

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 47/3, 73-88

1977

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Z teologii płci i małżeństwa. II. SPRAWOZDANIA. 1. Grzech i praktyki pokutne. Obrady moralistów francuskich. — 2. Prace Sekcji Teologii Moralnej podczas Kongresu Teologów Polskich w Krakowie w dniach 14—16.IX.1976 r. — 3. Wizyta ks. prof. Jean-Marie Auberta ze Strasburga. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. Z historii teologii moralnej w Polsce.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Z teologii płci i małżeństwa
AAS 68(1976) nr 3

Trzy przemówienia P a w ł a VI łączą się w interesującą całość tematyczną: pierwsze — dotyczące kobiety, drugie — czystości, a trzecie — małżeństwa. Różnią się wprawdzie płaszczyzną rozważań, która jest bądź pastoralna, bądź etyczno-mistyczna, bądź wreszcie kanonistyczna niemniej nietrudno uchwycić ich wspólny mianownik, którym jest, znana już z innych wystąpień papieża koncepcja powołania integralnego.

Na temat roli i powołania kobiety wypowiada się papież przy okazji spotkania z komitetem dla studiów nad misją kobiety w Kościele i w świecie oraz z członkami rady dla obchodów Roku Kobiety (31.I.76, *Après plus deux*, s. 197—201). Nawiązuje przy tym do prac dwóch ostatnich synodów, jak też wspomnianego komitetu i podkreślając dotychczasowe osiągnięcia, stwierdza, że zakończenie obchodów Roku Kobiety oznacza zarazem nowy punkt wyjścia dla dalszych działań. Nadal nagłą sprawą jest „pracować wszędzie dla uznania, poszanowania praw przysługujących każdej kobiecie w życiu samotnym czy małżeńskim, w zadaniach wychowawczych czy w pracy zawodowej, w życiu obywatelskim, społecznym i religijnym” (s. 198).

Rozwiązanie tego problemu wymaga oparcia się o właściwe podstawy doktrynalne, z których pierwszą jest prawda o stworzeniu człowieka. Stworzenie człowieka, mężczyzny i kobiety, zawiera się w tym samym planie stwórczej miłości, według którego człowiek jest obrazem Boga. „Mężczyzna i kobieta są więc równi wobec Boga: równi jako osoby, równi jako dzieci Boże, równi w godności, równi także w swoich prawach. Ta podstawowa równość powinna się urzeczywistniać na różnych płaszczyznach” (s. 198).

Oczywiście równość ta powinna być przede wszystkim osiągnięta w płaszczyźnie osobowej. Papież usilnie nalega na wzmoczenie wysiłku społecznego w celu ocalenia godności kobiety i wyrwania jej z różnych form poniżenia i nowocześnie niewolnictwa. Koniecznym warunkiem takiego wyzwolenia jest stworzenie odpowiedniego klimatu nacechowanego poczuciem moralności oraz szacunku dla godności kobiety (s. 198). Równość mężczyzny i kobiety powinna się przejawiać także w życiu zawodowym i społecznym. Pomimo

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

pozornie postępowego ustawodawstwa, w wielu krajach panuje *de facto* dyskryminacja kobiet, zwłaszcza na tle zjawiska migracji robotniczej. Dotyczy to w nie mniejszym stopniu kobiet ze środowisk wiejskich i robotniczych. Nie mogą one uzyskać wykształcenia koniecznego dla ich ludzkiego rozwoju i awansu społecznego i dlatego zmuszone są pracować za rażąco niewystarczającym wynagrodzeniem (s. 198—99).

Konieczne jest wreszcie dowartościowanie i pomoc dla kobiet poświęcających się właściwej im misji w rodzinie. Poświadczenie kobiecie w rodzinie nie jest jej degradacją ani zamknięciem. Pod pretekstem wyzwolenia kobiety od prac domowych nie należy wpadać w drugą skrajność polegającą na oderwaniu kobiety od rodziny. Chrześcijanie powinni pod tym względem wykazać wielką mądrość, odwagę przekonań i zaangażowanie. Oczywiście kobieta powinna być w wielu sprawach odciążona i otrzymać odpowiednią pomoc. Należy m. in. osiągnąć to, aby wychowanie dzieci stało się wspólnym zadaniem ojca i matki; wszakże rola kobiety pozostanie w swoim zakresie zawsze istotna i niezastąpiona. „Jak można uważać za mizerne i bezwartościowe to zadanie, jakim jest kształtowanie osobowości człowieka, przygotowywanie pokolenia jutra, tych, którzy będą tworzyć społeczeństwo? Społeczność jutra żądać będzie rachunku od dzisiejszych rodzin z tego, jaką była ich miłość i wychowanie dane dzieciom i młodzieży” (s. 199).

Także w podstawowej misji Kościoła nie może braknąć udziału kobiety. W dzieło ewangelizacji powinny kobiety wnieść swoje oryginalne, ludzkie i duchowe bogactwo (s. 199). Wiele jest możliwości i terenów pracy dla kobiet: nauczanie religijne i wychowanie duchowe, przygotowanie do sakramentów, wtórny katechumenat ochrzczonych znajdujących się w stanie ignorancji wiary, misje, roztoczenie opieki nad nędzaczami i ludźmi z marginesu, ożywienie Akcji Katolickiej, udział w katolickich ruchach społeczno-zawodowych (s. 200).

Autentyczny awans kobiety musi być zabezpieczony przed wypaczeniem w postaci egalitaryzmu niwelującego różnicę między mężczyzną i kobietą. Pełny szacunek dla kobiety domaga się właśnie tego, by pozwolić jej na pełny rozwój także w tym, w czym ona różni się od mężczyzny. Bezpłciowy egalitaryzm jest w gruncie rzeczy antypersonalistyczny. „Reklamowany w zaślepieniu przez nasze zmateralizowane społeczeństwo nie troszczy się o specyficzne dobro osoby i wbrew pozorom nie zależy mu na tym, czy coś odpowiada kobiecie, czy jest dla niej nieodpowiednie” (s. 200). Egalitaryzm prowadzący do maskulinizacji i depersonalizacji w obu przypadkach gwałci to, co jest najgłębsze w naturze kobiety. Może nawet sprzyjać hedonizmowi, który uderza w duchowe i moralne dobro kobiety i przekreśla jej ludzką godność (s. 200).

W końcu nie można zapominać, że promocja kobiety nie ogranicza się do dochodzenia praw, lecz zawiera także poczucie obowiązku i gotowość przyjęcia odpowiedzialności (*tamże*).

Przemówienie w unczyść Ofiarowania Pańskiego (2.II.76, *Ed ora venite*, s. 201—203) zawiera cenne dopowiedzenie do wydanej niedawno deklaracji *Persona humana* na temat chrześcijańskiego pojęcia czystości. Unikając dyskusji z oponentami, papież podkreśla i wyjaśnia niektóre punkty doktryny, które z różnych powodów mogły być mniej zrozumiałe lub przeoczone, zwłaszcza fakt, że deklaracja zajmowała się także pozytywną stroną czystości i uwydatniła jej wzniosłość i wysokie, pozytywne wymagania etyczne, jak też jej integralnie-osobowy sens (s. 201—202).

Wystąpienie papieża nie jest jedynie apologią deklaracji. Paweł VI pragnie w ogólnym rzucie ukazać rolę czystości w życiu chrześcijańskim. Pośrednio, *implicite*, zawiera się w mowie papieża także odpowiedź dla tych, którzy widzą czystość jedynie w kategoriach negatywnych lub sprowadzają cały sens płci do tzw. seksualizmu ignorującego osobowy, religijny i zbaw-

czy sens powołania człowieka jako istoty płciowej; jest też przypomnieniem prawdy o naruszeniu ładu wewnętrznego w człowieku w wyniku grzechu pierworodnego, co niekiedy świadomie lub nieświadomie bywa pomijane w dyskusjach na temat etyki płciowej.

Czystość widziana w swoim pełnym kontekście chrześcijańskim, charyzmatycznym i sakramentalnym, jest siłą rzeczy także uleczeniem „nieładu etyczno-psychicznego wprowadzonego przez grzech pierworodny w złożoną strukturę bytu ludzkiego”. Tak rozumiana czystość wykazuje niezastąpioną moc i skuteczność wychowawczą, umożliwiając „samoopanowanie, które wprowadza równowagę i prawdziwie wyzwala, w sposób jedynie godny nowego człowieka i chrześcijanina. Musimy uznać wewnętrzną więź, jaka zachodzi między cnotą a mocą i pięknem duszy ożywionej Duchem Świętym” (s. 202). Łącząc czystość chrześcijańską z obecnością i działaniem Ducha Świętego w człowieku ochrzczonym, a więc ukazując jej wymiar w pewnym sensie mistyczny, papież nie chce twierdzić, że jest to cnota nadludzka: „owa cnota, czystość, karmiona ascezą i modlitwą, wspieraną przez niezawodną pomoc Bożą, jest możliwa, jest łatwa oraz czyni człowieka szczęśliwym” (s. 202).

Czystość zatem dzięki swej mocy leczącej przywraca człowiekowi to, co zabrał mu grzech pierworodny, a więc odbudowuje pełnię człowieczeństwa. Prócz tego czystość chrześcijańska umożliwia człowiekowi pełny udział w bogactwach życia nadprzyrodzonego; jest nieodzowna, aby człowiek mógł wejść w głąb tajemnicy Zbawienia. „Nic tak nie zaciemnia widzenia rzeczy duchowych i boskich jak nieczystość w sferze myśli, uczuć i ciała (1 Kor 2, 14) i nic lepiej nie dysponuje naszej duszy do pragnienia, zrozumienia i kontemplacji tajemnic religijnych, jak czystość. Ona daje modlitwie zdolność przenikania w niewypowiedzianą rzeczywistość, do której wznosi się nasze powołanie chrześcijańskie, a szczególnie nasza ofiara celibatu i dziewictwa. Czystość nie gasi płomieni serca, a raczej sama jest atmosferą miłości, zarówno w znaczeniu *amor* jak i *caritas*” (s. 202—203).

Łatwo zauważyć, że przejście od czystości w sensie ogólnym (choć już w znaczeniu chrześcijańskim) do celibatu i dziewictwa poświęconego Bogu, następuje jakby w sposób płynny, bez wyraźnej zaznaczonej granicy. W perspektywie bowiem chrześcijańskiej, to jest eschatologicznej, nie ma istotnej różnicy między obiema formami czystości. Łączą je przecież jeden sens ludzki odbudowany w tajemnicy Wcielenia i jedna symbolika zbawcza mająca swe źródło sakramentalne w zjednoczeniu Chrystusa z Kościołem i ta sama *analogia virtutis* wynikająca z zależności od nadprzyrodzonej *caritas*. Związek między czystością a chrześcijańską miłością jest obustronny: pierwsza wyrasta z drugiej i karmi się jej mocą; z kolei jednak, osiągnąwszy stopień doskonały, przedstawia całe osobowe życie człowieka na płaszczyznę duchową: podnosi je do poziomu Miłości. Niniejsze wyjaśnienia pozwalają lepiej zrozumieć zasadność wniosku, do którego zmierza papież:

„Czystość doskonała nie zamyka serca przed bliźnim, lecz je otwiera... Któż może lepiej kochać i służyć człowiekowi, niż ten, kto, rezygnując z prywatnej miłości ludzkiej, ofiaruje swoje życie Chrystusowi, który każdego brata będącego w potrzebie uczynił sakramentem swej mistycznej i społecznej obecności? Czystość poświęcona Bogu nie jest egoizmem, lecz poświęceniem siebie dla Królestwa Bożego, jest celebracją miłości eklezjalnej, miłości twórczej i powszechnej” (s. 203).

Wywód papieża na temat czystości jest ciekawym przykładem interpretacji czystości jako cnoty moralnej. Jest to interpretacja korygująca, uwznioślająca i syntetyzująca, przez wybranie jako punktu wyjścia — i zarazem kryterium — tego, co jest szczytową formą powołania ludzkiego, a więc punktem dojścia historii stworzenia. Jest to inaczej mówiąc próba wytłumaczenia czystości jako wartości ludzkiej przez jej uwieńczenie eschatologiczne

i sakramentalne, a zarazem jeden z przykładów funkcjonowania wewnętrznej logiki powołania integralnego.

Trzecie przemówienie (9.II.76, *Magna cum laetitia*, s. 204—208) dotyczy kościelnego prawa małżeńskiego, z uwzględnieniem jednak teologicznego fundamentu omawianej problematyki. Papież daje odpowiedź na pytanie, czy i na ile należy w nowej dyscyplinie kanonicznej uwzględnić podmiotowe aspekty małżeństwa, podkreślane niekiedy mocno w aktualnej literaturze teologicznej lub uwzględnione także w postulatach i życzeniach kierowanych do Komisji dla Reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego. Proponowane przez niektórych teologów lub kanonistów poprawki dawałyby na przykład szansę zawarcia ponownego związku małżeńskiego w sytuacji nieuleczalnego kryzysu miłości pierwszego związku. W omawianej bowiem hipotezie zanik miłości sprawia, że węzeł małżeński przestaje się liczyć jako istniejący. Cały problem nie zamyka się w gruncie rzeczy w płaszczyźnie dyscyplinarno-prawnej, lecz wkracza także w płaszczyznę dogmatu i ontologii człowieka oraz małżeństwa.

Papież potwierdza sformułowaną jasno na ostatnim soborze linię pastoralną Kościoła, polegającą na dowartościowaniu miłości osobowej zarówno w doktrynie, jak w życiu małżeństwa oraz w praktyce Trybunału Roty, do której kieruje swoje przemówienie. Podkreślanie znaczenia miłości małżeńskiej i doskonalenia osobowego małżonków jest słuszne; „nie wolno jednak z tego tytułu ujmować czegokolwiek godności i trwałości instytucji rodziny ani umniejszać wielkości rodzicielskiego zadania małżonków” (s. 205).

Przechodząc do bardziej szczegółowej oceny rozprawczonych hipotez, papież głosi: „Zwolennicy tych opinii, podkreślając przesadnie wartość miłości małżeńskiej i wzajemnego doskonalenia małżonków, posunęli się do tego, że nie doceniają fundamentalnego dobra potomstwa (*bonum prolis*) lub nawet zupełnie je pomijają; natomiast miłości małżeńskiej przypisują — także w płaszczyźnie prawnej — takie znaczenie, że podporządkowują jej samą ważność węzła małżeńskiego. Otwierają więc drogę do rozvodu, bez oparcia się o jakąś przeszkodę, jak gdyby w braku miłości (lub raczej jej pierwotnego uczucia) ustawała ważność nieodwołalnego przymierza małżeńskiego, które zaistniało z wolnej i pełnej miłości zgody obojga” (s. 206).

Personalistyczna i sakramentalna koncepcja małżeństwa nie pozwala na subiektywistyczne zacieśnienie pojęcia miłości: „Chrześcijańska nauka o rodzinie — jak wam dobrze wiadomo — nie może w żaden sposób przyjąć takiego pojęcia miłości małżeńskiej, które prowadzi do porzucenia lub umniejszenia mocy oraz znaczenia znanej zasady *matrimonium facit partium consensus*. Zasada ta odgrywa niezwykle ważną rolę w przekazanej przez tradycję doktrynie kanonistycznej i teologicznej, była często wykładana przez urząd nauczycielski Kościoła jako jeden z głównych punktów, na których opiera się zarówno prawnonaturalna interpretacja małżeństwa, jak dyscyplina ewangeliczna (Mt 19, 5—6). Na mocy tej zasady małżeństwo zaczyna istnieć w tym samym momencie, w którym małżonkowie wyrażają ważną pod względem prawnym zgodę. Ta zgoda jest aktem woli wyrażonym obustronnie... i w niepodzielnym momencie czasu rodzi skutek prawny, czyli małżeństwo *in facto esse*, a więc stan życiowy i potem już nie rozporządza żadną mocą w stosunku do tej *realitas iuridica*, którą zrodziła. Tak więc, kiedy tego rodzaju zgoda raz stworzyła skutek prawny czyli węzeł małżeński, pozostaje nieodwołalna i nie dysponuje żadną mocą, aby zniszczyć to, co zrodziła” (s. 206). Tu Pawał VI cytuje odpowiedni passus z *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele* nr 48 (s. 207).

Aby już nie zostawić najmniejszej wątpliwości co do zajmowanego stanowiska, papież stwierdza: „Należy więc całkowicie zaprzeczyć, jakoby w braku elementu subiektywnego, którym jest w pierwszym rzędzie miłość małżeńska, małżeństwo przestawało istnieć jako *realitas iuridica* wywodząca się

z konsensu ważnego prawnie raz na zawsze". Trwałość więzi małżeńskiej nie polega więc na samej miłości, gdyż istota tej więzi nie jest bynajmniej subiektywna. Wyrażenie zgody (*consensus matrimonialis*) włącza małżonków w niezależny od nich, obiektywny porządek istnienia i działania, rządzący się wyższym prawem. „Małżeństwo nie pochodzi od ludzkiej woli, lecz zostało ustanowione przez Boga, który zechciał ubogacić je i normować własnymi (boskimi) prawami” (s. 207).

To wszystko nie pomniejsza w niczym godności samej miłości małżeńskiej. Papież przestrzega przed nieporozumieniem wynikającym z nieodróżniania dwóch płaszczyzn: etycznej i jurydycznej. Płaszczyzna prawna nie wyklucza ani nie zastępuje płaszczyzny osobowo-etycznej, lecz ją zakłada i postuluje. Formalne odróżnienie miłości i prawa nie oznacza podziału rzeczywistości małżeństwa, lecz pozwala tym bardziej dostrzec egzystencjalną jedność i życiową nierozłączność obu elementów. „Miłość małżeńska, mimo iż nie występuje jako kategoria porządku prawnego, jest dla małżeństwa czymś koniecznym i najwznieściejszym”. Tylko tam, gdzie jest miłość, małżeństwo może osiągnąć swoją pełną doskonałość (s. 207).

Tyle papież. Wydaje się, że próba poprawienia prawa kanonicznego przez wmontowanie doń elementów subiektywnych jest nieporozumieniem. Postawienie miłości na płaszczyźnie prawa przekreśla zarówno prawo, jak i miłość. Musiałoby się bowiem przyjąć, że albo małżeństwo jest tworem ściśle podmiotowym, umownym, prywatnym i podległym fluktuacji uczuć, albo miłość zostaje poddana interpretacji jurydycznej, prawnej. Byłoby to rozwiązanie dokładnie przeciwne temu, jakiego domaga się postulowana przez Sobór Watykański II odnowa życia chrześcijańskiego. Spór toczy (lub raczej toczył) się o kanoniczną definicję małżeństwa. W rzeczywistości jednak problem tkwi korzeniami głęboko w dogmacie stworzenia i w chrześcijańskiej antropologii. Chodzi o to, czy małżeństwo jest tworem człowieka, czy dziełem Boga. Ponieważ zaś małżeństwo jest wewnętrznym składnikiem natury ludzkiej jako stworzonej przez Boga i dlatego jest sposobem istnienia człowieka jako jedności stworzonej i współstwarzającej, stąd sformułowane pytanie przybiera następującą postać: Kto właściwie jest stwórcą człowieka? — albo jeszcze prościej: Kto właściwie jest Bogiem? Odpowiedź na pytanie o istotę małżeństwa implikuje konieczność odpowiedzi na pytanie o Boga. Dlatego zagadnienie kanonicznej konstytucji małżeństwa przestaje być tylko *quaestio iuris*, gdyż jest to także *quaestio fidei*.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Grzech i praktyki pokutne Obrazy moralistów francuskich (ATEM)

Doroczne spotkanie moralistów francuskich, zrzeszonych w Association des Théologiens pour l'Etude de la Morale odbyło się w 1976 r. w dniach 12—16 września w Seminarium dla Misji Zagranicznych w Bièvres pod Paryżem. Zgromadziło ok. 70 uczestników, przede wszystkim członków stowarzyszenia, lecz także sporej grupy gości, którzy przybyli z racji swych zainteresowań poruszaną problematyką. Temat obrad brzmiał: *Grzech i praktyki pokutne*.

Krótką relacją uczestnika nie może dać pełnego obrazu żmudnych i pracowitych czterodniowych obrad. Bliżej zainteresowanych wypadnie odesłać do materiałów z kongresu, które mają być opublikowane w jednym z pierwszych numerów 1977 czasopisma „Supplément”. Celem naszego sprawozdania jest ogólne zapoznanie z pracami kongresu, które obejmowały zarówno posiedzenia plenarne, jak i dyskusje w grupach roboczych.

Na posiedzeniach plenarnych wygłoszono pięć referatów. Po każdym z nich można było skierować pytania bezpośrednio do prelegenta, względnie zgłaszać zastrzeżenia.

W pierwszym odczycie o tytule jakby prowokującym *À quoi sert le péché?* I. P o h i e r, dominikanin z Le Saulchoir, wskazał m. in., że dotychczas w teologii zbyt łatwo uciekano się do faktu grzechu jako do podstawowej przyczyny wyjaśniającej takie zagadnienia jak np. śmierć, choroba, nieuporządkowanie w dziedzinie seksualnej, wewnętrzne rozdarcie człowieka, agresywność w życiu społecznym itp. Tymczasem wiele z nich należy po prostu do ludzkiej rzeczywistości, jest wyrazem istnienia człowieka jako bytu przygodnego i stanowi cechy ludzkiej natury. Człowiek jest nie tyle upadłym aniołem, ile przede wszystkim istotą, która się rozwija, zdolną do wzrostu. W próbach określenia czym jest grzech, nie tyle należałoby podnosić, że stanowi on jakby element składowy natury ludzkiej, ile że jest aktem ludzkiej wolności.

Koncepcją grzechu w referacie pt. *Pratiques pénitentielles et appréhensions du péché* zajęł się też L.-M. C h a u v e t z Instytutu Katolickiego w Paryżu, ale przyjął inny punkt wyjścia. Podjął mianowicie próbę ukazania wpływu zmian zachodzących w praktykach pokutnych w Kościele na samo ujęcie grzechu. I tak np. do czasów cesarza K o n s t a n t y n a nie tyle zwracano uwagę na skutki grzechu dla jego podmiotu, na osobistą szkodę grzesznika, ile na krzywdę, jaką przez grzech wyrządza się Ciału Chrystusa — całej wspólnocie eklezjalnej. Z chwilą legalizacji chrześcijaństwa i wzrostu Kościoła oraz stąbnienia gorliwości poszczególnych chrześcijan zaczęto kłaść nacisk na charakter indywidualny czynu grzesznego i jego skutki dla osoby grzesznika, a penitenta traktować bardziej surowo, pokutę odkładając nieraz do śmierci.

Ogólne przyjęcie się spowiedzi prywatnej w średniowieczu służyło raczej dewaluacji poczucia wagi grzechu. Łączyło się to z wprowadzeniem nowych form pokuty, co dokonywało się na tle rosnącej roli kleru i kształtowania się bardziej jurydycznych form życia kościelnego. Przyczyn dzisiejszego zatracenia sensu grzechu należy szukać również w pewnych koncepcjach teologicznych i ujęcia praktyk pokutnych wieków ubiegłych.

Obecne wysiłki zmierzające do wprowadzenia zbiorowych form pokuty służą niewątpliwie silniejszemu akcentowaniu eklezjalnej i społecznej odpowiedzialności każdego chrześcijanina, ale w mniejszym stopniu prowadzą do kształtowania poczucia osobistej winy. Stąd zawsze dla liturgii będzie problemem, by również możliwie skutecznie prowadzić do uznania indywidualnej winy i podejmowania pokuty za nią.

Drugi dzień obrad rozpoczął wykład pt. *Connaissance empirique de la faute — Science spéculative du Mal — Reconnaissance du péché* Ph. S e c r é t a n a z uniwersytetu w Genewie. Zdaniem prelegenta, przeżycie winy, zawsze występujące w dziejach ludzkości, nie jest czymś obcym i dla ludzi współczesnych. Świadczą o tym chociażby dzisiejsze pojęcia „frustracji” czy „alienacji”. Potwierdzenie tego można dostrzec także w wysiłkach doby obecnej przewyciężenia poczucia winy, jak np. w myśli freudowskiej poprzez dostosowanie się do społeczeństwa, lub marksistowskiej koncepcji, która głosi potrzebę poświęcenia się jednostki dla dobra i przyszłości społeczeństwa. Są to właśnie próby wykazania, iż człowiek jest wolny od winy.

Za punkt wyjścia swej spekulatywnej refleksji prelegent obrał dialektykę Hegla, według której zło jest etapem przejściowym w procesie ducha dążącego do powrotu do siebie, do osiągnięcia pełni. Zło według Hegla jest, podobnie jak w gnozie, pewnym elementem ducha pojętego monistycznie. Inne stanowisko zajmował K a n t, który podkreślał różnicę między „istotą dobra i istnieniem zła” i dlatego zło według tego filozofa stanowi „po-

kusę kłamstwa". Pozwoliło to Kantowi lepiej dostrzec istotę zła, które „prowadzi do zgorzenia”.

Secretan zakończył swe rozważania stwierdzeniem natury teologicznej, że wolność człowieka od grzechu jest nieprawdą. Właściwe rozwiązanie proponuje teologia twierdząc, iż prawdziwą wolność od grzechu uzyskuje się w akcie pokuty: drogą ku temu nie jest wykazywanie braku winy w człowieku, lecz w jej uznaniu i wyznaniu.

Drugi w tym dniu referat wygłoszony żywo i z humorem przez D. Oliviera z Instytutu Katolickiego w Paryżu miał charakter historyczny i nosił tytuł *Péch , p nitence: critiques (et nouveaut s) chez les Reformateurs du 16^e si cle*.

Po stwierdzeniu, że usprawiedliwienie grzesznika oraz sprawa pokuty i nawrócenia stanowiły jeden z centralnych punktów nauki reformatorów, prelegent omówił kolejno doktryn  Lutra zawartą w najbardziej reprezentatywnych dokumentach reformacji, tj. w jego tezach o odpustach, w *Confessio Augustana*, w Artyku lach Szmalkaldzkich, a następnie nauk  Kalwina. Nauka reformatorów wyszedzsy z krytyki nadużyć w praktyce pokutnej oraz nauki katolickiej dotyczącej takich zwi szcza zagadnień jak odpusty, *attritio, satisfactio*, pojmowanie spowiedzi jako aktu s dowiczego, wladzy Ko ci la odnośnie odpuszczania grzechów, przeszła zdaniem Oliviera powaźne etapy rozwoju, jak moźna stwierdzić na podstawie analizy omawianych dokumentów. Ostatni punkt referatu dotyczył orzeczeń Soboru Trydenckiego, powziętych na sesji poświęconej sakramentowi pokuty, które były odpowiedzią na naukę reformatorów.

Nie ulega wątpliwości, że omawiany okres dziejów Ko ci la jest waźny dla rozwoju katolickiej doktryny o grzechu i pokucie, a jego poznanie posiada niemałe znaczenie dla zrozumienia ewolucji tej nauki.

Jedyny w trzecim dniu obrad i ostatni na posiedzeniu plenarnym kongresu referatu pt. *Le rite p nitentiel: entre la violence et la réconciliation* wyg sił G. Defois, pracownik sekretariatu episkopatu francuskiego i wykładowca w Instytucie Katolickim w Paryżu. Wyszedł z załozenia, że „nasze zachodnie społeczności reprezentujące chrześcijaństwo augustyńskie są społecznościami naznaczonymi znamieniem winy. Poczucie winy stanowi korzeń kerygmy i działania na drodze do zbawienia”. Stąd szczególne znaczenie rytu pokutnego. Zdaniem prelegenta stanowi on akcj  dramatyczną o charakterze społecznym, w której występują strony: kapłan, grzesznik, wspólnota. Jako taki obrz d penitencjalny jest faktem socjologicznym i z tego punktu widzenia Defois poddał analizie rózne obrzędy pojednania. Omówił analogiczne obrzędy spotykane u ludów afrykańskich, ukazał zasadnicze elementy akcji pojednania na przykłdzie klasycznego w tej mierze tekstu Hbr 8, 9-14, i zakończył analiz  najnowszego obrzędu sakramentu pokuty, obowiązującego w Kościele od 1974 r. Według referenta formuła obecnego rozgrzeszenia wyraźnie uwypukla interpersonalny charakter pojednania, ale moźe nie do  mocno akcentuje konieczno  naprawienia szkód społecznych, jakie pociąga za sobą kaźde wykroczenie.

Stąd we wnioskach o charakterze pastoralnym Defois zwrócił m. in. uwagę na potrzebę podkrelenia wspólnotowych aspektów niedomoga  moralnych poindustrialnego społeczeństwa oraz silniejszego akcentowania charakteru pojednania niź oczyszczenia w obrzędzie pokuty.

Praca w grupach roboczych, pomyślana była nie jako pog bienie problematyki poruszanej w wyg szonych referatach, lecz jako wspólne rozpatrywanie szeregu zagadnień pozostających w związku z g wnym tematem kongresu. Grup było sześc, a dyskutowano w nich następujące zagadnienia: 1. *Stosunek teologii i pokuty ze szczególnym uwzględnieniem politycznego wymiaru wolności*; 2. *Grzech i poczucie winy: aspekt psychoanalityczny*; 3. *Insytucja pokuty jako regulator praktyk moralnych u wi rnych*; 4. *War-*

tości moralne występujące w nowych obrzędach pokuty i w praktyce celebracji liturgicznych; 5. Poczucie winy, grzech w środkach masowego przekazu; 6. Czy terminy „grzech” i „pokuta” istnieją w świecie pojęć dzisiejszej młodzieży?

Ujęcie w przeważającej mierze praktyczne poruszanych zagadnień, uprzednie podanie literatury do przygotowania się do dyskusji, możliwość wybrania grup według własnych zainteresowań, oraz obecność sporej liczby specjalistów i praktyków z różnych dziedzin sprzyjały owocności obrad. Ich wyniki zostały przekazane (z wyjątkiem grupy drugiej o aspekcie psychoanalitycznym) uczestnikom w ostatnim dniu kongresu oraz zreferowane i przedyskutowane na posiedzeniu plenarnym. Zawierały one wiele cennych elementów, naświetlonych w toku dyskusji z różnych stron i traktowanych na wielu płaszczyznach; jest to materiał godny dokładniejszego przestudiowania.

Podsumowania obrad dokonał A. Dumas, profesor filozofii i etyki w Wydziale Teologii Protestanckiej w Paryżu, były pastor kalwiński. Do ciekawszych jego wypowiedzi należały uwagi, że na kongresie więcej mówiono o praktykach niż o istocie pokuty, więcej o obrzędach niż o doktrynie. Pojęcie „grzech” jest trudne do przyjęcia i zrozumienia dla współczesnego człowieka. Ponieważ jednak istnieje w świecie jakieś pojęcie zła, należałoby raczej podjąć próbę takiego określenia grzechu, które byłoby bliższe pojęciom i terminologii spotykanej powszechnie.

Nawiązując do odbytej poprzedniego dnia w telewizji francuskiej dyskusji na temat sprawy abpa Lefebvre'a Dumas postawił pytanie, jaki ma cel — mówiąc w pewnym uproszczeniu — „protestantyzacja” Kościoła katolickiego? Czy służy ona zachowaniu jedności i uniwersalności w Kościele, czy też przeciwnie przyczynia się raczej do jego rozbitcia?

Zdaniem teologa kalwińskiego należałoby się zastanowić, o ile liturgia rzeczywiście budzi ducha wspólnoty, o ile zaś może przyczyniać się do szerzenia pewnego partykularyzmu czy subiektywizmu.

Na marginesie kongresu nasuwają się też pewne refleksje. Oto raz jeszcze zostało podkreślone zasadnicze znaczenie pokuty w życiu chrześcijańskim. Wyrasta ona zarówno z ogólnoludzkiego poczucia jej potrzeby, jak z wyraźnych zaleceń nauki objawionej; zawsze też była istotnym elementem w życiu Kościoła. Nie można przejść obojętnie obok problemu pokuty dzisiaj, wręcz przeciwnie stanowi ona niezwykle ważny czynnik odnowy życia chrześcijańskiego, prowadzący do ewangelicznej metanoi — nawrócenia.

Poszukując jednak właściwych form dla jej praktykowania nie należy tego czynić w oderwaniu od obecnych uwarunkowań życiowych i sposobów pojmowania współczesnego człowieka. Tylko praktyki pokutne mocno osadzone w egzystencjonalnej opowie dzisiejszej rzeczywistości mogą skutecznie spełnić swoją rolę.

Trzeba przy tym pamiętać, że istnieje wzajemna zależność i ścisły związek między pojmowaniem grzechu i wskazaniami praktyki pokutnej. Troska o takie ujęcie i ukazanie istoty grzechu, by trafiało do mentalności chrześcijanina doby obecnej musi iść w parze z odpowiednimi przemyśleniami w zakresie teologii pokuty i zaleceniami natury praktycznej.

Kongres zgromadził także pewną ilość przedstawicieli innych dyscyplin, zwłaszcza pastoralistów i katechetów. Fakt ten sprawił, że można było na wiele problemów szerzej spojrzeć również w aspekcie praktycznym. Dało to także okazję do zrozumienia wielkiej złożoności wielu zagadnień życia i pracy w Kościele doby obecnej. Jakże poważnej potrzeba konsultacji ze specjalistami różnych dyscyplin, by móc się kompetentnie wypowiedzieć w konkretnej kwestii. Badania i poszukiwania interdyscyplinarne są dzisiaj koniecznością. Z drugiej strony zaś złożoność i rozległość problematyki

różnych dziedzin, mających własny język i terminologię, czyni bardzo trudną każdą próbą całościowego opracowania poszczególnych zagadnień, zwłaszcza z zakresu teologii moralnej szczegółowej. Zrozumiała się stąd nieśmiałość wielu moralistów w przedsięwzięciach tego rodzaju.

Sama organizacja kongresu też nasuwa pewne myśli. Można się było spodziewać, że kongres zajmował się zbyt wiele aspektami praktycznymi zagadnień, mniej natomiast ich stroną doktrynalną. Ujawniło się to szczególnie w pominięciu tak zasadniczego zagadnienia dla problematyki pokuty, jakie stanowi *metanoia*. Można też powiedzieć, że tematy referatów były ze sobą zbyt luźno związane i nie wyczuwało się troski, by dojść do pewnych wniosków uogólniających czy bardziej konkretnych rezultatów.

Ale można na to spojrzeć i z innej strony. To że nie zakładano sobie żadnych z góry ściśle określonych wyników i nie dążono „na siłę” do ich wypracowania sprawiało, że nie było atmosfery pośpiechu, nikt też pod koniec obrad nie odczuwał niedosytu czy rozczarowań; obrady toczyły się spokojnie i rzeczowo.

Był zatem ten kongres dobrym forum dla wymiany poglądów oraz przeglądem współczesnych prób ujmowania problematyki na jednym z bardzo ważnych odcinków życia chrześcijańskiego. I z tego punktu widzenia był imprezą udaną i pożyteczną.

W ciągu czterech dni obrad wygłoszono tylko pięć referatów. Nie było więc ani przeładowania, ani pośpiechu (zauważyć należy, że nikt z prelegentów nie przedłużył wyznaczonego sobie czasu) tak charakterystycznego dla niejednej tego rodzaju imprezy, zwłaszcza u nas w kraju z imponującą ilością prelekcji w każdym dniu, co nie stwarza możliwości ani warunków do spokojnych dyskusji w czasie obrad i poza nimi. Godne też jest uwagi przerzucenie znacznej części ciężaru obrad na zajęcia w grupach. Przemysłane przygotowanie ich tematyki i toku pracy, optymalna na ogół ilość członków w poszczególnych grupach stwarzały warunki dla aktywnego udziału uczestników, przyczyniając się zarazem do owocności obrad.

ks. Jan Pryszynt, Warszawa

2. Prace Sekcji Teologii Moralnej podczas Kongresu Teologów Polskich w Krakowie w dniach 14—16.IX.1976 r.

Moralisci odbyli dwa posiedzenia robocze w dniach 14 i 15 września. Pierwsze wypełniły zasadniczo dwa referaty: ks. prof. dr hab. S. Olejnika i ks. doc. dr hab. F. Greniuka. Obydwa referaty naświetlały podstawy moralności społecznej, lecz z odmiennych punktów widzenia. Referat ks. Olejnika, zatytułowany *Bóg powołujący człowieka w historii zbawienia do wspólnotowego życia moralnego*, wychodził zasadniczo z przesłanek biblijnych, historiozabawczych. Referat ks. Greniuka pt. *Wspólnotowy charakter moralności ludu bożego* zatrzymał się świadomie na płaszczyźnie filozoficzno-społecznej.

Ks. Olejnik ukazał rozwój idei powołania do wspólnoty oraz powołania wspólnotowego na tle teologii zbawienia Starego i Nowego Testamentu. Prelegent wydatnił szczególnie złożoną relację zachodzącą między wspólnotą a jednostką w trakcie historycznego formowania się ludu wybranego i stopniowego objawienia pełnej prawdy powołania wspólnotowego. Początkowe podporządkowanie jednostki społecznemu przeznaczeniu i powołaniu narodu ustępuje z czasem — w Nowym Testamencie — wyeksponowaniu osoby zarówno w powołaniu do zbawiania, jak i w odpowiedzi wymaganej przez wezwanie Boże. W pierwszym etapie jednostka nosi i odzwierciedla w sobie przeznaczenie całej społeczności; w drugim — wspólnota, będąca jednością

zbawczą, jest zjednoczeniem osób, jest wspólnotą międzyosobową, a zarazem uniwersalną, urzeczywistnianą ponad jakąkolwiek determinacją socjalno-historyczną.

Nowy Testament nie porzuca bynajmniej idei powołania wspólnotowego i zachowuje obydwą nurty: powołanie osoby dokonuje się w kontekście Kościoła; powołanie zaś Kościoła jako „zgrupowania świętych” nie absorbuje osoby, lecz tym bardziej uwydatnia transcendentny i uniwersalny charakter jej powołania. Kościół objawia w sobie plan Boży w stosunku do całej ludzkości, a zarazem w stosunku do każdej pojedynczej osoby. Historia powołania koncentruje się w Nowym Testamencie na osobie Jezusa Chrystusa, przejmującego na własność całe przeznaczenie ludzkości, która żyje odtąd Jego miłością i świętością i współdziała z jego misją zbawczą.

Referat ks. Greniuka skupił się na podstawach filozofii społecznej, choć tytuł referatu i przyjęty przez prelegenta punkt wyjścia (dogmat stworzenia) sugerowały i tu analizę typu teologicznego. Referent przypomniał, że społeczna natura człowieka objawia się zarówno w aspekcie ontologicznym, jak etycznym (w działaniu). Człowiek doskonali się i rozwija we współdziałaniu i współzależności od innych ludzi. Prelegent akcentował potrzebę życia społecznego, bronił jednak zarazem ontycznego i aksjologicznego prymatu osoby, nie pozwalając na jej podporządkowanie uhipostazowanej społeczności. Istota społeczna człowieka ujawnia swój pełny sens w rozwijaniu relacji interpersonalnych. Autor odrzuca zarówno socjologizm, jak indywidualizm, opowiadając się za personalizmem, otwierającym każdej osobie pełny dostęp do współtworzenia bytu społecznego i rozwijania dobra wspólnego.

W tym świetle należy zdaniem prelegenta dopracować teorię prawa naturalnego oraz pogłębić refleksję nad takimi zagadnieniami jak podmiot działania społecznego, wolność społeczna, struktura społeczna jako przedmiot doskonalenia, zło w wymiarze społecznym itp.

Dyskusja dotycząca obu referatów łącznie rozwijała się głównie w dwóch kierunkach, zasugerowanych z jednej strony przez naczelną ideę kongresu, a z drugiej strony przez zbieżność tematyczną omawianych wypowiedzi. Podniesiono więc potrzebę nadania doktrynie społeczno-moralnej charakteru ściśle teologicznego (Sikorski, Bajda). Próbowano także ustalić różnicę między „powołaniem do wspólnoty” a „powołaniem wspólnotowym” (Słomka, Kałucki) oraz pogłębiano zagadnienie stosunku powołania osobowego do społecznego wymiaru istnienia i do powołania wspólnotowego (Słomka, Wielgat, Kowalski, Rosik).

Ogół wypowiedzi nawiązujących do wewnętrznej dialektyki osoby i wspólnoty oraz jednostki i społeczności podkreślał potrzebę uwydatnienia transcendentnego i suwerennego stanowiska osoby, jak też pomocniczego charakteru struktur społecznych. Postulaty te znajdują swoje dodatkowe uzasadnienie w fakcie wzrastającego niebezpieczeństwa manipulacji jednostki nawet w imię słusznej skądinąd zasady podporządkowania dobra jednostkowego dobru wspólnemu.

Kontynuacja dyskusji w drugim dniu obrad była zarazem pogłębieniem niektórych kwestii poruszonych w pierwszym dniu. Podkreślono przede wszystkim jedność moralności z dogmatem (bp Bareła) i — na ogół z zachowaniem tego punktu widzenia — skupiono się nad istotą moralności społecznej. Podniesiono kwestię, czy teologia moralna może uzasadniać tezę, że „podmiotem moralności jest wspólnota” (Olejnik). Wśród wypowiedzi można było wyróżnić dwa, polaryzujące się coraz wyraźniej stanowiska. Pierwsze broniło wyłączności osoby jako podmiotu moralności i odpowiedzialności, przeciwstawiając się tendencji do hipostazowania społeczeństwa oraz odróżniając moralność grupową od odpowiedzialności zbiorowej (Inlender). W tym samym kierunku szło rozróżnienie między strukturami społecznymi a moralnością grupową. Pierwsze należą do ontologii, a nie do etyki; niemniej

moralność grupowa jest pewną realnością istniejącą w wymiarze społecznym, jakkolwiek jest zasadniczo „zapodmiotowana” w osobach-jednostkach (Witek). Zauważono także, że nie należy iść zbyt daleko w podkreślaniu idei wspólnoty w Biblii; pojęcie powołania wspólnotowego należy przede wszystkim wiązać z rzeczywistością Kościoła, który jest żywą, dynamiczną wspólnotą, budowaną w wymiarze historii i eschatologii (bp Smoleński).

Drugie stanowisko kładło nacisk na sprecyzowanie i zdefiniowanie tego, co w przybliżeniu można określić jako „wspólnotowy podmiot działania”, a w konsekwencji wspólnotowy podmiot moralności. Sugestia ta wychodzi przede wszystkim z całościowego ujęcia powołania Kościoła jako mistycznej jedności w Chrystusie. Chodzi m. in. o to, w jaki sposób Kościół, lud Boży, określa siebie jako całość, jako swoistą jedność, w swojej aktywności wziętej integralnie, w swoim dynamicznym uformowaniu sakramentalnym i pneumatycznym. Pełna „teologizacja” teologii moralnej wymaga, jak się zdaje, rozwinięcia tego zagadnienia. Tajemnica Kościoła rzutuje bowiem w sposób istotny na rozumienie wszystkich aspektów jedności czy wspólnotowości ludzkiej i ogólnoludzkiej. Ludzkość, stworzona na nowo w Kościele (w Kościół) odnajduje w nim swoją nową tożsamość, nie tracąc, lecz odczytując w pełnej prawdzie swoją autentycznie ludzką jedność i powszechność (Bajda).

Z braku czasu dyskusja nie została doprowadzona do końca. Brak ten znalazł jednak swoją rekompensatę w postaci bogatych treściowo komunikatów podanych na piśmie i odczytanych w drugim dniu obrad. I tak ks. dr A. Młotek (Wrocław) przedstawił *Wspólnotowe oblicze miłości chrześcijańskiej według augustynowskiej idei „Christus totus”*. Komunikat ten wniósł cenne przesłanki eklezjalne i sakramentalne do zrozumienia istoty duchowej więzi łączącej chrześcijan.

Ks. doc. dr Rosik (Lublin) omówił *Podstawowe wymiary teologiczne nauki o Bogu i człowieku u św. Grzegorza Wielkiego* podkreślając praktyczno-pastoralne ukierunkowanie myśli tego Ojca Kościoła. Ks. doc. dr F. Greniuk (Lublin) przypominał pewne linie rozwojowe teologii moralnej i na tle zarysowanej historii zatrzymał się nad teologicznym charakterem omawianej dyscypliny.

Ks. doc. dr W. Słomka (Lublin) wrócił do centralnego tematu kongresu interpretując z punktu widzenia teologii moralnej hasło kongresu *Teologia — nauką o Bogu*. Intencją autora jest utrzymanie teologii moralnej — także całej teologii — w żywym kontakcie z aktualnie obecnym i powszechnym Objawieniem Boga, dostępnym także poza ramami ścisłe chrześcijańskiego doświadczenia religijnego. Najściślej w aktualną tematykę kongresu celuje jednak wypowiedź ks. dr T. Sikorskiego (Warszawa—Łódź): *Bóg teologii moralnej*. Teologia moralna jest autentyczną teologią, a więc jest nauką o Bogu. Wyłączenie tej dyscypliny z centralnego programu kongresu jest nieporozumieniem. Błąd ten wynika z niewłaściwego rozumienia tradycyjnego podziału kompetencji między teologią „dogmatyczną” i „moralną”. Należy widzieć Boga teologii także w Jego więzi z człowiekiem i światem. Między dogmatem i moralnością zachodzi coś w rodzaju sprzężenia zwrotnego. Teologia nie może poprzestać na pytaniu „kim jest Bóg sam w sobie”, lecz musi zająć się pytaniem „kim jest Bóg dla życia ludzkiego”, a to pytanie jest centralnym tematem dla teologii moralnej¹.

W końcu ks. doc. dr S. Witek (Lublin) poruszył fundamentalne zagadnienie rzutujące zarówno na metodę, jak istotę uzasadnień moralnych: *Naczelna zasada teologii moralnej a układ religijnych relacji człowieka*. Otóż w przeszłości często popełniano błąd polegający na jednostronnym akcentowaniu jednego z trzech możliwych ukierunkowań życia ludzkiego: antropo-

¹ Wypowiedź ta została opublikowana w *Biuletynie teologicznomoralnym* w *Collectanea Theologica* 47 (1977) z. 2, 85—87.

centryzmu, chrystocentryzmu lub teocentryzmu. Te rozbieżne, selektywne, a konsekwentnie niekompletne ujęcia powinny ustąpić przed syntezą, w której zostają zachowane wszystkie trzy relacje w właściwej dla nich proporcji i oryginalnym dla nich sensie. Tego rodzaju ujęcie pozwala także na przewyżczenie trudności, jaką widziano w próbie pogodzenia autonomizmu z teonizmem: rozwiązanie mianowicie leży na płaszczyźnie chrystonomizmu.

Tak więc polska teologia moralna, rewanżując się w swoisty sposób za pominięcie jej w głównym programie kongresu, przyczyniła się do rozwinięcia jego centralnego tematu. Broniąc pełnej teologicznej rangi chrześcijańskiej nauki moralnej obroniła zarazem integralny sens teologii w ogóle: nie ma bowiem pełnego teologicznego poznania Boga bez poznania Go jako Boga chrześcijańskiej moralności.

ks. Jerzy Bajda Warszawa

3. Wizyta ks. prof. Jean-Marie Auberta ze Strasburga

Sekcja teologii moralnej Akademii Teologii Katolickiej wzbogaciła swe kontakty naukowe o jeszcze jedną wizytę gościa zagranicznego. W dniach 15—28 października 1976 przebywał u nas ks. prof. J. M. Aubert ze Strasburga, kierownik katedry teologii moralnej w Wydziale Teologicznym tamtejszego Uniwersytetu Nauk Humanistycznych. Prof. Aubert przybył na zaproszenie rektora ATK, ks. prof. J. Stępnia, a władze ministerialne — francuskie i polskie — potraktowały jego wizytę w ramach relacji kulturalnych między oboma krajami.

Kierując zaproszenie do prof. Auberta powodowani byliśmy dwiema racjami. Przede wszystkim rangą naukową gościa. Aubert zaliczany jest do czołowych moralistów francuskich, obok profesorów Simona i Coste'a, których już wcześniej przyjmowaliśmy u siebie. Jego zainteresowania skupione wokół zagadnień prawa naturalnego, małżeństwa i teologii społecznej znalazły wyraz w licznych publikacjach książkowych i artykułach, które zdobyły sobie uznanie wielu specjalistów francuskich i zagranicznych. Również my sami, od dawna korzystamy z jego przemyśleń i propozycji odnowy katolickiej myśli moralnej. Dowodem kompetencji Auberta jest też fakt, że wykłada gościnnie w Uniwersytecie Gregoriańskim i należy do grupy ekspertów watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary.

Zapraszając prof. Auberta mieliśmy ponadto na uwadze jego związki z prawem kanonicznym. Otrzymawszy najpierw wykształcenie w tej dziedzinie, dopiero w późniejszym okresie rozpoczął karierę teologa moralisty. Otóż wydaje się, że w chwili, gdy teologia moralna poszukuje wciąż nowego wyrazu dla siebie, stawiając pytania o specyfikę nauki moralnej chrześcijaństwa, jawi się potrzeba sięgania nie tylko po najświeższe zdobycze myśli dogmatycznej i biblijnej, ale i po wartości prawa, z którym nasza dyscyplina chętnie się wiązała, a co z kolei nie zawsze jest we właściwy sposób oceniane. Zbyt długo pozostawaliśmy w jednostronnej i mało twórczej zależności od kanonistyki, niemniej nadrabiając teraz powstałe tą drogą zaniedbania w rozwoju, nie sposób dokonać tego poprzez radykalny krok całkowitego zerwania dotychczasowych więzi. W tym względzie przykład Auberta jest wielce interesujący. Jako teolog moralista potrafi umiejętnie rezygnować z zależności, które były u źródła jurysdykcji etyki katolickiej i zarazem czerpać z trwałych osiągnięć swej poprzedniej specjalności.

Francuski gość pięciokrotnie spotkał się w ATK ze studentami różnych lat, wygłaszając trzy referaty, których teksty publikować będziemy w „Collectanea Theologica”. Ponadto na specjalnej konferencji z władzami uczelni i grupą pracowników naukowych przedstawił strukturę i prace badawcze prowadzonego przez siebie Centrum Badań i Poszukiwań Interdyscyplinar-

nych w Teologii. Dodać wreszcie wypada wzmiankę o rozmowach z wykładawcami obu katedr teologii moralnej, którym nadaliśmy postać luźnej wymiany zdań i doświadczeń z terenu własnych zainteresowań każdego z uczestników.

Po tygodniowym pobycie w Warszawie prof. Aubert odwiedził seminaria duchowne i diecezjalne centra formacji posoborowej w Łodzi, Częstochowie, Krakowie i Wrocławiu, gdzie spotykał się z alumnami, księżmi i siostrami zakonnymi.

Wobec zamiaru opublikowania jego wykładów traci sens bliższa informacja biuletynowa o ich treści. W zamian za to podamy główne intencje, jakie im przewodziły, a które wydają się w ogóle charakterystyczne dla orientacji myślowej Auberta. Dwa pierwsze wykłady miały wspólną tematykę: dotyczyły związków Kościoła ze światem. Aubert dał im następujące brzmienie: *Czy jest jeszcze miejsce dla moralności chrześcijańskiej?*, *Misja teologii moralnej: aktualizowanie Ewangelii w świecie*. Przedmiotem trzeciego wykładu było zagadnienie rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach małżeńskich: *Nierozzerwalność małżeństwa wobec współczesnych przemian społecznych*. Ponadto w Łodzi i Częstochowie wygłosił dwie prelekcje, o kobiecie i antyfeminizmie, na kanwie swojej książki *La femme* (Paryż 1975).

Aubert troszczy się o należne prawo obywatelstwa dla wszystkich elementów składowych refleksji teologicznej i o zachowanie ich we właściwych proporcjach. Jego myśl jest zrównoważona, chciałoby się powiedzieć — umiarkowana. To ostatnie określenie, przydawane niektórym jako pochwalny epitet, jest jednak mało przejrzyste, bo ukrywa się dziś za nim wielu teologów, którzy z braku odwagi do wypowiedzenia własnego zdania, pozostają w zasadzie na pozycjach zdeaktualizowanych. Aubert jest śmiały. Przeciwstawia się zdecydowanie zarówno zwolennikom horzontalizmu, jak i spirytualizmu w teologii. Ekspozuje nadprzyrodzoną strukturę Kościoła i wartości świata. Jego ujęcie związków Kościoła ze światem nie przybiera formy głośnej deklaracji. Potrafi konsekwentnie zabiegać o konkretyzacje tego fundamentalnego stwierdzenia. Dowodem wykład o nierozzerwalności małżeństwa, który wzbudził kilka nieuzasadnionych zastrzeżeń. Aubert — kanonista pamiętał o redukcji sakramentu do kontraktu i o wpływie tego faktu na kształt tradycyjnego traktatu *de matrimonio*. Aubert — teolog próbuje wykorzystać wartości współczesnej sakramentologii w dociekaniach nad teologią małżeństwa i teologicznym sensem jego nierozzerwalności. Trudno mu oczywiście poczytać za zasługę, że dostrzega w sakramencie znak i rzecz oznaczoną, ale — raz jeszcze — liczy się konsekwencja. Aubert spełnia swój obowiązek teologa, gdy mówi o zmiennych usytuowaniach komponentu oznaczającego, także wówczas, gdy stawia pytanie: czy chrześcijaństwo ma coś do powiedzenia rozwiedzionym, jak brzmi zbawcze orędzie Chrystusa w odniesieniu do tych ludzi. Prezentuje się jako teolog-twórca, gdy ubogaca naszą wyobraźnię własną hipotezą roboczą, nawet gdyby się okazało, że się pomylił. Ale tego nikt mu nie udowodnił. Zresztą nie w tym problem, że nie wszyscy byli usatysfakcjonowani, lecz że nie dostrzega się czasem zasadniczej różnicy między partnerem dialogu a postawą sędziego. Pewni dyskutanci właśnie osądzali Auberta, choć nie potrafili dotrzymać mu kroku w jego refleksji.

Te, nieco krytyczne, uwagi wiodą do podkreślenia jeszcze jednego waloru teologicznego myślenia naszego gościa. Dla niego nie istnieje dylemat: doktryna katolicka i człowiek. Dogmat tchnie u niego prawdą humanistyczną, a humanizm jest miejscem wzrostu prawdy ewangelicznej. Przero bez obaw podejmuje refleksję nad ludzkim wymiarem istnienia człowieka, mówi o hominizacji świata, nie lękając się o losy chrystianizacji.

Zrównoważona myśl Auberta znalazła piękny wyraz w jego słowach o kobiecie, gdzie dał się poznać także jako historyk. Zmieniające się w dzie-

jach obrazy antyfeminizmu dopełnił prawdą o współczesnym antyfeminizmie w społeczeństwie uprzemysłowionym. W imię Ewangelii postulował nie tylko przyznanie kobiecie należnego miejsca w świecie i Kościele, ale wskazywał na potrzebę kobiecości, ducha kobiety w dzisiejszych funkcjach społecznych. Okaleczeniem nazwał maskulinizację życia, sprzeczną z biseksualną strukturą istnienia ludzkiego i z prawdą o stworzeniu mężczyzny i kobiety przez Boga.

Wniosek, że wizyta ks. prof. A u b e r t a była w sumie bardzo pożyteczna mógłby zabrzmieć jak krótkka, sformalizowana nota prasowa. Jest rzeczą oczywistą, że uczelnia nie może normalnie się rozwijać bez tego typu spotkań i wymiany myśli. Trzeba po prostu przyjąć, że kontakt z myślą wydrukowaną nabiera znaczenia i dopełnia się dopiero wówczas, gdy ludzie nauki spotykają się ze sobą. Dobrze się stało, że nasza uczelnia zadbała o to, by pobyt gościa zasługiwał w pełni na miano spotkania, o czym świadczy towarzyska strona wizyty: przyjęcia, wspólny udział w polskim życiu kulturalnym, poznanie naszych zabytków. Pozostaje oczekiwać dalszych wizyt i nowych spotkań.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa—Łódź

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

Z historii teologii moralnej w Polsce

Aby właściwie uprawiać jakąś naukę, trzeba znać choć ogólnie jej przeszłość. Bez tego nie można ani w pełni zrozumieć wiążących się z nią aktualnych problemów, ani też trafnie planować jej dalszego rozwoju. Uświadomili to sobie dobrze teologowie-moralści polscy. Dlatego rodzimej historii swojej nauki poświęcają coraz więcej uwagi. Dzięki temu przestudiowali już dość dokładnie wiek XVII, w którym żyli tak wybitni moralści, jak Mikołaj z Mościsk OP, ks. Szymon Stanisław Makowski i Tomasz Młodzianowski SJ.

Dobrym badaczem w tym zakresie okazał się ostatnio ks. F. Greniuk. Jego bowiem pracę habilitacyjną, zatytułowaną *Tomasz Młodzianowski teolog moralista* (Lublin 1974, s. 258) ocenili pozytywnie zarówno historycy (np. J. Tazbir, w: *Odrodzenie i reformacja w Polsce*, t. XX, Wrocław 1975, 238-239) jak i teolodzy (np. ks. J. Pryszyński, *Rozprawa monograficzna o T. Młodzianowskim*, *Collectanea Theologica* 45, 1975, z. 3, 87-89). Szczególna zaś jej wartość zdaje się leżeć w tym, że przedstawia wyczerpująco jednego z wielkich moralistów polskich na tle jego powiązań z ówczesną teologią europejską.

Dla badania interesującej nas przeszłości cennymi okazują się także opublikowane w ostatnich latach zbiorowe opracowania historii Kościoła, nauk moralnych i niektórych zakonów w Polsce. Najpierw chodzi tu o pierwszy tom *Historii Kościoła w Polsce*, wydany w Poznaniu w 1974 roku. Treściowo sięga on do roku 1764 i składa się z dwóch odrębnych części, przy czym za rozdziałający je obrano rok 1506. Autorzy poszczególnych działów tej publikacji ukazali m. in., jak przedstawiały się w Polsce w ciągu wieków różne sprawy, ważne z punktu widzenia teologii moralnej.

I tak, ks. W. Schenk opisując historię służby Bożej dużo miejsca poświęcił sposobowi sprawowania sakramentu pokuty i traktowaniu w nim grzechów. K. Górski przedstawiając życie wewnętrzne i religijne uwykułki, jak w przeszłości rozumiano doskonałość i świętość, a także jak modlono i łączono życie czynne z kontemplacyjnym. Ks. K. Dola ukazał sprawowaną przez Kościół opiekę społeczną z jej najróżnorodniejszymi przejawami chrześcijańskiej miłości bliźniego. Jeszcze ważniejsze są tu wywody bpa M. Rechowicza poświęcone wprost dziejom polskiej nauki

teologicznej, a w tym i moralnej. Godne przy tym podkreślenia jest to, że wymienieni autorzy powołują się często na dzieła moralistów polskich, powstałe w opisywanej przez nich epoce.

Samymi natomiast dziejami teologii katolickiej w Polsce zajęto się w wydanym pod takim tytułem specjalnym dziele zbiorowym. Na razie ukazał się w Lublinie w 1975 roku tylko jego drugi tom, zatytułowany *Od Odrodzenia do Oświecenia*. Posiada on również dwie odrębne części, z których pierwszej dano tytuł *Teologia humanistyczna*, a drugiej — *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*.

Szczególnie cenne w tym dziele wydaje się to, że najpierw specjaliści ukazali historię niektórych dyscyplin teologicznych, nie wyłączając teologii moralnej, a następnie naukowcy ośrodków, które w przeszłości odegrały w Polsce ważniejszą rolę naukową, przedstawili faktyczny dorobek tych ośrodków. I tu również nie pominięto teologii moralnej.

Z pierwszej części najważniejszym dla nas jest artykuł ks. J. Bajdy, *Teologia moralna (kazuistyczna) w XVII-XVIII wieku* (s. 267-305). Autor wykazał w nim dużą znajomość rzeczy. Niemniej jednak niektóre jego stwierdzenia zdają się wymagać konkretniejszego udokumentowania lub skorygowania. W szczególności nie wydaje się szczęśliwe dodanie w nawiasie przymiotnika „kazuistyczna”. Że teologia moralna w przedstawianym okresie nie była wyłącznie taką, świadczą aż nadto dobitnie wywody ks. Bajdy. Podkreślił bowiem, że w teologii tej zajmowano się również doskonałością chrześcijańską, a kazuistykę łączono w niej także z ascetyką i mistyką.

Gdy chodzi o artykuły poświęcone w tej części innym dyscyplinom teologicznym, to i w nich znajduje się dużo wiadomości interesujących teologa-moralistę. I tak np. ks. M. Jabłoński w swej *Teorii duszpasterstwa* ukazał szczególnie związek, w jakim duszpasterstwo pozostawało z teologią moralną. Poświęcił też dużo uwagi tak wybitnym moralistom, jak Mikołaj z Mościsk i Samuel z Lublina (Wierzchoński). Ks. M. Brzozowski w artykule *Teoria kaznodziejstwa* podkreślił, że zagadnienia moralne obok nauki wiary stanowią zasadniczą treść ówczesnych sławnych kazań Skargi, Grodzickiego czy Mijakowskiego. K. Górski zajął się znowu teologią ascetyczno-mistyczną i ukazał w niej wiele elementów teologicznomoralnych. W szczególności zaś chodzi tu o rolę cnót i darów Ducha Świętego w moralnym życiu człowieka, a także o sprawę modlitwy, umartwienia, pokuty, sumienia itp. Nie można też w omawianej części przeoczyć artykułu U. Borkowskiej OSU, *Hagiografia polska*. Orientuje on bowiem doskonale, jaki panował w tych czasach ideał człowieka prawdziwie cnotliwego i świętego.

Z zawartych w drugiej części referowanego drugiego tomu *Dziejów teologii katolickiej w Polsce* artykułów bpa M. Rechowicza, L. Piechnika SJ, R. Świętochowskiego OP, H. Błażkiewicza OFM i H. D. Wojtyśki CP zdaje się wynikać, że w wiekach od XVI do XVIII polską teologią moralną najwięcej wzbogacali profesorowie Akademii Krakowskiej, jezuiti, dominikanie, franciszkanie i kanonicy regularni. Przeważnie oni bowiem pisali dzieła na różne tematy moralne i posiadali biblioteki bogate w dzieła teologicznomoralne. Artykuły te orientują również, jakie były powiązania i rywalizacje między poszczególnymi ośrodkami teologicznymi, a także jak w ośrodkach tych poprzez zebrania kazuowe ugruntowywano w kapłanach znajomość teologii moralnej.

Przykładem skupienia uwagi tylko na jednym ośrodku naukowym mogą być *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972* (praca zbior., Warszawa 1975, dwa tomy). W tomie pierwszym teologa-moralistę zaciekawi z pewnością artykuł J. Kłoczowskiego, *Zakon Braci Kaznodziejów w Polsce 1222-1972. Zarys dziejów*. Ukazuje on bowiem sytuację intelektualną, jaka panowała w tym zakonie, i podkreślał nagłą potrzebę uzupełnienia

tego tła szczegółowymi opracowaniami wybitniejszych postaci. W nieco węższym zakresie sytuację tę przedstawił także P. Kielar OP w artykule *Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów prowincji polskiej w średniowieczu*.

W tomie drugim natomiast na szczególne zainteresowanie zasługują artykuły, w których opisano stan bibliotek dominikańskich we Wrocławiu (K. Zawadzka), Sieradzu (J. A. Kosiński) i Lwowie (I. Szostek). Okazuje się bowiem, że w tych wrywkowo dobranych bibliotekach dominikanie posiadali także liczne — światowej sławy — dzieła z zakresu teologii moralnej. I tym m. in. trzeba tłumaczyć znaczny wpływ teologów zagranicznych na ich twórczość. Zwrócić tu również trzeba uwagę na artykuł R. Świętochowskiego OP i A. Chruszczewskiego (*Polonia dominicana apud extraneos*). Można się bowiem z niego dowiedzieć, jak to określona grupa Polaków poszukiwała wiedzy teologicznej wprost za granicą, a nie tylko w sprowadzanych stamtąd książkach.

W badaniu przeszłości polskiej myśli teologicznomoralnej pomocnymi mogą się okazać również takie publikacje, w których autorzy opisują życie codzienne Polaków w minionych wiekach. Owcześni moraliści bowiem pisali swoje dzieła w kontekście tego życia i w swoich opiniach byli od niego w jakimś stopniu zależni.

Przykładowo do publikacji takich trzeba zaliczyć książki B. Baranowskiego (*Życie codzienne małego miasteczka w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1975, s. 286) oraz W. Czaplńskiego i J. Długosza (*Życie codzienne magnaterii polskiej w XVII wieku*, Warszawa 1976, s. 266). Dowiadujemy się z nich bowiem o wielu ciekawych szczegółach obyczajowych.

I tak, B. Baranowski opisał, jak np. w przedstawianym przez niego okresie stosowano się do zakazu pobierania odsetek za pożyczanie pieniędzy. Jak strasznymi były tortury stosowane w sądach. Jak traktowano prostytutki, bigamię, niewierności małżeńskie, czary i podpalanie. A także jak publicznie pokutowano, powszechnie praktykowano udzielanie jałmużny i z szczególną wiarą obawiano się zagrożenia ze strony szatana.

Podobne też — choć specyficzne dla magnaterii — problemy poruszyli autorzy drugiej książki. W szczególności zaś chodzi tu o takie sprawy, jak życie małżeńskie i rodzinne, oddawanie się różnorodnym praktykom religijnym, dobroczynność, fundacje budowli sakralnych, jak również uciechy stołu, zabawy, gry i wchodzące wtenczas w zwyczaj palenie tytoniu. Na osobną jeszcze wzmiankę zasługuje sporządzanie testamentów, przy którym bardzo troskliwie dbano o wyrównanie wszelkich zaległych należności.

Znamienne jest, że w przedstawionych publikacjach powtarza się często narzekanie autorów na dokuczliwy brak w wielu przypadkach szczegółowych opracowań monograficznych naszej przeszłości. H. E. Wyczański OFM napisał nawet, że opracowań tych „jest przerażająco mało” (*Kościelne zbiory biblioteczne, w: Dzieje teologii katolickiej w Polsce t. II, cz. 1, s. 545*). Przy takim bowiem stanie rzeczy nie można zgłębić do końca niektórych zagadnień. I dlatego za jeden z najpilniejszych postulatów uznaje się to, by historia poszczególnych postaci i ważnych problemów wzbogacała się coraz bardziej w wyczerpujące studia monograficzne.

Postulat ten jest w pełni aktualny także w odniesieniu do polskiej teologii moralnej. Zbyt wielu bowiem jest jeszcze takich, którzy się w niej kiedyś chlubiście zapisali, a obecnie pozostają w zapomnieniu. W konsekwencji zaś tego przeszłość naszej nauki nie spełnia w należytym stopniu swej właściwej roli wobec jej teraźniejszości i przyszłości.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków