstwo. Mogłoby być *unde* lub *et ideo*. Za P. J. Ouelem można by wyrazić ubolewanie, że dokument papieski ukazał się zbyt późno. Wcześniejsze promulgowanie może zmniejszyłoby kryzys praktyki sakramentu pokuty obserwowany w ostatnich latach. Autor w końcu stawia szereg pytań, na które nie można jeszcze znaleźć odpowiedzi w *Ordo poenitentiae*: co sądzić o obowiązku spowiedzi raz na rok, jakie grzechy trzeba uważać za ciężkie, czy o ile człowiek podległy często determinizmom jest w stanie popełnić naprawdę grzech ciężki itd.

Ogłoszenie nowego dokumentu należy umieścić w całości wysiłków czynionych aktualnie w różnych krajach, a zmierzających do odnowy pokutnego wymiaru życia chrześcijan. Odpowiedź na pytanie, jakie inicjatywy w tym zakresie podejmowały episkopaty europejskie i pozaeuropejskie, stara się dać M. Brulin w studium z zakresu socjologii pastoralnej („La Maison Dieu” 117, 1974, 38—62).

*Ordo poenitentiae* stanowi dokument, który staje się zrozumiały nie tylko na tle socjologicznym. Musi on być brany w kontekście wcześniejszych oficjalnych wypowiedzi magisterium Kościoła. Soborowa i posoborowa nauka Kościoła jest przedmiotem trzech artykułów opublikowanych w „Seminarium” (25, 1973). Kardynał G. Garrone pisze o soborowej koncepcji sakramentu pokuty. Jego artykuł analizuje wypowiedzi soborowe o pokucie, zawarte przede wszystkim w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w *Konstytucji o Świętej Liturgii* i w *Dekrecie o postudzie i życiu kapłanów*. Sobór zaleca odnowę sakramentu pokuty, ponieważ uznaje jego wielkie znaczenie w odniesieniu do

wszystkich sakramentów, a szczególnie do Eucharystii oraz w stosunku do całego misterium paschalnego.

Po dokumentach soborowych ważnym krokiem na drodze do ogłoszenia *Ordo poenitentiae* było wydanie *Normae pastorales circa absolutionem sacramentale generali modo impertiendam*. J. Visser komentuje te normy w omawianym numerze „Seminarium” (s. 572—596). Stwierdza, że one, choć oparte na nauce Soboru Trydenckiego, wykazują jednak wielki szacunek dla współczesnych prądów teologicznych pozostawiając możliwość dalszych badań nad treścią tajemnicy pojednania człowieka z Bogiem i Kościołem.

Dyrektywy soborowe odnośnie sakramentu pokuty znalazły też swoje odbicie w *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. F. Rýpar zajął się omówieniem numeru 55 tego dokumentu, gdzie jest mowa zwłaszcza o potrzebie częściej spowiedzi.

Na temat aktualnych tendencji w traktowaniu sakramentu pokuty pisze A. Nocent w artykule o pokucie według dzisiejszego Kościoła, zamieszczonym w czasopiśmie „Via, Verità e Vita” (23, 1974, nr 46, 11—20). Autor ukazuje najpierw związek pokuty z chrztem i Eucharystią, następnie zaś przedstawia wymiar personalny i eklezjalny sakramentu pokuty. Szczególnie interesujące są końcowe uwagi autora, które dotyczą nawracania jako bardzo ważnego elementu w tym sakramencie.

Dla zrozumienia obecnych przemian dokonywujących się w pojmowaniu sakramentu pokuty pouczające może być studium historyczne, którego autorem jest P. M. Gy, dyrektor Wyższego Instytutu Liturgicznego w Paryżu. W artykule o podstawach współczesnej pokuty („La Maison Dieu” 117, 1974, 63—85) rozważa, jakie były czynniki składowe tego sakramentu od XII w. i które z nich uważano za istotne. Chce przez to ukazać genezę współczesnej nauki o pokucie i przedstawić podobieństwa oraz różnice w ujęciach dawnych i dzisiejszych. Wiele uwagi poświęca autor analizie 21-go kanonu IV Soboru Laterańskiego, w którym został określony obowiązek corocznej spowiedzi i komunii wielkanocnej. W końcu artykułu autor wypowiada interesujące uwagi na temat absolucji bez indywidualnego oskarżenia się. Jego zdaniem w pewnych wypadkach byłoby lepiej wzmóc wysiłki w kierunku nawrócenia i pełnej skruchy, nie doszukiwać się grzechów z jakich trzeba się oskarżać. Albowiem celem spowiedzi z pobożności jest właśnie intensyfikacja nawrócenia, a nie samo wyznanie grzechów.

B. Rigaux w artykule o udzielonej przez Chrystusa władzy związywania i rozwiązywania („La Maison Dieu” 117, 1974, 86—135) pisze o urzędach pojednania w Kościele czasów apostoelskich. Autor przeprowadza dokładną analizę ewangelicznych tekstów w tej materii (Mt 16, 19; 18, 18; J 20, 23). Jest on zdania, że teksty w sensie ścisłym i dosłownym nie potwierdzają wprost instytucji sakramentu pokuty, ale zawierają ją *in nuce*.

W omawianych czasopismach wiele miejsca również zajmują poszczególne elementy teologii pokuty. Tak więc w „La Maison Dieu” J. C. Sagne podejmuje temat: *Proces wyznania grzechów* (s. 136—153). Natomiast w czasopiśmie „Seminarium” G. Mathon pisze o związkach zachodzących pomiędzy sakramentem i cnotą pokuty (s. 631—655). Nad pokutą jako „znakiem” nawrócenia i pojednania zastanawia się B. Maggioni w „Via, Verità e Vita” (s. 60—70).

Szczególniejszą uwagę warto zwrócić na artykuł J. Didiera w kwartalniku „Seminarium” o eklezjalnym charakterze pokuty, gdyż w nowym *Ordo poenitentiae* właśnie wspólnotowy aspekt sakramentu pokuty został dowartościowany. Ścisłe powiązania istniejące pomiędzy Kościołem i sakramentem pokuty, zdaniem autora, przejawiają się między innymi w tym, że Chrystus ustanowił prasakrament — Kościół celem wybawienia ludzi z nędzy grzechu. To zaś dokonuje się przede wszystkim przez sakrament chrztu św. i pokuty. Na organiczne powiązanie Kościoła i sakramentu pokuty wskazuje również fakt, że grzech jest obrazą nie tylko Boga, ale i Ludu Bożego. Dlatego też winien

być wyznany wobec Kościoła. Człowiek, który popełnia grzech sam siebie wyłącza ze społeczności „świętych”. Jest on w niej obecny jedynie „ciałem”, a nie „sercem” (KK 14). Chrystus jednak nie pozostawia grzesznika jego własnym siłom. Pod kierownictwem Kościoła odprawia on pokutę. Kościół też stale jest przy nim jak matka, by własnymi łzami i prośbami uzupełniać jego zażośćuczynienia. Czyni to zwłaszcza przez modlitwy kapłańskie. Również i sam szafarz sakramentu pokuty działa *in persona Ecclesiae*. Prawdy te były szczególnie żywe w starożytności chrześcijańskiej, kiedy to ryt pojednania człowieka z Bogiem i udzielenia pokoju także zawierał w sobie aspekty wybitnie eklezjalne.

Poza wyżej sygnalizowanymi treściami omawiane czasopisma dostarczają jeszcze wiele tematów dotyczących sakramentu pokuty z zakresu teologii pastoralnej, liturgiki i katechetyki. Ogólnie stwierdzić należy, że lektura tych trzech numerów czasopism teologicznych jest interesująca i pożyteczna i to nie tylko dla specjalistów, lecz i dla szerszych kręgów duchowieństwa oraz laikatu. Czytelnik bowiem może się przekonać, że obecnie teologia sakramentu pokuty i pojednania wyszła już z impasu a nawet w swoim rozwoju postąpiła już znacznie naprzód. A może dokonuje się w niej zasadniczy przełom?

ks. Antoni Młotek, Wrocław

## 2. Motywy norm postępowania w dziedzinie seksualnej

W podawaniu norm, według których człowiek powinien należycie przeżywać swoją seksualność i tym samym realizować w niej dobro moralne, zasadnicze znaczenie posiada równoczesne ukazywanie motywów, które te normy uzasadniają. Najczęściej mówi się tu o wymaganiach godności ludzkiej lub konieczności zachowywania ładu rozumnego. W szczegółowszych jednak wyjaśnieniach tych pojęć dają się zauważyć pewne różnice.

Nawet w ramach samej teologii moralnej dokonana się w tym względzie swoista ewolucja. Wprawdzie zawsze twierdzono, iż rozumna natura ludzka i godność chrześcijanina dopuszczają zaspokajanie popędu seksualnego wyłącznie w małżeństwie, to jednak w ciągu wieków nieco odmiennie tę normę moralną motywowano.

Tak np. św. Tomasz z Akwinu, szczególnie nacisk położył na potomstwo, które, jego zdaniem, tylko w małżeństwie może być należycie zrodzone, utrzymane i wychowane. To właśnie kazało mu uznać za moralnie dobre jedynie współżycie seksualne małżonków, a za poważnie grzeszne wszelkie poza-mażeńskie akty.

Wprawdzie dla uzasadnienia powyższej normy podawał Akwinata także inne motywy, jak np. ten, że dziewictwo poświęcone Bogu wymaga całkowitej powściągliwości seksualnej dla umożliwienia człowiekowi skuteczniejszego angażowania się w sprawy duchowe, albo że w cudzołóstwie krzywdzi się także współmałżonka, a przez zgwałcenie dziewczyny utrudnia się jej zamążpójście i ośmiela się ją do prostytucji, to jednak zrodzenie i wychowanie potomstwa w ramach małżeństwa były dla niego zawsze sprawą najistotniejszą (por. *Suma teologiczna*, 2—2, q. 153 i 154; *De malo*, q. 15; *Contra gentiles*, lib. III, c. 122).

Motywy nie przestały występować również we współczesnej teologii moralnej. Nastąpiła tylko ta zmiana, że ukazano w nich szczególną rolę miłości. Konkretnym potwierdzeniem tego faktu jest studium etyczne kard. K. Wojtyły pt. *Miłość i odpowiedzialność* (Kraków<sup>2</sup> 1962, s. 314). I jego bowiem zasadniczą tezą jest to, że w dziedzinie seksualnej moralnie dozwolonym jest jedynie współżycie małżonków, odznaczających się gotowością służenia prokreacji, czyli współdziałania z Bogiem w stwarzaniu nowego życia, przedłużającego istnienie rodu ludzkiego. Gotowość tę każe im autor wyrazić wymow-

nymi zdaniem: „mogę być ojcem”, „mogę być matką”. Równocześnie jednak wymaga od nich jako czegoś nieodzownego w pełni personalistycznie pojętej miłości, przejawiającej się w szacunku i życzliwości dla osoby, z którą się współżyje i którą się może powołać do życia.

Taki sam pogląd na omawianą dziedzinę życia ludzkiego sformułował inny znany polski teolog moralista, ks. St. Olejnik. W szczególności chodzi tu o jego książkę *Katolicka etyka seksualna* (Warszawa 1966, s. 275), w której obszernie dowodzi, że życie seksualne z istoty swojej posiada ponadhedonistyczny sens prokreacyjny. Prowadzić zaś je powinno się tylko w ramach miłości, której sprawdzianem i zarazem zabezpieczeniem jest instytucja pozostającego na usługach Stwórcy monogamicznego i nierozzerwalnego małżeństwa.

Miłość małżeńska została również mocno uwypuklona przez ostatni sobór powszechny. Stwierdził on mianowicie, że małżeństwo nie istnieje jedynie dla rodzenia dzieci. Dobro bowiem pozostających w nim osób wymaga, by wyrażało ono i realizowało także ich coraz dojrzalszą wzajemną miłość (por. KDK 50). Nie przeszkodziło to jednak Pawłowi VI na nowo przypomnieć w wydanej po soborze encyklice *Humanae vitae*, że stosunek małżeński z najgłębszej swojej istoty ma być zgodnie z planem Bożym nastawiony na rodzenie nowego życia (por. nr 11—13).

Odnosząc jeszcze do miłości małżeńskiej warto za kard. J. Hoefnerem z Kolonii przestrzec przed błędnym przekonaniem, że dostrzegł ją dopiero Sobór Watykański II. Z artykułu jego bowiem wynika, że o miłości tej jest już mowa w Piśmie św. Tak samo głosił ją zawsze Kościół, czego świadectwa można znaleźć m. in. w katechizmie Soboru Trydenckiego i encyklice Piusa XI *Casti connubii* (por. *La morale sexuelle à la lumière de la foi*, „La Documentation Catholique” 70, 1973, 259—260).

Słusznie zatem ks. R. Rogowski stwierdził, że to właśnie Pismo św. wymaga od małżeństwa jako czegoś najistotniejszego i jednakowo ważnego: wzajemnej miłości i prokreacji potomstwa (por. *Teologia małżeństwa*, w: *Katolik a planowanie rodziny*, praca zbior., Wrocław<sup>2</sup> 1974, 8 i 13). Inaczej mówiąc, chodzi tu o dwa nieodzowne motywy, bez kierowania się którymi nie może być mowy o moralnej godziwości jakiegokolwiek aktualizacji popędu seksualnego.

Mając powyższe na uwadze łatwo jest stwierdzić, że teologia moralna nie może usprawiedliwić pozytywnego wykluczenia przez małżonków możliwości prokreacji. Musi też uznać za niedozwolone wszelkie przed i pozamałżeńskie działania seksualne. Nie znaczy to jednak, że zajmuje ona w tym względzie wyłącznie negatywne stanowisko, czyli że ogranicza się tylko do wymagania od nie-małżonków całkowitego powściągnięcia popędu seksualnego. Równocześnie bowiem z tym wymaganiem wskazuje na liczne motywy pozytywnego sublimowania energii tkwiącej we wspomnianym popędzie.

Najwznioślejszym z tych motywów jest dozwolone poświęcenie się sprawom Królestwa Bożego. Dokonywać się go przez zdecydowanie się na życie w dziewictwie, złożenie ślubu czystości lub zobowiązanie się do celibatu. Zmierzają one bowiem do tego, by człowiek z większą łatwością oddawał się kontemplacji prawd Bożych, przynależał niepodzielną miłością do Pana, mógł z wolnym od partykularnych powiązań sercem oddawać się duchowej posłudze jak największej ilości ludzi i skutecznie przekonywał wiernych, że Bóg jest naprawdę kimś najwyższym i najgodniejszym miłości, skoro dla Niego wyrzekł się on nawet możliwości założenia rodziny i zaznawania godziwego szczęścia na ziemi.

Wyczytać to wszystko można w Piśmie św. (1 Kor. 7, 25—26 i 32—34), dokumentach ostatniego soboru powszechnego (KK 42, DZ 12, DFK 10, DK 16), wotum II Synodu Biskupów na temat *Kapłaństwa służbowego* („Tygodnik Powszechny” 26, 1972, nr 10, 5—6) i w publikacjach takich autorów, jak A. Żuchowski SAC (*Niezwykły dar łaski. Czystość „dla Królestwa Nie-*

bieskiego", „Ateneum Kapłańskie” 70, 1967, 324—332), J. Galot SJ (*La motivation évangélique du célibat*, Gregorianum 53, 1972, 731—758) i ks. St. Olejnik (*Dlaczego Kościół podtrzymuje prawo celibatu kapłańskiego*, „Homo Dei” 42, 1973, 133—142).

Od przygotowujących się do małżeństwa teologia moralna wymaga powstrzymania się od przeżyć erotycznych przede wszystkim dlatego, że nie są oni jeszcze na mocy sakramentu upoważnieni przez Boga i Kościół do włączenia się w dzieło prokreacji. Mają zatem cały swój wysiłek poświęcić odpowiedniemu przygotowaniu się do czekających ich zadań małżeńskich. Wyrazem zaś tego powinno być m. in. coraz lepsze poznanie siebie oraz troszczenie się o osiągnięcie trwałej miłości i dojrzałej przyjaźni.

Dużego wsparcia w tym wymaganiu udzielają teologii moralnej medycyna i psychologia, które na podstawie właściwego sobie materiału wskazują m. in. na następujące motywy niepodejmowania przez młodych stosunków przedmażeńskich:

1. Nie są oni jeszcze wystarczająco dojrzały pod względem fizycznym, psychicznym lub społecznym. Jako takich nie stać po prostu na przyjęcie pełnej odpowiedzialności za partnera i rodzinę (por. W. Półtawska, *Wychowanie do miłości*, „Przewodnik Katolicki” 1968, 196—197; H. Święcicka, *Wychowanie seksualne w rodzinie*, w: *Erotyka w aspekcie zdrowia psychicznego*, praca zbior., Warszawa 1972, 48).

2. Inicjacja seksualna na mocy tzw. prawa pierwszych połączeń wywiera ogromny wpływ na dalsze życie w tym zakresie. Dlatego jest bardzo ważne, by pierwszy stosunek odbył się w jak najlepszej atmosferze pełnego zaangażowania i niczym nie maconej miłości, co zagwarantować może tylko małżeństwo (por. Z. L. Starowicz, *Dojrzewanie psychoseksualne chłopców*, w: *Erotyka w aspekcie zdrowia psychicznego*, dz. cyt., 89; J. Massalska, *Miodowy miesiąc — mīt a rzeczywistość*, tamże, 94).

3. Z wczesną inicjacją seksualną wiązać się często takie następstwa jak przerywanie ciąży, choroby weneryczne, opóźnienie w rozwoju organizmu, zaniedbanie w nauce, oziębłość płciowa i nerwice (por. H. Malewska, *Kultura, młodość i seks*, „Perspektywy” 2, 1970, nr 11, 18; Z. L. Starowicz, *Dojrzewanie psychoseksualne chłopców*, dz. cyt., 88).

4. Żądanie chłopców, by dziewczęta w dowód miłości były im powolne, jest wyrazem prymitywnej brutalności w dbaniu tylko o siebie, której to brutalności skutkami są liczne dramaty zawiedzionych i niezaspokojonych emocjonalnie kobiet (por. M. Grzywak-Kaczyńska, *Erotyka a rozwój osobowości*, w: *Erotyka w aspekcie zdrowia psychicznego*, dz. cyt., 22; Z. L. Starowicz, *Dojrzewanie psychoseksualne chłopców*, dz. cyt., 84).

Również osoby owdowiałe teologia moralna poucza, że mogą rezygnować z nowego życia małżeńskiego dla trwania „w zanoszeniu próśb i modlitw” (1 Tym 5, 5), czyli szczególnego oddawania się sprawom Bożym. Docenił to Sobór Watykański II stwierdzając, że „wdowy i wdowcy... w niemałym stopniu mogą się przyczyniać do świętości i pracy w Kościele” (KK 41). Kard. K. Wojtyła zaś przypomniał jeszcze inny motyw. Jest nim mianowicie pozostawanie w duchowym zjednoczeniu ze zmarłym współmałżonkiem (por. *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., 204).

Po tym zestawieniu różnorodnych motywów realizowania dobra moralnego w dziedzinie seksualnej, które najczęściej uwypukla się w teologii moralnej, dobrze będzie zapytać, jak przedstawia się sprawa tych motywów u autorów piszących na ich temat z pozycji innych dyscyplin naukowych. W Polsce pytanie to jest szczególnie aktualne w odniesieniu do dwóch z nich, którzy, choć nie są zawodowymi etykami, to jednak często dokonują w swoich licznych lekarsko-pedagogicznych publikacjach ocen moralnych seksualnego działania ludzi. Chodzi tu mianowicie o lekarza-seksuologa K. Imielniczego i pedagoga M. Kozakiewicza.

Z publikacji Imielnickiego uwzględniono tu: *Życie seksualne* (Warszawa<sup>3</sup> 1969, s. 312), *Erotyzm* (Warszawa<sup>2</sup> 1973, s. 335) i *Życie intymne człowieka* (Warszawa 1974, s. 215). Z książek zaś Kozakiewicza — *O miłości prawie wszystko* (Warszawa<sup>2</sup> 1963, s. 150), *Zanim przekroczysz próg* (Warszawa<sup>2</sup> 1968, s. 126) i *U podstaw wychowania seksualnego* (Warszawa 1969, s. 354).

Trzeba przyznać, że w książkach tych można znaleźć dużo przesłanek potwierdzających słuszność norm katolickiej etyki seksualnej. W szczególności na podkreślenie zasługuje częste apelowanie do młodych, by sublimowali swój popęd seksualny w sporcie, nauce, poświęcaniu się dla innych itp. Przekonywające są też wymagania od partnerów życia seksualnego odpowiedniej znajomości erotyki, pełnej dojrzałości, zaangażowania uczuciowego, miłości i przyjaźni, poczucia odpowiedzialności itp.

Są jednak sprawy, które w czasie lektury wymienionych książek budzą poważne zastrzeżenia. Przede wszystkim uderza wyraźne uprzedzenie autorów do religijnych motywacji życia seksualnego i niezgodne z prawdą przypisywanie etyce chrześcijańskiej np. uczynienia z wstrzemięźliwości seksualnej celu samego w sobie i sprowadzania wierności małżeńskiej tylko do sfery seksualnej.

Szczególnie szokujące jest to, że uznają oni za wielkie osiągnięcie współczesności oddzielenie rodzenia potomstwa od aktu płciowego, oraz to, że tak wiele uwagi poświęcają osiągnięciu w tym akcie jak największej rozkoszy erotycznej. Odnosi się wrażenie, że według nich rozkosz ta powinna stanowić dla człowieka najbardziej zasadniczy motyw podejmowania współżycia seksualnego i wszystkich związanych z nim czynności.

Łatwo również się przekonać, że Imielnicki i Kozakiewicz doceniają szczególne znaczenie małżeństwa. Sformułowali bowiem o nim dużo trafnych i słusznych wypowiedzi, jak choćby to, że małżeństwo i prawnie uznana rodzina są dla miłości i życia płciowego najpomyślniejszą sytuacją. Wydaje się jednak, że w rzeczy samej gotowi są oni poświęcić to małżeństwo dla „maksimum satysfakcji erotycznej”. Godzą się przecież na prowadzenie przez małżonków życia seksualnego poza własnym małżeństwem. Uznają za dopuszczalne rozwody, jeśli małżonkowie nie zaspokajają tej satysfakcji. Jako o czymś zupełnie zwyczajnym piszą o większej ilości partnerów erotycznych oraz ich zmienianiu. Uważają za sprawę czysto prywatną to, czy dwoje dorosłych ludzi rozpocznie życie płciowe przed zawarciem związku małżeńskiego czy też dopiero po nim.

Tak samo nie ulega wątpliwości, że omawiani autorzy są przychylnie ustosunkowani do sprawy potomstwa. Przestrzegają przecież przed ich rodzeniem w okresie młodzieńczym, w którym nie można im zapewnić odpowiednich warunków życia. Podkreślają, że rodzice mają prawo je posiadać i bronią przed krzywdą w przypadku rozwodu. Niemniej jednak dzieci nie są w ich książkach ukazane jako coś najważniejszego, szczególnie upragnionego i ucieleśniającego wzajemną miłość małżonków. Bardzo też niehumani tarne wydaje się używane przez nich wyrażenie „dziecko niepożądane”. A już wprost wrogie dzieciom jest pozwalanie na ich usuwanie z łona matki.

Wspomniane wyżej szczególne uwypuklenie rozkoszy płciowej rzutuje również na ocenę innych działań z omawianego zakresu. I tak np. w tzw. petingu, czyli zaspokajaniu popędu seksualnego przez różnorodne pieszczoty, a nieodbywanie stosunku płciowego, autorzy ci widzą tylko to zło, że może on być praktykowany przez osoby nie związane ze sobą więzią uczuciową i jako taki pozbawiać ich odczucia „pełnej satysfakcji seksualnej”. Rozkosz ta leży też u podłoża uznania przez nich za godziwe środków antykoncepcyjnych, mimo nawet dostrzegania związanych z nimi złych skutków.

Godnym podkreślenia jest dość niezdecydowane stanowisko prezentowanych autorów w sprawie samogwałtu. Z jednej bowiem strony stwierdzają często, że praktyka ta nie powoduje żadnych chorób i jest niemalże zjawis-



kiem fizjologicznym i normalną drogą rozwojową młodzieńczego popędu seksualnego. Z drugiej zaś strony przypisują jej pozbawianie młodych energii życiowej oraz doprowadzanie do urazów i konfliktów psychicznych. Najdziwniejsze jednak jest to, że w ostateczności uznają oni samogwałty, podobnie jak stosunki przedmażeńskie, za dozwolone ze względu na szczególnie częste dokonywanie ich przez młodzież. Czyżby częstotliwość jakiegoś działania miała się utożsamiać z jego dozwolonością? W takim razie należałoby tę dozwoloność przypisać również nagminnie dokonywanym kradzieżom, kłamstwom i rozlicznym innym nieuczciwościam.

Powyższe wywody zdają się w pełni potwierdzać podkreślone na wstępie szczególne znaczenie motywów, którymi się uzasadnia normy postępowania w dziedzinie seksualnej. Jako zatem wniosek końcowy nasuwa się postulat, by przy czytaniu publikacji poświęconych moralności seksualnej zwracać także uwagę na podawane motywy.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków

### 3. Polskie publikacje etyczne

W ostatecznym czasie na polskim rynku wydawniczym ukazało się kilka książek z dziedziny etyki. Treść tych pozycji dotyczy zarówno zagadnień współczesnych, jak i historii etyki w Polsce.

1. Leszek Nowak, *U podstaw marksistowskiej aksjologii*, Warszawa 1974, omawia zagadnienie istoty wartości, powinności, ocen i ich poznawczego charakteru, a także możliwość nauk aksjologicznych, ze swej istoty wartościujących przedmiot badania. Przy okazji omawia strukturę systemu aksjologicznego, kwestię wolności i odpowiedzialności oraz możliwość światopoglądu naukowego. Autor przyznaje, że nie istnieje dotychczas jednolity system idei, który by wyróżniał marksizm spośród innych teorii wartości. Stąd też traktuje swoją książkę jako próbę odpowiedzi na pytanie, na czym polega aksjologia marksistowska. Przyjmuje, że większość rozstrzygnięć zasadniczych pytań można znaleźć już w dorobku twórców marksizmu, a rozwiązania, które proponuje w książce są jedynie eksplikacją i potwierdzeniem tez dialektyki marksistowskiej, zwłaszcza tezy o jedności powinności i bytu. Podstawową rolę w marksistowskiej teorii wartości odgrywa pojęcie „jednostki gatunkowej” i „podmiotu społecznego”. Autor stara się nadto udowodnić, że każdy element konstrukcji aksjologicznej ma swój odpowiednik w konstrukcji ontologicznej, to zaś sugeruje — zdaniem jego — istnienie „konstrukcji jeszcze bardziej ogólnej” (s. 34). Normą nazywa Nowak „wypowiedź, która przedstawia dany stan rzeczy jako słuszny (na gruncie preferencji podmiotu społecznego), a przy tym wiadomo, iż jest to stan rzeczy osiągalny za pomocą świadomych działań (na gruncie wiedzy podmiotu społecznego)” (s. 53). Szczególne zainteresowanie czytelnika budzi interpretacja markowskiej zasady humanizmu. Proponuje ująć humanizm marksistowski w dwóch stopniach: w wypadku społeczeństwa bezklasowego rozwój każdej jednostki ludzkiej jest „dobrem najwyższym” (dotyczy oczywiście ustroju komunistycznego), w wypadku zaś społeczeństw zróżnicowanych najwyższym dobrem jest pełny rozwój osobowości jednostki należącej do klasy wyzyskiwanej. W ostatnim rozdziale (*Natura światopoglądu*) autor daje wyraz przekonaniu o możliwości istnienia wielu światopoglądów naukowych (pod warunkiem, że wiedza wchodząca w skład światopoglądu jest naukowa, oraz że system etyczny składa się z ocen *ex post*), z których jeden jest „najlepszy”, choć nie „jedyny”. Przekonanie o światopoglądach naukowych oraz o istnieniu „konstrukcji ogólnych” jest swoistym odejściem od dotychczasowych ujęć.

Formalnie biorąc, teza o konfliktowym charakterze moralności nie jest w historii myśli etycznej czymś nowym. Książka Jana Pawlicy O kon-

*fliktach i postawach moralnych*, Kraków 1973, jest jednak pierwszą próbą realizacji tej tezy na podstawie doktryny Marksa i Lenina a, którzy „etykę walki” włączyli w system swych tez teoretycznych. W duchu metodologii marksistowskiej hipoteza o konfliktowym charakterze moralności znajduje uzasadnienie w naukach szczegółowych (s. 43) i na tym tle jest — zdaniem autora — nowym opracowaniem ogólnie znanej idei konfliktów. Książka jest więc próbą powiązania problematyki etycznej ze współczesnymi naukami społecznymi oraz założeniami materializmu dialektycznego. Autor jest przekonany, że badanie zjawisk moralnych poza konfliktami jest wprawdzie możliwe, jednak tylko teza o konfliktowym podłożu moralności, rozwinięta na łamach książki Pawlicy, implikuje jednolite i konkretne rozwiązania w etyce opisowej (opis faktu moralnego), „etyce właściwej” (sprawa wartości etycznej) i „technologii etycznej (tworzenie wartości moralnych w konfliktowych sytuacjach społecznych). Na tle tych rozważań autor wysuwa swoistą definicję moralności: „Zjawisko moralności jest to szczególny rodzaj społecznego zachowania się człowieka w konflikcie, w którym doszło do uchybienia lub zadośćuczynienia elementarnym wartościom etycznym” (s. 29). Teolog-moralista przyjmie pracę Pawlicy jako kolejną próbę egzemplifikacji dialektycznego ujęcia moralności, wysoko oceniając zarazem wiele szczegółowych spostrzeżeń poczynionych w książce.

W monografii *Utylitaryzm w etyce. Współczesne kontrowersje wokół etyki Johna Stuarta Milla*, Warszawa 1974, Ewa Klimowicz daje wyraz przekonaniu o niedostatecznej ciągle recepcji twórczości angielskiego filozofa. Czołowi metaetycy współcześni (Mill zapoczątkował nowoczesną metaetykę) nie wychodzą w swych badaniach — zdaniem autorki — poza *Utylitaryzm*, zredagowany zresztą i wydany dosyć przypadkowo (dotyczy to także Moore'a). Dyskusje metaetyczne (w sprawie m. in. terminów „dobry”, „pożądany”) nie zawsze też dotyczyły istotnych zagadnień, nawet jeśli były prowadzone przez uznanych uczonych. Studium teorii Milla nasuwa ponadto inne, bardziej ogólne pytania, np. czy w ogóle teoria etyczna może uzasadniać normy moralne, jaki jest stosunek sprawiedliwości i użyteczności, utylitaryzmu czynów i utylitaryzmu zasad. Pytania te autorka usiłuje jaśniej sprecyzować niż to było dotychczas. Wadliwość recepcji Milla polega — jak sugeruje ona — właśnie na tym, że zbyt często rozdzielano zagadnienia metaetyczne od etycznych, co prowadziło niejednokrotnie do odrzucania metaetyki jako nauki nie mającej rzekomo związku z praktycznymi problemami moralnymi. Metaetyka w powiązaniu z etyką może jednak ukazać — jak sądzi Ewa Klimowicz — nie tylko nową problematykę, ale przede wszystkim nowe metody badawcze.

2. Praca Jerzego Korolca, *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV w.*, Wrocław 1973, wykonana w Zespole Historii Polskiej Filozofii Średniowiecznej Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, jest wartościowym opracowaniem źródłowym filozofii moralnej paryskiego profesora pod kątem przejścia tej filozofii przez ośrodki naukowe Europy Środkowej, a w szczególności przez Uniwersytet Krakowski. Jak doszło do tego, że paryska doktryna stała się nieco później doktryną „wiodącą” w krakowskiej uczelni? Życie twórcze Jana Burydana, związane z wydziałem sztuk wyzwolonych uniwersytetu paryskiego przypadło na pierwszą połowę wieku XIV, na okres reakcji przeciwko systemem filozoficzno-teologicznym poprzedniego stulecia. Oznaczało to opozycję przeciw Arystotelesowi i nawiązanie do św. Augustyna, odejście od intelektualizmu i podkreślenie wolności i miłości oraz wychowawczego charakteru filozofii moralnej. Woluntaryzm Dunska Szkota i Ockhama przyczynił się do pełniejszej polaryzacji poglądów w paryskim środowisku. Poprzez uniwersytet Karola w Pradze „przeniesiono” Jana Burydana a, filozofa, niejako „ugodowego”, do Krakowa, a szept popularności paryskiego mistrza przypada na okres po odnowieniu krakowskiej wszechnicy. J. Korolec omawia filozofię moralną Burydana w trzech rozdziałach:

*Założenia burydanowskiej filozofii moralnej, Burydanowska teoria szczęścia oraz Filozofia wolności według Jana Burydana.* Autor podkreśla, iż Burydan zajął bardziej praktycystyczne stanowisko w filozofii moralnej niż św. Tomasz z Akwinu. W problematyce szczęścia poszedł bardziej za Arystotelesem, odrzucając jednakże punkt widzenia Filozofa, że jedynie cnota konstytuuje szczęście człowieka; był skłonny raczej twierdzić, że cnota wyraża się dzięki wolności. W dziedzinie wolności wybrał stanowisko pośrednie między Dunsem Szkotem i Ockhamem a św. Tomaszem: w akcie wyboru wola jest bardziej wolna od intelektu, w wyborze zaś celów działania intelekt jest bardziej wolny. Wartość publikacji J. B. Korolca polega na tym, że bezspornie wskazał i źródłowo opracował jeszcze jedno ogniwo wiążące polską myśl moralną z najlepszymi tradycjami naukowymi Europy. Cennym dodatkiem do książki jest opis 39 rękopisów komentarza Jana Burydana do *Etyki Nikomachejskiej*.

Stanisław Borzym (*Poglądy filozoficzne Henryka Struvego*, Wrocław 1974) po raz pierwszy opracował całość poglądów profesora Warszawskiej Szkoły Głównej, a po jej skasowaniu w roku 1869, rosyjskiego Uniwersytetu Warszawskiego. Henryk Struve, myśliciel niemieckiego pochodzenia, trwale jednak związany własnym wyborem z kulturą i nauką polską, najwybitniejszy historyk filozofii polskiej żyjący w XIX wieku, a zarazem samodzielny uczonej i wytrwały propagator filozofii, w dziedzinie moralności reprezentował kierunek psychologizyczny. Odżegnywał się, jak wykazuje autor książki, od naturalizmu, próbującego zbudować etykę na podstawach empirycznych i skłaniał się do racjonalizmu twierdząc, że etyka w swej zasadniczej treści jest niezależna od faktycznych, obiektywnych danych. Przy lekturze książki odnosi się wrażenie, że jakkolwiek Struve stał w dość ostrej opozycji pozytywizmu warszawskiego, jednak w dziedzinie etyki — właśnie poprzez psychologizm — włączył się niejako w nurt modnych w pozytywizmie warszawskim tendencji upatrujących „źródło” moralności w faktach psychicznych. Szkoda jednak, że sprawie etyki Struvego autor poświęcił zaledwie kilkanaście stron swej książki.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań