

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 50/4, 73-92

---

1980

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 KOŚCIOŁA. 1. Wypowiedzi papieskie. Meksykańska katecheza Jana Pawła II. — 2. Magisterium doktrynalne i pastoralne Kościoła o absolucji generalnej w sakramencie pokuty. II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI, 1. Księgi pamiątkowe ku czci moralistów. A. *In libertatem vocati estis*. B. Osoba w kontekście moralności. C. W służbie duszpasterstwa. — 2. Roztropność\*.

I. WYPOWIEDZI KOŚCIOŁA

1. Wypowiedzi papieskie

**Meksykańska katecheza Jana Pawła II**

(AAS, 71, 1979, nr 3)

Jest niemożliwe przedstawić tu, choćby w skrócie, treść przemówień Jana Pawła II wygłoszonych w czasie pielgrzymki meksykańskiej (25 I. — II. 1979). W niniejszym opracowaniu zasygnalizujemy jedynie trzy fundamentalne tematy, głównie w oparciu o przemówienie otwierające obrady III Synodu Generalnego Biskupów Ameryki Łacińskiej w Puebla (28. I. 1979, *Esta hora*, s. 187—205).

Przeciw redukcjonizmowi w teologii

Znaczna część tego doniosłego przemówienia została poświęcona ukazaniu pełnej prawdy o człowieku i o dziele zbawienia. Papież wyraźnie przeciwstawił się tendencjom do zacieśniania prawdy Bożej do aktualnych potrzeb ideologii społecznej. Na tle sytuacji panującej w Ameryce Południowej takie tendencje wystąpiły wyraźnie w tzw. „teologii wyzwolenia”. Połowa tego prawie 20-stronicowego dokumentu została poświęcona rekonstrukcji pełnej prawdy o chrześcijaństwie.

Tylko prawda, i to pełna prawda, może być fundamentem wyzwolenia człowieka (s. 188—189). Wyzwolenie zostało dane człowiekowi wraz z dziełem zbawczym, które jest integralnym przedmiotem ewangelizacji. Podstawą ewangelizacji nie może być jakaś pomniejszona prawda o Chrystusie. „Jakiśkolwiek przemilczanie, pomijanie, okaleczenie albo nierówne postawienie akcentów w stosunku do całości misterium Jezusa Chrystusa, odcinające się od wiary Kościoła, nie może być ważną treścią ewangelizacji” (s. 191).

Nie wolno zwłaszcza abstrahować od Bóstwa Jezusa Chrystusa, redukując Jego rolę do wymiarów tylko doczesnych. „Tylko pełna, zwarta chrystologia może rzucić światło na aktualne problemy teoretyczne i pastoralne” (s. 190). To samo należy powiedzieć o eklezjologii jako podstawie ewangelizacji: ani Kościół, ani ewangelizacja nie mogą być zredukowane do wymiarów czysto ziemskich (s. 913—914).

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

Jan Paweł II odrzuca także redukcjonizm w nauce o człowieku. Za najbardziej widoczną słabość dzisiejszej cywilizacji uważa nieadekwatność wizji człowieka (s. 195). Głośno deklarowany humanizm, pozornie wzniosły, graniczy z największym poniżeniem człowieka, jakie miało miejsce w historii. Jest to „dramat człowieka odciętego od istotnego wymiaru swojego bytu — od Absolutu — i tym samym postawionego wobec najgorszej redukcji siebie samego” (s. 195). W świetle Ewangelii „człowiek jako obraz Boży jest nieredukowalny do zwykłej cząstki przyrody lub do anonimowego elementu ludzkiej społeczności” (s. 196). Człowieka nie można sprowadzić do filozoficznych i naukowych kategorii wiedzy o świecie (s. 195—196).

Pełna prawda o człowieku jest dana w Chrystusowym Objawieniu. „Ta pełna prawda o człowieku stanowi fundament nauki społecznej Kościoła, jak również jest podstawą prawdziwego wyzwolenia. W świetle tej prawdy człowiek nie jest poddany procesom ekonomicznym czy politycznym, lecz te procesy są jemu podporządkowane i poddane” (s. 196). Na teologiczne źródła antropologii wskazuje papież także już w pierwszej homilii wygłoszonej w Meksyku (26. I 79, *Hace apenas*, s. 165—168), także 29. I. w homilii wygłoszonej przed katedrą (*Esta ceremonia*, s. 211—213), dnia 30. I. w sanktuarium maryjnym zwanym De Zapopan (*Hemos aquí*, s. 227—231) oraz w piśmie zredagowanym już po powrocie do Rzymu, skierowanym do młodzieży uniwersyteckiej i pracowników wyższych uczelni Ameryki Łacińskiej, do których już przemawiał w dniu 31. I. Pismo nosi datę 15. lutego (*A los amadísimos*, s. 252—255). Nie są to oczywiście wszystkie teksty, lecz bardziej typowe dla tego problemu.

Ogólnie mówiąc, tendencja redukcjonistyczna wynika z postawy ateistycznej wobec Chrystusa i Kościoła. Nie chodzi tu bowiem o ateizm abstrakcyjny, odrzucający Istotę Najwyższą jako taką, lecz ateizm „wcielony”, to jest wyrażający się w negacji tego, co Boskie w Chrystusie i Kościele. Konsekwencją takiego ateizmu jest przede wszystkim pomniejszenie człowieka, gdyż najgłębsze korzenie godności człowieka są ukryte w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Rezygnacja z teologicznej godności człowieka nie może być czynnikiem wyzwolenia, lecz raczej potwierdzeniem zniewolenia człowieka (por. *Esta hora*, s. 202).

#### Ewangelia źródłem wyzwolenia

Cała działalność Kościoła w kierunku wyzwolenia, w kierunku obrony i podniesienia godności osoby czy popierania społecznego rozwoju, wynika wprost z Ewangelii i stanowi istotny składnik misji zwanej ewangelizacją. Ewangelia jest źródłem prawdy o człowieku, niesie także miłość Bożą dla człowieka. Ta miłość dla człowieka, objawiona w dziele zbawczym Chrystusa, ma się dopełnić w misji Kościoła (s. 199). Zatem Kościół z tytułu Ewangelii i ewangelizacji jest obowiązany nieść ludziom dar wolności. Dlatego też sam Kościół musi stać na gruncie wolności, to jest na gruncie Ewangelii i dlatego nie może uzależniać się od ciasnych systemów ideologicznych i politycznych (*tamże*). „Kościół nie potrzebuje odwoływać się do systemów i ideologii, po to aby kochać, bronić i współdziałać w wyzwoleniu człowieka: w centrum tego orędzia, które zostało mu zwierzone i którego jest głosi-cielem, Kościół znajduje natchnienie do działania na rzecz braterstwa, sprawiedliwości, pokoju i występowania przeciw dominacjom, niewolnictwu, dyskryminacjom, gwałtom, zamachom na wolność religijną, różnym formom zaatakowania człowieka czy zagrożenia ludzkiego życia” (s. 199).

Kościół posiada więc własne, chrześcijańskie pojęcie wyzwolenia, odpowiadające orędziu Chrystusa. Jest to „wyzwolenie ze wszystkiego, co uciska człowieka, dlatego też jest to przede wszystkim wyzwolenie od grzechu i szatanu, w radosnej świadomości poznania Boga i bycia przezeń poznany”.

Wyzwolenie to zawiera się w darze dziecięctwa Bożego, które wnosi zarazem pojednanie między braćmi. Jest to ostatecznie „odejście od różnych form niewoli i bożków, które człowiek sam sobie wykuwa” (s. 202).

Jan Paweł II odrzuca więc możliwość doktrynalnego rozszczepienia między Ewangelią a wyzwoleniem. W tym świetle nie jest do przyjęcia slogan: „najpierw chleb, potem Ewangelia”. Nie wolno bowiem zacieśniać zarówno pojęcia ludzkiego głodu, jak i pełnego znaczenia Ewangelii. Niesienie chleba i podnoszenie człowieka jest już dziełem wymaganym przez Ewangelię, którego pełny sens należy odczytać w kontekście Chrystusowego zbawienia i Chrystusowej miłości. Nie byłoby pełnej ewangelizacji, gdyby nie uwzględniło się ścisłego związku między Ewangelią a życiem (por. s. 199).

### Orędzie na temat człowieka

Jest to przede wszystkim orędzie o godności człowieka. Źródła tej godności są ściśle religijne. Stworzenie człowieka na obraz Boży, odkupienie w Chrystusie i powołanie osobowe wynosi człowieka ponad wszelkie kategorie rzeczowe i wewnątrzświatowe (s. 195—196). Godność człowieka nie jest wnioskiem wynikającym z przesłanek filozoficznych, lecz treścią objawienia ewangelicznego (s. 198). Stąd też, dla zadośćuczynienia wymaganiom wynikającym z godności przysługującej człowiekowi, nie wystarczy budować świat po prostu bardziej ludzki, należy *explicito* budować świat bardziej Boży (mówił o tym zwłaszcza w homilii wygłoszonej jeszcze na terenie Republiki Dominikańskiej, 25. I. 79, *En esta Eucaristía*, 155—158).

Bezpośrednim źródłem antropologii chrześcijańskiej jest Ewangelia (s. 196), a więc przede wszystkim chrystologia (do młodzieży, 30. I., *Estoy contento*, s. 217—220) i eklezjologia (do stowarzyszeń katolickich 29. I., *Bendito sea*, s. 213—217) a także — konsekwentnie — mariologia, jako składnik doktryny o zbawieniu (30. I., *Hemos aquí*, s. 227—231; w katedrze meksykańskiej 26. I., *Hace apenas*, s. 164—168; do zakonników, 27. I., *Este encuentro*, 177—179). Kościół głosi prawdę o człowieku wraz z całym orędziem zbawienia otrzymanym od Chrystusa (s. 195—196).

W świetle ewangelicznej nauki o godności człowieka trzeba zobaczyć istotę zła dotykającego człowieka. Tym złem jest grzech, z którego wyzwala jedynie Bóg w Chrystusie. Szczególną rolę w tym Chrystusowym dziele spełnia Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła, która stała się dla ludzi prawdziwą ucieczką grzeszników (*Hemos aquí*, s. 230).

W ścisłym związku z teologiczną wizją człowieka pozostaje teologiczna koncepcja powołania, którą Jan Paweł II wielokrotnie rozwija (29. I. w przemówieniu do Indian, *Os saludo*, s. 207—210; tegoż dnia w homilii *Esta ceremonia*, s. 211—213; do robotników w Guadalajara 30. I., *Llego hasta*, s. 221—224; tegoż dnia do zakonnic, *En esta Catedral*, s. 225—227; do seminarzystów, *La paz del Señor*, s. 232—235; 31. I. do robotników w Moterrey, *Gracias! A todos*, s. 240—245; także w orędziu do społeczności uniwersyteckich z dnia 15. II. 79, *A los amadísimos*, s. 252—255 — żeby ograniczyć się do bardziej zasadniczych ujęć tego tematu).

Świętość rozwijana z tytułu powołania w Kościele rzutuje na cały świat, który w ten sposób podlega konsekracji (*Esta ceremonia*, s. 211—212). Szczególne znaczenie tej konsekracji wynika z umieszczeniem wszystkich działań ludzkich w wewnętrznej relacji do Tajemnicy Paschalnej (*Llego hasta*, s. 224).

Najpilniejszym zadaniem w zakresie obrony człowieka jest popieranie i obrona rodziny. Rodzina chrześcijańska jest w prawdziwym znaczeniu Kościołem domowym. Rodzina nie jest tylko obiektem ewangelizacji i zabiegów pastoralnych, lecz sama przede wszystkim jest podmiotem czynnym ewangelizacji i może stać się istotnym źródłem odrodzenia społeczeństwa ludzkiego. Możliwość spełniania tej roli przez rodzinę wymaga równoczesnej pomocy

prawno-ekonomicznej ze strony rządów oraz wielostronnej współpracy wszystkich organizacji społecznych. (28. I. w homilii do wiernych w Puebla, *Puebla de los Angeles*, s. 182—186; *Esta hora*, s. 204; *Bendito sea*, s. 215; *Llego hasta*, s. 224).

W gruncie rzeczy przemówienia meksykańskie są wielkim apelem o ocalenie istotnych wartości ludzkich, poszanowanie praw człowieka, apelem skierowanym do sumień ludzkich, przede wszystkim do sumień ludzi wierzących, w oparciu o najgłębsze motywy religijne, specyficzne dla chrześcijaństwa. Nie jest to w żadnym razie „jeszcze jedno” wystąpienie w szeregu humanistyczno-politycznych deklaracji: przez Jana Pawła II przemawia Chrystus do serca współczesnego człowieka (25. I., *Doy gracias a Dios*, s. 152—154; *En esta Eucaristía*, s. 157; 26. I. do korpusu dyplomatycznego, *Me complice*, 169—171; *Esta hora*, s. 198—199; 201; *Os saludo*, s. 208—209; *Llego hasta*, s. 223; *Gracias A todos*, s. 242; *A los amadísimos*, s. 253).

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## 2. Magisterium doktrynalne i pastoralne Kościoła o absolucji generalnej w sakramencie pokuty

Decyzja Soboru Watykańskiego II, iż „obrzęd i formułę sakramentu pokuty należy tak przejrzeć i ująć, aby jaśniej wyrażały naturę i skutek tego sakramentu” (KL 72) stała się inspiracją do licznych publikacji dotyczących pojednania grzeszników z Bogiem. W nich zaś miejsce naczelne, jak zresztą i w dyskusjach pastoralnych, zajmuje problem absolucji generalnej. Od zakończenia soboru coraz częściej jawią się głosy domagające się zmiany obowiązującej instrukcji Św. Penitencjarii z dnia 25 marca 1944 r. Głosy te są tak natarczywe, a zarazem dezinformujące, że niektóre episkopaty zmuszone są do wydania specjalnych wyjaśnień. Czyni to m. in. naprzód Komisja liturgiczna Biskupów Francuskich w specjalnej nocie opublikowanej w dniu 25 lutego 1967 r.<sup>1</sup>, a potem Centre National Français de Pastorale Liturgique w komunikacie z dnia 14 stycznia 1971 r. Punkt trzeci i czwarty tego komunikatu brzmi: „Co się zaś dotyczy absolucji generalnej, przewidziana jest ona przez aktualne prawo w pewnych, ograniczonych wypadkach (niebezpieczeństwo śmierci). Modyfikacja tego prawa, by rozciągnąć taką możliwość na inne wypadki, domaga się przestudiowania środków pozwalających każdemu wiernemu na wyrażenie swego osobistego zabiegu wokół pokuty.

Co do ewentualności zniesienia obowiązku wyznawania grzechów lekkich, trzeba dodać co następuje: wyznanie grzechów lekkich jest zawsze uważane jako środek uprzywilejowany postępu duchowego, ale nigdy nie miało charakteru obowiązkowego”<sup>2</sup>.

Nazajutrz profesor Frederico Alessandrini, dyrektor Biura Prasowego Watykanu, oświadcza, że na razie nie przewiduje się żadnego dokumentu w tej sprawie ani żadne przywileje nie zostały dane diecezjom Stanów Zjednoczonych czy Kanady. Natomiast na prośbę licznych biskupów krajów misyjnych Stolica Apostolska bada ewentualne rozciągnięcie możliwości udzielania absolucji generalnej na liczniejsze niż dotąd wypadki<sup>3</sup>.

Równocześnie biskupi niektórych diecezji francuskich (m. in. kard. A. Renard i bp Lallier), niemieckich, belgijskich nawołują do cierpliwości i zaufania Stolicy Apostolskiej oraz do ostrożności w tej materii<sup>4</sup>.

Oficjalny dokument Kongregacji Nauki Wiary ukazuje się w dniu 16

<sup>1</sup> *Note de la Commission française épiscopale de Liturgie*, La Documentation Catholique 64 (1967) 665—666.

<sup>2</sup> *Communiqué du Centre National Français de Pastorale Liturgique*, La Documentation Catholique 68 (1971) 121.

<sup>3</sup> M. Huftier, *Sur l'absolution collective*, *Esprit et vie* 88(1978)433—434.

<sup>4</sup> *Tamże*.

czerwca 1972 r. Nosi on tytuł *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam*<sup>5</sup>. Papież Paweł VI prezentuje go podczas audiencji generalnej (19 lipca 1972 r.) i podkreśla, że został on wydany dla ukazania ogromnych możliwości, jakie ma Kościół w rozdzielaniu łask, dla uwypuklenia dramatu grzechu, a zarazem nadziei zawartej w spowiedzi sakramentalnej, która jest prawdziwym wyzwoleniem z niewoli<sup>6</sup>. Jest on także odpowiedzią na petycje licznych ordynariuszy, którzy z jednej strony odczuwają brak kapłanów do zadośćuczynienia prósbom wiernych o spowiedź, a z drugiej dostrzegają błędne opinie na temat absolucji generalnej i dlatego wydaje im się konieczne zajęcie stanowiska przez Stolicę Apostolską<sup>7</sup>.

Nowość dokumentu stanowi norma III, która brzmi: „Poza wypadkiem niebezpieczeństwa śmierci pozwala się na sakramentalne rozgrzeszenie kolektywne wiernych, którzy spowiadali się ogólnie i którzy zostali odpowiednio wezwani do skruchy, jeśli nadarza się poważna konieczność, tzn. gdy ze względu na liczbę penitentów nie ma dostatecznej ilości odpowiedników do dyspozycji, by wysłuchać jak należy wyznania każdego w odpowiednich granicach czasowych, tak że penitenci byliby zmuszeni pozostawać długo — bez winy z ich strony — bez łaski sakramentalnej czy Komunii św. Taki zbieg okoliczności może mieć miejsce przede wszystkim na terenach misyjnych, ale także i w innych miejscach oraz w stosunku do grup osób, gdy zachodzi taka konieczność.

Natomiast, gdy spowiednicy mogą być do dyspozycji, nie wystarcza sam fakt wielkiego napływu penitentów, jak to może mieć miejsce w niektóre wielkie święta lub w czasie jakichś wielkich pielgrzymek”.

Zatem wielka liczba penitentów nie jest wystarczającą racją dla udzielenia im absolucji generalnej. Natomiast jest nią pozbawienie ich przez długi czas łaski sakramentalnej czy Komunii św., oraz brak spowiedników do wysłuchania grzechów w czasie odpowiednim.

Teologowie zastanawiają się, co oznacza wyrażenie „przez długi czas”. M. Z al b a pisze, że żaden dokument tego określić nie może, gdyż jest to zależne od różnych uwarunkowań personalnych. Chodzi tutaj o aplikację relatywną do sumienia i do religijnej sytuacji każdego. Jedni cierpią, gdy nie mogą oczyścić się z grzechów, nawet lekkich, co dwa tygodnie, inni zaś mogą pozostawać w grzechach ciężkich miesiącami<sup>8</sup>. Natomiast H. V a g n o n jest zdania że wyraz *diu* może oznaczać nawet jeden dzień. Chodzi tu przecież o łaskę i o Komunię św. Dlatego norma ta zobowiązuje ordynariusza do wydania czegoś w rodzaju katalogu wypadków, kiedy w jego diecezji może być stosowana absolucja generalna<sup>9</sup>.

Ponadto wielu teologów zwraca uwagę na należyte przestrzeganie normy VII i VIII, co uchroni wiernych i kapłanów od nadużyć. Normy te mówią o obowiązku indywidualnego wyznania w przeciągu jednego roku grzechów śmiertelnych odpuszczonych w absolucji kolektywnej. One też zobowiązują kapłanów do pouczania wiernych, by nie czekali celowo na możliwość skorzystania z absolucji generalnej, gdy mają okazję do spowiedzi indywidualnej<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Acta Apostolicae Sedis 64(1972)510—516.

<sup>6</sup> *Audience générale*, La Documentation Catholique 69(1972)704.

<sup>7</sup> *Normae pastorales. Praeambula*; por. także: *Présentation et commentaire*, Esprit et vie 83(1973)103—104.

<sup>8</sup> M. Z al b a, *Commentarium ad normas pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam*, Periodica de re morali, canonica, liturgica 62(1973)200—201.

<sup>9</sup> H. W a g a n o n, *Les „Normes pastorales” pour l'administration de l'absolution sacramentelle generale*, Revue Théologique de Louvain 5(1973)55.

<sup>10</sup> *Présentation*, art. cyt., 106; por. także: M. Z al b a, art. cyt., 202 i H. W a g n o n, art. cyt., 57.

Wypełniając zalecenie soboru zawarte w konstytucji *Sacrosanctum Concilium* (KL 72) Stolica Apostolska wydaje w lutym 1974 r. z datą 2 grudnia 1973 r., nowy rytuał pokuty (*Ordo Paenitentiae*). W tym, co dotyczy abszolucji zbiorowej, nie zawiera on jednak żadnej nowości. Jest powtórzeniem „Norm pastoralnych”<sup>11</sup>.

Zarówno *Normae pastorales*, jak i nowe *Ordo Paenitentiae* nakładają na krajowe konferencje episkopatów i na poszczególnych biskupów rezydencjalnych, po porozumieniu się z innymi braćmi w episkopacie, obowiązek wydania szczegółowych instrukcji, określających warunki, w jakich na ich terenie stosować można absolucję kolektywną. W związku z tym, bądź episkopaty poszczególnych krajów, bądź też biskupi wydają liczne deklaracje, z których warto prześledzić przynajmniej niektóre, a mianowicie krajów języka francuskiego i Stanów Zjednoczonych.

Już 13 października 1972 roku episkopat kanadyjski publikuje komentarz do „Norm pastoralnych”. Nie daje w nim szczegółowych dyrektyw, ale podkreśla, że absolucja sakramentalna ogólna jest dopuszczalna jedynie wyjątkowo i w wypadku realnej konieczności. Określenie zaś tej konieczności należy do biskupa miejsca<sup>12</sup>.

Nieco później zabierają głos dwaj biskupi kanadyjscy: kard. Roy z Quebec i abp Montrealu Grégoire. Pierwszy z nich wyjaśnia swoim duszpasterzom, dlatego w jego diecezji nie jest rzeczą konieczną wprowadzanie praktyki abszolucji generalnej. Po prostu ani kapłani, ani wierni nie są do tego przygotowani<sup>13</sup>. Natomiast abp Montrealu pozwala w parafiach i instytucjach szkolnych na korzystanie z normy III w ciągu dwu tygodni poprzedzających Boże Narodzenie<sup>14</sup>.

Episkopat francuski jest początkowo bardzo ostrożny. W jego imieniu Centre National Français de Pastorale Liturgique w krótkim komunikacie zapowiada zbadanie sytuacji, w jakich miejscach absolucja kolektywna mogłaby być możliwa<sup>15</sup>. Natomiast Secretariat National de l'Opinion Publique deklaruje, że biskupi francuscy zebrani na Konferencji Plenarnej w Lourdes (październik 1972 r.) orzekli, iż absolucja kolektywna jest „wyjątkową formą sakramentu (pokuty), zarezerwowaną wyłącznie do sytuacji bardzo specjalnych przewidzianych przez „Normy pastoralne” Kongregacji Nauki Wiary”<sup>16</sup>. W kilka miesięcy później sekretariat ten publikuje dokument zatytułowany *Vivre la pénitence aujourd'hui. Orientations pastorales d'évêques français*<sup>17</sup>. Jego trzecia część dotyczy celebracji pokutnych wraz z absolucją generalną.

Przypominając obowiązek uświadamiania wiernym normy VI, mówiącej o konieczności wzbudzenia sobie intencji wyznania indywidualnego grzechów przy nadarzącej się okazji, a najpóźniej w ciągu roku, gdy ktoś korzysta z abszolucji generalnej, dokument precyzuje dla Francji wypadki, w których można udzielić abszolucji kolektywnej. Są to:

1. Liczny napływ penitentów w wyjątkowych okolicznościach, jak w wi-

<sup>11</sup> *Célébrer la Pénitence et la Reconciliation. Nouveau Rituel*, Paris 1978, 8; por. także: G.-M. Oury, *Célébrer la pénitence et la réconciliation. Le nouveau Rituel francophone de la Pénitence*, Esprit et vie 89(1979)276.

<sup>12</sup> *Commentaire sur les „Normes pastorales” pour l'admission de l'absolution sacramentelle générale*, La Documentation Catholique 69(1972)1124—1125.

<sup>13</sup> *Lettre circulaire sur le Sacrement du pardon à tous les responsables de la pastorale*, La Documentation Catholique 70(1973)292.

<sup>14</sup> *Directives pour les célébrations pénitentielles à l'occasion de Noël*, La Documentation Catholique 70(1973)293.

<sup>15</sup> Por. La Documentation Catholique 69(1972)715.

<sup>16</sup> La Documentation Catholique 69(1972)1028.

<sup>17</sup> La Documentation Catholique 71(1974)213—217.

gilię wielkiego święta czy do miejsca pielgrzymkowego, a sytuacja pastoralna nie pozwala na znalezienie dostatecznej liczby spowiedników.

2. Wielka liczba dzieci zgrupowanych w miejscach nauczania szkolnego lub na katechezie parafialnej, a liczba spowiedników jest mała.

3. W innych wypadkach przewidzianych przez „Normy pastoralne” po uprzedniej zgodzie ordynariusza.

Niektórzy biskupi francuscy, m.in. regionu paryskiego, postanawiają wprowadzić w życie przepisy dokumentu od pierwszej niedzieli Wielkiego Postu 1974 r. Inni wstrzymują się od takiego pośpiechu<sup>18</sup>.

Rytuał przewidziany dla krajów i regionów frankofońskich całego świata, zatwierdzony przez Stolicę Apostolską i wprowadzony przez episkopat Francji w dniu 14 czerwca 1978 roku, podaje jedynie bardzo ogólne wskazania dotyczące stosowania abszolucji generalnej. „Do biskupa diecezjalnego należy... decyzja..., kiedy jest możliwe... udzielenie abszolucji sakramentalnej na sposób kolektywny. (Zaś) do kapłana w wypadku poważnej konieczności, gdy nie ma możliwości uzyskania zgody biskupa miejsca..., ale z obowiązkiem powiadomienia go możliwie najprędzej o udzielonej abszolucji”<sup>19</sup>.

Konferencja Episkopatu Szwajcarii stwierdziwszy w *Dyrektywach* dotyczących sakramentu pokuty z dnia 7 listopada 1974, że w okresie Świąt Wielkanocnych i Bożego Narodzenia często istnieją poważne trudności z braku czasu i wielkiej liczby penitentów nawiązania w konfesjonale prawdziwego dialogu, tzn. wysłuchania właściwego wyznania grzechów każdego, i z tej racji sakrament, a szczególnie spowiedź indywidualna może być narażona na bezosobowy schematyzm, uważa, iż w tym czasie i w niektórych regionach warunki przewidziane przez „Normy pastoralne” realizują się<sup>20</sup>.

Biskup Lozanny, Genewy i Fryburga Pierre Marné, dając dyrektywy dotyczące wprowadzenia rytuału frankofońskiego, wyraża obawy, czy nie istnieje wśród duchowieństwa i wiernych jego diecezji tendencja do zbytńskiego mnożenia abszolucji kolektywnych. Wzywa zatem duszpasterzy do roztropności i ścisłego stosowania się do rozporządzeń władzy diecezjalnej i dodaje: „Gdy w jakimś regionie przewiduje się absolucję zbiorową, jest rzeczą konieczną, aby podane były godziny spowiedzi indywidualnej we wszystkich parafiach tego regionu”<sup>21</sup>.

Na skutek niezbyt jasno sprecyzowanych dyrektyw dotyczących warunków, w których może być udzielona absolucja generalna, oraz fałszywie pojętej troski o doprowadzenie katolików niepraktykujących do pełnej jedności z Kościołem, w wielu krajach wkładają się bardzo poważne nadużycia, m.in. we Francji, Holandii, RFN oraz w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Nic też dziwnego, że konieczna jest interwencja Kongregacji Nauki Wiary. Kongregacja ta wystosowuje specjalny list do przewodniczącego episkopatu Stanów Zjednoczonych A. P. abpa Barnardina, datowany 14 stycznia 1977 roku, w którym prosi go o przypomnienie wszystkim ordynariuszom obowiązku zachowania w ich diecezjach przepisów „Norm pastoralnych”<sup>22</sup>. Wyjawia to abp Bernardin w liście do biskupów Ameryki Północnej<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> M. H u f t i e r, *art. cyt.*, 439.

<sup>19</sup> *Célébrer la Pénitence et la Réconciliation*, *dz. cyt.*, 30.

<sup>20</sup> *Directives de la Conférence des Evêques suisses concernant la Pénitence*, Semaine Catholique en Romandie (1974)895.

<sup>21</sup> *Le Nouveau Rituel de la Pénitence. Les directives*, Semaine catholique en Romandie (1979)174.

<sup>22</sup> La Documentation Catholique 74(1977)297. Wcześniej Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego wypowiada się w tej sprawie w liście z 29 października 1976 r., zabraniając abszolucji kolektywnej podczas pielgrzymki Amerykanów do Lourdes; por. M. H u f t i e r, *art. cyt.*, 440.

<sup>23</sup> La Documentation Catholique 74(1977)297.



Niestety, nadużycia mnożą się. Stąd papież Paweł VI zmuszony jest w dniu 23 marca 1977 r., podczas śródowej audiencji generalnej, podkreślić charakter wyjątkowy absolucji kolektywnej<sup>24</sup>. To samo czyni w przemówieniu skierowanym w dniu 20 kwietnia 1978 r. do 15 biskupów stanu New York przybyłych *ad limina*, dodając „Prosimy was, aby prawa były wiernie stosowane”. „Domaga się tego wierność jedności Kościoła powszechnego. Wierność ta będzie równocześnie gwarancją skuteczności nadprzyrodzonej waszej kościelnej misji jednania”<sup>25</sup>.

W tym samym czasie zabiera głos Kongregacja Nauki Wiary odpowiadając na skierowane do niej pytanie dotyczące stosowania absolucji kolektywnej, przypominając stanowczo normę III i IV „Norm pastoralnych” oraz numery 15—21 i 22—30 *Ordo Paenitentiae*<sup>26</sup>.

Pod wpływem reakcji Stolicy Apostolskiej mnożą się też ostrzeżenia biskupów, przypominających wyjątkowy charakter absolucji generalnej. Szczególnie charakterystyczna jest wypowiedź bpa Boillon z Verdun, w której ujawnia zastrzeżenia, jakie pod adresem biskupów francuskich wypowiedziała Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego, podczas ich wizyty *ad limina* i przyznaje, że w jego diecezji są wypadki niewłaściwego interpretowania przepisów kościelnych dotyczących tego problemu<sup>27</sup>.

Szczególnie w Stanach Zjednoczonych nadużycia narastają. Nic też dziwnego, że następcy Pawła VI powracają do tego zagadnienia potwierdzając punkt widzenia magisterium Kościoła. Czyni to naprzód papież Jan Paweł I podczas audiencji udzielonej grupie biskupów Stanów Zjednoczonych AP przybyłych *ad limina*. „Od momentu naszego wyboru na papieża, przestudowaliśmy z wielką uwagą nauczanie, dane na początku tego roku przez naszego umiłowanego poprzednika Pawła VI biskupom Stanów Zjednoczonych, a które dotyczyło ministerium pojednania w Kościele... Jego nauczanie jest także naszym i dlatego powtarzamy nauczanie i dyrektywy, które wam dał w swych przemówieniach”<sup>28</sup>.

Również Jan Paweł II podczas swojej podróży do Stanów Zjednoczonych AP korzysta z okazji, by na spotkaniu z biskupami tego kraju w dniu 5 października 1979 r. podnieść ten problem, a właściwie przypomnieć to, co powiedział im Paweł VI w kwietniu roku poprzedniego<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> *Audience du 23 mars 1977*, La Documentation Catholique 74(1977)702.

<sup>25</sup> Paul VI, *Allocution du 20 avril 1978 aux Evêques de la II<sup>e</sup> région pastorale des USA*, La Documentation Catholique 75(1978)405—406. Na audien-  
cji są obecni i kapłani, co daje Pawłowi VI okazję do wezwania ich do  
ścisłego trzymania się *Ordo Paenitentiae* przy szafowaniu sakramentu pokuty  
(*tamże*).

<sup>26</sup> La Documentation Catholique 75(1978)205.

<sup>27</sup> La Documentation Catholique 75(1978)244.

<sup>28</sup> Jean Paul I, *Allocution du 21 septembre 1978 aux Evêques de la XII<sup>e</sup> région pastorale des USA*, La Documentation Catholique 75(1978).

<sup>29</sup> „Auch ich bekräftige den prophetischen Ruf Pauls VI., der die Bischöfe gedrängt hat, ihren Priestern zu helfen, dass sie, verstehen, wie eng sie im Bussakrament mit dem Erlöser beim Werk der Bekehrung mitwirken, (Ansprache vom 20. April 1978). In diesem Zusammenhang bekräftige ich erneut die Normen des Dokuments *Sacramentum paenitentiae*, die mit soviel Weisheit die kirchliche Dimension des Bussakramentes hervorheben und die genauen Grenzen einer Generalabsolution angeben, genau so wie Paul VI. dies in seiner 'ad limina' — Ansprache an die amerikanischen Bischöfe getan hat" — Johannes Paul II., *Diener einer Gemeinschaft des Dienstes. Ansprache an die Bischöfe der USA am 5. Oktober 1979 in Chicago*, w: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Bonn 1979, nr 13, 131.

Kilka miesięcy wcześniej, w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* czyni to w sposób pośredni, gdy pisze o sakramencie pokuty: „Kościół(...) zachowując wiernie wielowiekową praktykę sakramentu pokuty, praktykę indywidualnej spowiedzi ... strzeże szczególnego prawa duszy ludzkiej. Jest to prawo do najbardziej osobistego spotkania się człowieka z Chrystusem ukrzyżowanym i przebaczącym ... Jest to ... równocześnie prawo samego Chrystusa do każdego z tych, których odkupił, prawo do spotkania się z każdym z nas w tym kluczowym momencie życia duszy, jakim jest moment nawrócenia, a zarazem odpuszczenia”<sup>30</sup>.

Encyklika *Redemptor hominis*, jak zresztą i poprzednie wypowiedzi magisterium Kościoła, sugeruje wzmoczenie wysiłków pastoralnych i teologicznych celem ożywienia praktyki sakramentalnego pojednania. Wysiłki te nie mogą jednak prowadzić do depersonalizacji tego sakramentu. Przestrzega przed tym już kard. Alfrink w liście do duchowieństwa z 7 grudnia 1967 roku<sup>31</sup>. Nie mogą także naruszać integralności sakramentu pokuty<sup>32</sup> i woli samego Chrystusa, której stróżem i interpretatorem jest magisterium kościelne, doktrynalne i pastoralne. Słusznie tedy pisze M. Desdonits: „Jakie nie byłyby (...) problemy teologiczne i hipotezy, mniej lub bardziej słuszne, w praktyce należy trzymać się tego, co zostało ustalone przez każdego ordynariusza dla jego diecezji”<sup>33</sup>.

ks. Jan Kowalski, Kraków-Częstochowa

## II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

### 1. Księgi pamiątkowe ku czci moralistów

#### A. *In libertatem vocati estis*

O. Bernard Häring, od trzydziestu lat ściśle związany z działalnością Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie, obchodził w 1977 roku 65-lecie swoich urodzin. W związku z tą rocznicą redakcja „*Studia Moralia*” dedykowała XV numer swego periodyku temu wielkiemu teologowi jako „*Miscellanea*” noszące tytuł *In libertatem vocati estis*. Słowa wzięte z listu św. Pawła do Galatów (5,13) wyrażają główną tendencję teologii moralnej Häringa, która jako nauka życia chrześcijańskiego powinna przyczyniać się do wzrostu człowieka w wolności. Każde działanie chrześcijanina powinno wynikać z najgłębszego przekonania własnego sumienia i ożywiane miłością przyczyniać się w ten sposób do rozwoju duchowego poszczególnych chrześcijan i całej wspólnoty.

Księga pamiątkowa nie ma być, w zamierzeniu redaktorów, próbą oceny dorobku naukowego Häringa, a problematyka w niej zawarta w sposób dość luźny łączy się z jego osobą. Syntetyczna ocena całej twórczości Häringa nie jest z pewnością łatwa i należy raczej do przyszłości, choć ukazała się już kiedyś próba podsumowania dzieła tego wielkiego teologa napisana przez jego najbliższego współpracownika Wiktora Schurra (*Bernhard Häring: Die Erneuerung der Moraltheologie*, Salzburg 1970, Otto Müller Verlag 1970, s. 99; por. *Collectanea Theologica* 43,1973, z. 2, 120n.).

<sup>30</sup> *Redemptor hominis*, nr 20.

<sup>31</sup> M. Desdonits, *Problèmes de l'absolution collective*, *Esprit* et vie 86(1976)163, nota 8; por. także: J. Visser, *Le recenti Normae circa l'assoluzione Communitaria*, *Seminarium* 25(1973)575.

<sup>32</sup> H. Jedin, *La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente*, *La Maison Dieu* (1970) nr 104, 115; por. także: Th. Rey-Mermet, *Laissez vous réconcilier... La confession aujourd'hui*, Paris 1972, 176 (nota).

<sup>33</sup> M. Desdonits, *art. cyt.*, 164.

Już dziś można jednak stanowczo twierdzić, że dzieło Häringa jest ściśle związane z pracami Soboru Watykańskiego II i z posoborową odnową teologii moralnej. Niekwestionowanym faktem, nawet przy niektórych kontrowersyjnych wypowiedziach, jest bogactwo jego twórczości i pracy dydaktyczno-pastoralnej. Księga pamiątkowa podaje za lata 1950—1977 zestawienie aż 67 publikacji książkowych jego autorstwa. O ich popularności świadczy natomiast fakt, że każda z nich ukazała się w kilku językach, a wiele także w kilku wydaniach. Podręcznik teologii moralnej *Das Gesetz Christi* ukazał się aż w 12 językach i to również w kilku wydaniach. Problematyka zawarta w tych publikacjach obejmuje zakresem niemal całość tematyki teologiczno-moralnej, a także wiele zagadnień z zakresu teologii pastoralnej przedstawionych tak językiem naukowym, jak również bardzo popularnym. Jeśli jeszcze uwzględnić działalność pastoralną (konferencje, rekolekcje) oraz dydaktyczną na wielu uczelniach, zwłaszcza Ameryki Północnej, jak również setki artykułów, to pracowitość tego teologa zdaje się sięgać granicy ludzkich możliwości. Ta wszechstronna działalność znalazła uznanie poprzez nadanie mu licznych doktoratów *honoris causa*.

Na księgę pamiątkową składają się artykuły 38 autorów pochodzących z różnych środowisk teologicznych, wśród nich także profesorów i absolwentów Akademii Alfonsjańskiej. Artykuły zostały podzielone na cztery grupy: zagadnienia fundamentalne i metodologiczne, zagadnienia biblijne i historyczne, zagadnienia moralne szczegółowe oraz zagadnienia pastoralne.

Pierwszą grupę otwierają artykuły Y. Congara i E.L. Azpitarte'a dotyczące zagadnienia, zwłaszcza od końca lat 60-tych należy do istotnych w teologii moralnej, mianowicie problemu specyfiki moralności chrześcijańskiej i jej płaszczyzny wspólnej z moralnością ogólnoludzką.

Problem autonomii w moralności czasów nowożytnych stanowi dla F. Böcklego punkt wyjścia dla rozważań nad „teonomiczną autonomią moralności chrześcijańskiej”. Wątek autonomii podejmuje również artykuł J.M. Gustafsona, który zajął się relacją Ewangelii i prawa, a także P. Kleina, który ukazuje rolę „twórczej wolności” w etyce chrześcijańskiej.

Rola sakramentów i wiary w moralności chrześcijańskiej jest przedmiotem artykułu V. Eida. Autor widzi ją na trzech płaszczyznach: egzystencjalnej, motywacyjnej i krytycznej.

Teologia narratywna i etyka narratywna (opisowa), budzące ostatnio szczególne zainteresowanie — zdaniem J. Endresa — zawsze istniały w teologii, z tym że teraz bywają traktowane jako formy alternatywne wobec innych sposobów uprawiania teologii moralnej. Poprzestanie na etyce narratywnej (opisowej) nie wydaje się autorowi słuszne. Czyż można bowiem całkowicie zrezygnować z charakteru normatywnego teologii moralnej?

Problem teologii moralnej jako *doctrina sacra* omawia J. Fuchs. Dla autora teologia jest „rozumieniem wiary”, ale jest także dyscypliną naukową, która musi odpowiadać pewnym wymogom naukowym. Dotyczy to także teologii moralnej, która z założenia powinna „zmierzać do głębszego zrozumienia wiary chrześcijańskiej w aspekcie bardziej praktycznym tajemnicy życia chrześcijańskiego” (s. 201). Aby podołać temu zadaniu, musi teologia moralna opierać się na Piśmie Świętym, na wierze Kościoła oraz coraz lepiej rozumieć człowieka i świat poprzez ustawiczne korzystanie z nauk humanistycznych.

Zagadnienie metody w teologii moralnej, zwłaszcza w odniesieniu do chrześcijańskiej etyki społecznej, omawia M. Vidal García. Autor zastanawia się również nad tym, w jakim sensie ta ostatnia może być rozumiana jako „etyka wyzwolenia”.

O podstawach metaetycznych moralności pisze w swoim artykule A. Auers. W szczególności interesuje go „przednaukowe rozumienie moralności”, które ma być punktem wyjścia dla refleksji filozoficznej i teologicznej.

K. Rahner zajmuje się z kolei błędną, fałszywą argumentacją w teolo-

gii moralnej. Falszywe uzasadnienie — zdaniem autora — na rzecz określonej normy nie oznacza wcale, że sama norma jest fałszywa i że należy ją odrzucić, ale oznacza dla teologa obowiązek poszukiwania nowego, bardziej przekonującego uzasadnienia. Argumentacji teologicznomoralnej nigdy nie można uważać za ostateczną, ale za proces będący w ustawicznym rozwoju.

Etyka chrześcijańska, choć jest etyką racjonalną, posługuje się również językiem obrazowym, by oddać głębię egzystencji chrześcijańskiej. T. Goffi w oparciu o przegląd historyczny uzasadnia potrzebę wyjścia poza język racjonalny i przejścia w język bardziej obrazowy, uczuciowy. Uważa go bowiem za niezbędny warunek skutecznego przekazu Dobrej Nowiny.

Problematyka moralna w poezji jest przedmiotem artykułu A. Altenähra i N. Filippi. Pierwszy autor zajmuje się analizą wiersza Dietricha Bonhoeffera *Stacja na drodze do wolności*, która służy mu do ukazania teologii i świadectwa życia tego wielkiego teologa protestanckiego. N. Filippi interesuje z kolei problematyka cierpienia i niepokoju o wyzwolenie człowieka widoczne we współczesnej poezji. Warto odnotować, że omawia także J. Kasprovicza i A. Asnyka.

Inne artykuły tej grupy poruszają stosunek nauki moralności do teologii duchowości (E. McDonagh), rozwój teologii moralnej w ostatnich latach oraz postulaty dotyczące jej najbliższej przyszłości (Ch. E. Curran).

Grupę artykułów poświęconych problemom biblijnym i historycznym otwiera artykuł R. Kocha, który zajmuje się doświadczeniem Boga u proroków. Doświadczenie to łączy autor ściśle z ich powołaniem i postaniem. Problematykę świadectwa wiary w pierwszym liście do Tesaloniczan (1,6-10) omawia A. Roosen. Z kolei A. Humbert analizuje podstawowe motywacje religijne w nauczaniu moralnym listu św. Jakuba. Autor zwraca uwagę, że zachęty moralne św. Jakuba nie mają nic z pustego moralizatorstwa, ale zawierają głębię teologiczną. Wśród motywów występują najczęściej takie, jak eschatologia, powołanie Boże, prawda, mądrość i wiara.

H. Schürmann w oparciu o listy św. Pawła omawia różne rodzaje powołania w ramach tego samego prezbiterium. Problem posługi pasterskiej pojętej jako *discretio pastoralis* na bazie kolekcji kanonicznych XI w. jest przedmiotem rozprawy historycznej F. Chiovaro.

Szczególne miejsce w tej grupie zajmuje problematyka wolności, która znajduje swoje biblijne i historyczne omówienie. F.X. Durvell zajmuje się wyjaśnieniem egzegetycznym tekstu św. Pawła (Gal 5,13), który posłużył za tytuł dla „Miscellanea”. Moralność powołania — zdaniem autora — u św. Pawła koncentruje się na Tajemnicy Chrystusa, która stanowi też źródło wolności chrześcijańskiej. R. Tremblay natomiast analizując pojęcie wolności u św. Ireneusza dochodzi do wniosku, że jest ona dla niego przede wszystkim rzeczywistością wewnętrzną pochodzącą od Boga. Relacja wolności ludzkiej i łaski Bożej u Jeana Maira, teologa paryskiego działającego w latach bezpośrednio poprzedzających reformację, jest z kolei przedmiotem artykułu L. Vereeckego.

W oparciu o rozważania historyczne L. Vencser stawia postulat rozszerzenia rozgrzeszenia generalnego jako rozgrzeszenia zwyczajnego na wszystkie grzechy, z wyjątkiem tych, które w starożytnej i średniowiecznej praktyce wymagały pokuty „kanonicznej”, a więc grzechów o szczególnej złości moralnej np. morderstwo, rozbić małżeństwa, zaparcie się wiary, przerwanie ciąży. Te grzechy należałoby wyznawać w spowiedzi indywidualnej, „usznej”. Św. Tomasz, jak ostatnio często w badaniach się stwierdza, może być natychmiastem dla współczesnej teologii moralnej. D. Mongillo na podstawie *Sumy teologicznej* (I-II, 18-21) zwraca uwagę na podmiotowy charakter jego nauki o czynie ludzkim.

W grupie zagadnień moralnych szczegółowych na plan pierwszy wysuwa się problematyka wiary. Kard. J. Ratzinger stawiając sobie pytanie, czy

wiara jest rzeczywiście „radosną nowiną”, daje bardzo konkretną zasadę różnicowania duchów: „Gdzie brak radości, gdzie umiera humor, tam z pewnością nie ma Ducha Jezusa Chrystusa. I odwrotnie: radość jest znakiem łaski” (s. 533). A. Schmied zajmując się problemem przekonania o prawdziwości wiary stwierdza, że niepewność w wierze łączy się ściśle z istotą wiary jako łaski i dlatego wątpliwość i niewiara stale zagrażają człowiekowi wierzącemu.

Błogosławieństwa i przekleństwa zawarte zarówno w Biblii, jak spotykane również w praktyce chrześcijańskiej są przedmiotem artykułu H. Boelarsa. Autor, pomimo pewnych oporów człowieka współczesnego wobec sakramentaliów, widzi możliwość przywrócenia pewnych zapomnianych błogosławieństw w praktyce pastoralnej.

Relację miłosierdzia do sprawiedliwości omawia E. Hamel. Miłosierdzie uważa on za rodzaj doskonalszej sprawiedliwości, a jego zastosowanie w prawie — za udoskonalenie samego prawa. Miłosierdzie zastosowane w konkretnym wypadku sprawia, że prawo *hic et nunc* jest bardziej sprawiedliwe.

Określenie zdrowia i choroby jest dziś nadal, także w ramach nauk szczerogółowych, problemem otwartym. U. Eibach postuluje, by te dwa zjawiska określać w ścisłej łączności z osobą, od której otrzymują sens i znaczenie. Między zdrowiem a chorobą nie można postawić ścisłej granicy, ponieważ są one, jak życie, którego są składnikami, w ustawicznym procesie „stawiania się”. Zagadnienia szczegółowe dotyczące życia podjęli w swoich artykułach R. McCornick i A. Regan. Pierwszy stawia stale jeszcze dotąd praktycznie niejasny problem, jak daleko powinna sięgać pomoc lekarza w ratowaniu życia, omawiając w tym względzie kilka opinii wybitnych teologów. Drugi autor zajmuje się już wprost problemem eutanazji, ukazując nauczanie Kościoła katolickiego i innych Kościołów chrześcijańskich na tle coraz szerszej tendencji uznania dopuszczalności eutanazji, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych.

S. O'Riordan zajmuje się teologią niestosowania przemocy w ujęciu Häringa, według którego duch pokoju i dbałość o pokój należą do istotnych elementów chrześcijaństwa, tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym.

Zagadnienie absolutnej grzeszności kłamstwa jest przedmiotem artykułu K. Peschke. Obowiązek mówienia prawdy jest wymogiem sprawiedliwości, miłości i wzajemnego szacunku. Nie można jednak z tego wnioskować o jego charakterze absolutnym, wykluczającym wszelki wyjątek. Prawdomówność — wynika to z Pisma św. — jest przede wszystkim wiernością wobec obietnicy, czyli najlepiej można ją zrozumieć i pojąć jej charakter obowiązujący w ścisłej łączności z cnotą wierności.

W ostatniej grupie dotyczącej zagadnień pastoralnych F. Furger zwraca uwagę na miłość jako podstawę zaangażowania się w wyzwolenie społeczne, które dla chrześcijanina nie oznacza tylko wyzwolenia od strukturalnej niesprawiedliwości, ale przede wszystkim wyzwolenie z egoizmu zabijającego miłość.

M. Bordoni proponuje głoszenie Chrystusa — „człowieka nowego” — jako chrześcijańską propozycję dla rozwoju ludzkiego. Głoszenie Chrystusa Zmartwychwstałego jest antycypacją przyszłej rzeczywistości nowych ludzi w nowym świecie i ta nadzieja powinna rozjaśniać ziemskie nadzieje i cele rozwoju ludzkiego.

Wartością dziewictwa chrześcijańskiego, zwłaszcza w życiu zakonnym, zajmuje się P. Lippert. W oparciu o Ewangelię uzasadnia, że dziewictwo jest ważnym sposobem egzystencji chrześcijańskiej: jest darem Bożym i zadaniem. Nie oznacza to jednak wcale, że dziewictwo chrześcijańskie nie może być równocześnie źródłem cierpienia i próby, ale również przez te ostatnie ma się ujawnić prawdziwe oblicze egzystencji chrześcijanina.

Księga pamiątkowa zawiera, jak wynika z tego powierzchniowego przeglądu,

omówienie licznych, współczesnych, palących problemów moralnych, a jej różnorodność tematyczna odzwierciedla w pewnej mierze bogactwo zainteresowań teologa, na którego cześć została wydana.

ks. Jerzy Troska, Poznań

## B. Osoba w kontekście moralności

W ostatnich latach ożywił się znacznie kontakt polskiego środowiska teologicznomoralnego z zagranicznymi ośrodkami badawczymi i dydaktycznymi. Przybiera on postać bądź wykładów gościnnych o cechach wymiany naukowej, bądź też czynnego udziału w zjazdach i sympozjach naukowych. Wyrazem naukowej współpracy jest książka wydana ostatnio dla uczczenia 60 rocznicy urodzin prof. dr Josefa G. Zieglera z Uniwersytetu im J. Gutenberga w Moguncji (RFN), pioniera i animatora kontaktów polskich środowisk badawczych z tym ośrodkiem: *Person im Kontext des Sittlichen, Beiträge zur Moralthologie*, pod redakcją Joachima Piegsy i Hansa Zeimentza w wydawnictwie Patmos, Düsseldorf 1979, s. 221.

Jest to pozycja z kilku względów interesująca. Pierwszym jest fakt, że ośmiu spośród dwunastu autorów to przedstawiciele środowisk polskich (warszawa — Helmut Juros, Jan Pryszyk, Tadeusz Sikorski, Lublin — Karol kard. Wojtyła, bp Alfons Nossol, Tadeusz Styczeń, i Andrzej Szostek, Kraków — Józef Tischner). Stronę niemiecką reprezentują Karl-Heinz Kleber (Passau), Johann Theiner (Brixen) oraz redaktorzy dzieła Piegsa (Augsburg) i Zeimentz (Moguncja). Jest to zatem pierwsza niemieckojęzyczna książka z tak znaczącym wkładem moralistów polskich. Drugi wzgląd to podjęcie wątków tematycznych określonych przez kierunki zainteresowań prof. Zieglera w dwu częściach książki: I. *Podstawowe problemy moralne*; II. *Konkretyzacje*.

Zamieszczona bibliografia publikacji Zieglera świadczy o poruszaniu przez niego problemów i zajmowaniu stanowiska także w trudnych sprawach (np. „etyczne problemy transplantacji w latach 60-tych, eutanazja) oraz o pewnym „nerwie” publicystycznym (m.in. artykuły na temat słynnego teatru pasyjnego w Oberammergau, reportaże z częstych podróży naukowych do Polski, radość z wyboru Jana Pawła II, o którego dokonaniach pisał już uprzednio).

J. Ziegler cenił wysoko kontakty interdyscyplinarne, bez których moralista nie może rozważać palących problemów naszej epoki. W tym nurcie badań jest kilka artykułów.

H. Juros (*Die „Objektschwäche“ der Moralthologie*, s. 13—21) podejmuje problem przedmiotu teologii moralnej, także jej odróżnienia od etyki i filozofii moralnej, czyli problem istoty powinności moralnej w świetle Objawienia, wyrażonej w sumieniu. Chodzi o ustalenie miejsca tego, co stanowi o istocie moralności w teorii moralnej. Autor przestrzega jednocześnie przed upatrywaniem przedmiotu teologii moralnej w subiektywnym doświadczeniu i jest przekonany, że taki punkt widzenia nie przyczyniłby się do wyjaśnienia swoistości struktury moralności. Sumienie przekazuje wprawdzie jednostce ludzkiej treść obiektywnych powinności moralnych, samo jednak nie jest ich źródłem. Teologia moralna winna stać się „teologiczną teorią moralności”.

A. Nossol (*Christsein als radikale Proexistenz. Christologischethische Erwägungen*, s. 22—29) wyjaśnia niektóre kwestie z zakresu stosunku chrystologii i etyki, wiary i działania. Centrum, około którego skupia się wiara i działanie (dogmatyka i teologia moralna) jest osoba Jezusa Chrystusa. Ma ona szczególne znaczenie dla chrześcijańskiej moralności jako przykład i wypełnienie miłości ofiarnej i dlatego moralność chrześcijańska winna prowadzić do naśladowania Chrystusa.

J. Piegsa (*Die „Sache Jesu“ und die Reformmarxisten*, s. 69—81) rozważa problem humanizmu chrześcijańskiego i marksistowskiego. Humanizm marksistowski jest czysto naturalny i inny być nie może, humanizm chrześcijański zaś opiera wyzwolenie człowieka na łasce Bożej, mającej ze swej istoty charakter nadprzyrodzony. Odmienna jest więc duchowość tych dwóch rodzajów humanizmu.

A. Szostek (*Zur gegenwärtigen Diskussion über den Utilitarismus*, s. 82—95) rozpatruje, w perspektywie teorii utylitarystycznych, dyskusję, jaka się dziś toczy wśród etyków na temat istnienia i znaczenia norm absolutnych. Autor skłania się ku temu, że właśnie ta dyskusja zwróciła dość nieoczekiwanie uwagę moralistów katolickich na utylitarystyczny, który przeżywa dziś coś w rodzaju odrodzenia. W samym pojmowaniu utylitarystycznego i w sposobie analizowania jego tez w odniesieniu do wspomnianego problemu nagromadziło się sporo nieporozumień i niejasności. Autor proponuje przyjęcie pewnych zasad analizy. Najpierw ustala stosunek utylitarystycznego do teorii teologicznych, czy — jak je próbuje nazwać — konsekwencjalistycznych (ważność norm moralnych jest zależna od skutków działania), a następnie do deontologicznych (ważność norm moralnych nie jest zależna od skutków działania). Ustosunkowuje się m.in. do zarzutów, jakie stawia utylitarystom tradycja katolicka. Krytyka ta, jeśli jej się nie uprzędkuje, może prowadzić do uproszczeń i bezpodstawnego odrzucenia tego, co w deontologizmie jest wartościowe: koncepcji człowieka. Należy jednak w tej krytyce w szerszym zakresie uwzględnić teorię wartości i założenia antropologiczne.

J. Theiner, znany historyk teologii moralnej, w swoim artykule (*Gedanken zur Sündenlehre Abaelards in seinem Werk „Ethica seu Scito teipsum“*, s. 110—129) kieruje uwagę ku postaci i doktrynie Abelarda, zajmując się bliżej jego wkładem w myśl moralną. Abelard nie stworzył wprawdzie własnego systemu moralnego, podkreślał jednakże — w przeciwieństwie do panujących w średniowieczu „obiektywizujących” tendencji — znaczenie przekonania i intencji w życiu moralnym. Było to i jest nadal potrzebne, choć przesadne położenie nacisku na subiektywne czynniki działania ludzkiego może utrudniać pełną ocenę działania zewnętrznego.

Zainteresowania ekumeniczne Zieglera, których wyrazem jest wspólna działalność teologów ewangelickich i katolickich w uniwersytecie w Moguncji, znalazły odbicie w artykule J. Pryszmonta *Die Wiederherstellung der gefallenen menschlichen Natur — der Grundgedanke der orthodoxen Moraltheologie*, s. 96—109). Autor traktuje o moralnych implikacjach soteriologii prawosławnej, mającej podstawy w źródłach biblijnych i interpretacji Ojców wschodnich. Jest to zatem moralność akcentująca znaczenie ducha, dzięki czemu zresztą nie ulegała tak łatwo, jak na Zachodzie, pokusom legalizmu czy racjonalizmu. Jest to także moralność chrystocentryczna, która uwydatnia w życiu chrześcijańskim wagę osobistego spotkania z Bogiem w Chrystusie. Pogłębia ona ideę o subiektywnej stronie zbawienia, realizowanego dzięki działaniu Ducha Świętego, w Kościele przy pomocy sakramentów. Zresztą teologia ta nie uznaje ostrego rozróżnienia między naturą i nadnaturą. Autor też zdaje się pośrednio wskazywać na pozorny pasywizm chrześcijan wschodnich, dla których ideałem jest w mniejszym stopniu życie cnotliwe przy zachowaniu przykazań i spełnianie czynów dobrych, bardziej zaś „człowiek duchowy”, wewnętrznie odwołany, poddany całkowicie Bogu i zjednoczony z Chrystusem.

W książce, zgodnie zresztą z orientacją naukową jubilatą, uwidacznia się takie nachylenie pastoralne z akcentowaniem bądź personalistycznego wymiaru (co zaznacza już sam tytuł dzieła), bądź wspólnotowego.

K. kard. Wojtyła *Die menschliche Person im Kontext der ehelichen Hingabe und Elternschaft*, s. 160—174) omawia ścisły związek stanowiska

Kościół wobec poczętego życia z nauką o małżeństwie i rodzinie. Ma to swą podstawę w przekonaniu, że człowiek jest osobą, a wspólnota jest tym miejscem, w którym osoba się urzeczywistnia. Wspólnotę małżeńską i rodzinną Kościół ujmuje i przekazuje w nauczaniu zgodnie z planem Bożym. Rozważania kardynała Wojtyły mieszczą się w nurtach współczesnego personalizmu. Autorowi chodzi nie tyle o przedstawienie własnych koncepcji, płynących z wieloletniego doświadczenia i pracy, lecz o ukazanie tych momentów, które znajdują się u podstaw nauki Kościoła w sprawie regulacji poczęć, choć zastrzega się, że czyni to przy pomocy własnego języka naukowego. Jest to zatem, jeśli tak się można wyrazić, personalistyczny komentarz do nauki Kościoła w omawianej sprawie. Kościół nieustannie podkreśla godność osoby ludzkiej wyrażającej się we wzajemnym całkowitym oddaniu małżonków. Godność ta jest zarówno darem jak i zadaniem, które stoi przed człowiekiem i domaga się spełnienia.

T. Styczeń (*Personaler Glaube im Spannungsfeld von religiöser Autorität und Gewissensautonomie*, s. 30—68) omawia napięcie między autorytetem religijnym (Bogiem) a sumieniem (osobą) jako problem wiary. Jest to głęboki dramat ludzkiego życia, plastycznie wyrażony w Piśmie Świętym m.in. w scenie ofiary Izaaka, rozpatrywany pilnie przez najwybitniejszych filozofów (m.in. Kanta, Kierkegarda).

T. Sikorski (*Die Aporie des gemeinschaftlichen Lebens, oder: der gemeinschaftliche Charakter der christlichen Moral*, s. 133—143) zauważa, że prawda o wspólnotowym charakterze chrześcijańskiej moralności, w wyniku pewnych uproszczeń, uległa dość znacznemu zniekształceniu w praktyce nauczania. Rozważania zawarte w obiegowych podręcznikach teologii moralnej w kwestiach małżeńskich i społecznych są tego wystarczającym dowodem. Powołując się na prawo naturalne autorzy zwalniają się często od dokładniejszej analizy treści objawionej. Teologia moralna winna się zatem zająć w szerszym zakresie problemami wspólnoty kościelnej i dążyć do pogłębionego ich ujęcia; winna odwołać się bardziej do dogmatyki i teologii biblijnej oraz do wskazań Soboru Watykańskiego II i dokumentów Stolicy Apostolskiej.

K.H. Kleber (*Der Christ und die Armut*, s. 144—159) wychodząc z przekonania, że ani nadmierne bogactwo, ani skrajne ubóstwo nie służą dobru moralnemu, zastanawia się nad istotą ewangelicznego postulatów ubóstwa. Jest to, według przytoczonej przez autora opinii kard. Lercaro, „tajemnica, która ma bezpośrednie i istotne odniesienie do chrystologii, do Jezusa jako Mesjasza i ostatecznego sędziego”. Ubóstwo z chrześcijańskiego punktu widzenia to wyjście poza kategorie tylko społeczne, ekonomiczne, filozoficzne czy nawet moralne. Pełną jego ocenę umożliwia dopiero spojrzenie ewangeliczne, zgodnie z którym ubóstwo jest specyficznym wyrazem wolności wobec Boga i bliźnich, co w Kościele przybrało postać „stanu ubóstwa”.

J. Tischner (*Überlegungen zur Arbeitsethik*, s. 175—193) omawia interpersonalne aspekty pracy ludzkiej z etycznego punktu widzenia. Określenie „interpersonalność” zawiera treść normatywną; praca ludzka winna być „prawdziwa” (a zatem unikać „kłamstwa”) oraz służyć wpływającym z jej istoty wartościom. Cecha „prawdziwości” pracy jest wyznaczona przez jej aspekt ontologiczny (gdy wytwór odpowiada swej idei), cecha zaś „wartości” przez cel pracy (komu lub czemu wytwór służy). „Kłamstwo” pracy (czyli niezgodność wytworu ze swą ideą) jest nadużyciem moralnym, ponieważ pracownik wytwarzający produkt „kłamliwy” postępuje wbrew swemu sumieniu, mając świadomość, że przez swą pracę rozerwał związek między samą pracą a jej celem etycznym. Naruszanie tych zasad prowadzi do dezintegracji społecznej, a nawet do całkowitego wyobcowania pracownika. Praca ma bowiem nie tylko wartość personalną w odniesieniu do jednej osoby, ale



służy także nawiązywaniu i rozwojowi kontaktów międzyludzkich (interpersonalnych).

H. Zeimentz (*Toleranz — Freiheit — Wahrheit*, s. 194—204) podejmuje próbę naszkicowania problemu tolerancji z teologicznego punktu widzenia w nawiązaniu do nauki Soboru Watykańskiego II. Sobór, w którego dokumentach nie użyto słowa „tolerancja”, zarzucając tradycyjne sposoby myślenia w kwestiach wzajemnych stosunków ludzi o różnych poglądach, które kształtowały się najczęściej w oparciu o przedziały społeczne, przyczynił się do powiązania tolerancji z wolnością i prawdą. Nowością ma być też podkreślenie, iż podmiotem uprawnień religijnych jest osoba ludzka, a nie — jak rzekomo chciała oficjalna tradycja kościelna — prawda jako idea abstrakcyjna. Wolność osoby ludzkiej to wolność decyzji i dyspozycja do dobra i do miłości. Problem tolerancji w indywidualnym życiu człowieka pojawia się tam, gdzie osoba staje wobec innej osoby o odmiennych przekonaniach, które trudno zaakceptować, chcąc zachować wierność własnemu sumieniu. Tolerancja zatem, to — jak można wnosić z rozważań Zeimentza — stosunek wzajemny osób o różnych poglądach, z uwzględnieniem godności osobowej i miłości. Ocena stosowania zasady tolerancji w Kościele, zawarta w ostatniej części artykułu, jest nacechowana nazbyt osobistym stosunkiem autora do niektórych przejawów życia kościelnego. Ta część jest mniej obiektywna, choć zawiera sporo interesujących refleksji, które mają służyć pogłębieniu problemu tolerancji.

Dziełko powyższe, będąc przykładem udanej międzynarodowej współpracy naukowej, może być inspiracją do innych tego rodzaju inicjatyw.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

### C. W służbie duszpasterstwa

Dnia 10 grudnia 1979 r. przypadł jubileusz 70 urodzin ks. Franza Scholza, znanego moralisty zachodnioniemieckiego. W tym samym roku przypadły jeszcze inne jego rocznice, a mianowicie: 45-lecie kapłaństwa i 30-lecie pracy dydaktycznej. Tę postać przyjaciela Polaków i apostoła pojednania przybliżył czytelnikom polskim ks. M. Czajkowski w artykule pt. *Ten, który okazał miłosterdzie* (W drodze 8, 1980, nr 1, 56—70). Autor wydatnił działalność duszpasterską jubilata przy kościele polskim św. Marcina we Wrocławiu oraz w parafii św. Bonifacego w Zgorzelsu. Jak poznajemy z pisanego w czasach wojny pamiętnika (*Görlitzer Tagebuch*, Würzburg 1978), F. Scholz, znający język polski i francuski, był ofiarnym duszpasterzem nie tylko swoich niemieckich parafian, lecz także wielu tysięcy jeńców wojennych, którzy przebywali w Stalagu VIII A: Polaków, Francuzów, Belgów, Rosjan, Włochów.

Z okazji jubileuszu ks. prof. Scholza ukazała się księga pamiątkowa: *Festschrift für Msgr. Prof. Dr. Anton Janko und Ehrenomherr Prof. Dr. Franz Scholz. Zum 70. Geburtstag, Königstein-Taunus 1979*, s. 206. Warto zaznaczyć się z treścią tej księgi, aby poznać charakterystyczne nurty działalności naukowej samego prof. Scholza oraz zasygnalizować problematykę teologicznomoralną, poruszaną w dziele jemu poświęconym.

Niewątpliwie za najważniejszy artykuł w omawianym dziele należy uznać publikację F. Raucha i J. Piegsy o teologii moralnej w służbie duszpasterstwa (s. 15—22). Podane są w niej dane biograficzne oraz ogólna charakterystyka sposobu i celu uprawiania teologii moralnej przez Scholza.

Jubilat urodził się w 1909 r. we Wrocławiu. Tam też, po ukończeniu szkoły średniej, rozpoczął w 1929 r. studia teologiczne na uniwersytecie. Przez okres jednego semestru w 1931 r. przebywał we Fryburgu, wykazując zainteresowanie kwestiami etycznymi. Podjął się wówczas opracowania tezy doktorskiej na temat: *Żądania racji stanu a wymogi chrześcijańskiego sumienia*.

Wymowny to był temat i niemożliwa kontynuacja jego opracowania, gdy się zważy, że były to czasy rodzącego się hitleryzmu. F. Scholz otrzymał święcenia kapłańskie w 1934 r. we Wrocławiu. Jego pierwsze lata posługi duszpasterskiej przypadły na czas wzmoczonego bezrobocia i coraz większej agresywności narodowego socjalizmu. W pracy duszpasterskiej Scholz wykazywał zainteresowania problemami społecznymi i kwestią pokoju. Znajomość języka polskiego umożliwiała mu opiekę duszpasterską, którą sprawował od 1934 r. nad polską kolonią we Wrocławiu. Pogłębiał znajomość polszczyzny przez krótkie pobyty w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1937—1940 był wychowawcą alumnów w konwiktie teologicznym Marianum, pełniąc jednocześnie obowiązki duszpasterza głuchoniemych we Wrocławiu. W marcu 1940 r. otrzymał nominację na proboszcza parafii św. Benifacego w Zgorzelcu. Tam też w latach 1945/46 pisał swój pamiętnik, w którym m. in. czytamy: „Jestem przyjacielem Polski, ale właśnie jako Niemiec”. Dlatego też w 1946 r. powędrował dalej, został dyrektorem Caritasu i zajął się organizacją Wyższej Szkoły Teologicznej w Königstein (Taunus).

Jak podkreślają autorzy referowanego artykułu, Scholz w swej osobie łączył głęboką wiedzę teologiczną z duszpasterstwem. Ta więź była już widoczna w rozprawie doktorskiej, pisanej pod kierunkiem B. Poschmanna, o ustanowieniu sakramentów według Aleksandra z Hales. Zdecydowany zwrot ku teologii moralnej nastąpił u Scholza w 1949 r. Został wtedy docentem teologii moralnej w Königstein. Dotychczasowe doświadczenie duszpasterskie mogło teraz być zreflektowane od strony etycznej. Przeżycia wojenne nauczyły go doceniać rolę uwarunkowań sytuacyjnych oraz powodowały zrozumienie kruchości struktur wyuczzonej teologii moralnej. Wyrazem nowego podejścia była rozprawa habilitacyjna, przedłożona na Uniwersytecie we Fryburgu w 1955 r., o Benedykcie Stattlerze († 1797) i jego nauce na temat grzechu w znaczeniu filozoficznym. Od 1956 r. Scholz był wykładowcą teologii moralnej jednocześnie we Frankfurcie nad Menem, Fuldzie i Marburgu. Ukoronowaniem jego działalności naukowej i dydaktycznej było powołanie w 1972 r. na profesora uniwersytetu w Augsburgu. Tutaj przedmiotem jego zainteresowania stały się kwestie dotyczące norm moralnych i sumienia. Już wykład inauguracyjny w Augsburgu poświęcił zagadnieniom obowiązywania bezwzględnego wtórnych norm zakazujących. W wielu dalszych publikacjach zastanawiał się, jak pogodzić ogólne obiektywne normy moralne z sytuacjami konfliktowymi, w których działanie zgodne z normą prowadzi do zdrady elementarnych intuicji moralnych. Autor rozważał stanowczość zakazu „nigdy”, który przecież znajdował swoje złagodzenie przez zasadę o wyborze mniejszego zła i o podwójnym skutku. W rozważaniach Scholza wzgląd na człowieka w teologicznym i deontologicznym uzasadnieniu norm jest decydujący. Jego zdaniem cała teologia ma być służbą dla człowieka.

W marcu 1975 r. Scholz przeszedł na emeryturę. Jego praca naukowa została wysoko oceniona przez rektora i przez dziekana Wydziału Teologii uniwersytetu w Augsburgu. Świadczą o tym przemówienia zawarte w omawianej książce (s. 193—196). Scholz pozostał „moralistą bliskim życia” i swoją wiedzą służy duszpasterstwu. Obecnie jest proboszczem małej parafii w Klein Zimmern w diecezji mogunckiej.

Jego bibliografia obejmuje 7 książek. Są to, oprócz wspomnianej już rozprawy doktorskiej i habilitacyjnej oraz pamiętnika zgorzeleckiego, rozprawy o winie, grzechu i sumieniu. Najbardziej interesująca jest jego książka: *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie*, München 1976, recenzowana przez ks. T. Ślipko w „Collectanea Theologica”. Wśród 110 artykułów i recenzji zrajdują się również 3 opublikowane po polsku w 1974 r.: *Głosić normy — to je uzasadniać* (Roczniki Filozoficzne), *Prawa sumienia religijnego w dziejach Kościoła* (Collectanea Theologica), *Czy wierność sumieniu jest ryzykowna?*

(Więź). W rozwiązywaniu problemów dotyczących samych podstaw moralności chrześcijańskiej, jak wyznał sam autor, pomogły mu kontakty z polskimi moralistami.

W prezentowanej księdze pamiątkowej jest kilka artykułów, które w swej treści udowadniają, że teologia moralna, jak u Scholza, jest bliska problemom współczesnym i służy duszpasterstwu. Warto choćby wymienić autorów i tytuły niektórych artykułów: J. Piegsa *Chrześcijańska Europa naszym celem, a św. Jadwiga naszym wzorem*, P. Schäfer *Wolność darem zbawienia*, W. Nastainczyk *Pokuta jako proces uczenia się*, M. Rock *Markszizm i chrześcijaństwo wobec ludzkiego cierpienia*.

Związek teologii moralnej i duszpasterstwa najlepiej ukazują rozważania Nastainczyka. Autor głosi, że wielorakie przyczyny zdecydowały o zmianie w praktyce pokuty na Zachodzie w ostatnich dziesięcioleciach. Obecnie w teologicznych rozprawach i w działaniu duszpasterskim należy bardziej uwzględniać aspekt pastoralny i wychowawczy sakramentu pokuty, ukazywać jego wymiar kościelny, brać pod uwagę wyniki nauk humanistycznych i zmiany społeczno-kulturowe. Wychowując dzieci trzeba im podawać stosowną motywację obowiązku pokuty.

Według stwierdzenia zawartego w soborowym dekrete *Optatam totius* (nr 16) studium teologii ma przed sobą trzy cele: naukowy, duchowy, duszpasterski. Wszystkie te cele realizuje Scholz, ale specjalny akcent kładzie na powiązanie wiedzy teologicznomoralnej z duszpasterstwem. Dla niego teologia moralna rzeczywiście służy duszpasterstwu.

ks. Antoni Młotek, Wrocław

## 2. Roztropność

Przyzwyczajonych do stawiania roztropności na czele cnót kardynalnych mogło zdziwić zastąpienie jej mądrością w artykule J. Piepera *Aktualność cnót kardynalnych (mądrość, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie)*, tłum. T. Wojtaro wicz, *Roczniki Filozoficzne* 24(1976)z.2,97—108. Zdziwienie to staje się jeszcze bardziej usprawiedliwione, gdy autor zaznacza, że referuje jedynie aretologiczną myśl św. Tomasa z Akwinu. Wiadomo bowiem, że według Akwinaty mądrość należy do sprawności intelektualnych, a zadaniem jej jest usprawnianie człowieka w wydawaniu sądów o sprawach Bożych. Cnoty kardynalne natomiast mają na względzie moralny charakter postępowania człowieka. Pierwszą zaś z nich jest roztropność, dzięki której dobiera się odpowiednie środki w realizowaniu dobra moralnego wszystkich innych cnót. I z tej właśnie racji jest ona zarówno rodzicielką, jak i sterniczką tych cnót, czyli istotnym warunkiem ich zaistnienia i działania. Nie można zatem w aretologii tomistycznej stawiać na jej miejscu mądrości.

Być może, iż przedstawiona zamiana pochodzi od tłumaczki, oddającej niewłaściwie niemiecką „roztropność” przez polską „mądrość”. Sprawy nie wyjaśnia też sam tekst artykułu Piepera. Nie ma w nim bowiem ani jedno go odsyłacza do któregoś z dzieł św. Tomasa, który by wskazał na podstawę rozważań autora. To zaś, co on w nim stwierdził o mądrości (np. to, że jest ona cnotą szczególnie ważną, zapewnia poznanie rzeczywistości i powzięcie decyzji działania, itp.) można równie dobrze przypisać roztropności.

Wypada jednak zaznaczyć, że roztropność wiązał bardzo ściśle z mądrością stoicyzm. Wykazał to zwięźle J. Étienne w artykule *Sagesse et prudence selon stoïcisme* (*Revue Théologique de Louvain* 1,1970,175—182). W szczególności ważne jest tu stwierdzenie, że według stoików mądrość jest wiedzą o wszelkich sprawach boskich i ludzkich, o całości bytów natury i pełnej wielości działań. Roztropność natomiast jest jedynie wiedzą praktyczną, dotyczącą wyłącznie czynów, które człowiek powinien wykonywać i których powinien unikać. Jako taka zatem nie jest ona cnotą odrębną od mądrości, lecz

jedynie mądrością o zacieśnionym przedmiocie, jakim jest dziedzina działań ludzkich.

Inaczej mówiąc, nie ma istotnie różnych od siebie cnót mądrości i roztropności, lecz istnieje jedynie obejmująca wszystko mądrość. Dlatego uosobieniem najwyższej doskonałości ludzkiej jest człowiek mądry, czyli mędrzec w dodatnim tego słowa znaczeniu.

Dla św. Tomasza bliższym od stoików był Arystoteles. A ten wyraźnie odróżniał roztropność od mądrości. Wynika to z innego artykułu J. Étienne *La prudence selon Aristote* (Revue Théologique de Louvain 1,1970,430—432). Dowiadujemy się z niego mianowicie, że chociaż Arystoteles uznawał zarówno mądrość, jak i roztropność za sprawności intelektualne, mające na względzie prawdę, to jednak pierwszą z nich wiązał tylko z tym co stanowi świat konieczności, czyli to, co jest ponadludzkie i tym samym niezmiennie. Drugiej natomiast rezerwował świat przygodności, którym są konkretne działania ludzkie, dokonywane w zmieniającym się świecie i w coraz to innych okolicznościach. Zadaniem jej mianowicie jest to, by człowiek w takich właśnie działaniach swoich realizował właściwe sobie dobro rozumnej natury ludzkiej.

Innymi słowy, specyficzną rolą roztropności jest czynienie człowieka, żyjącego w przygodnym świecie i skazanego na konkretne działania, coraz cnotliwszym. To zaś jest równoznaczne ze stawaniem się przez niego coraz doskonalszym i szczęśliwszym oraz dochodzeniem przez niego do coraz pełniejszej prawdy i coraz lepszego funkcjonowania całego swojego życia.

O tym, że w tomizmie po dziś dzień odróżnia się wyraźnie mądrość od roztropności, świadczą m.in. wywody R. Kosteckiego OP, zawarte w książce *Tajemnica życia nadprzyrodzonego. Zagadnienie łaski uświęcającej* (Warszawa 1975, 170—179). I tu bowiem za specyficzne i wyłączne zadanie mądrości uznaje się usprawnianie człowieka do tego, by ujmował i oceniał poznawalną rzeczywistość poprzez najwyższe jej przyczyny. Wyłącznie roztropności natomiast przypisuje się czynienie rozumu zdolnym do należytego kierowania moralnym życiem człowieka. Inaczej nazywa się to sterowaniem przez roztropność wszystkimi cnotami albo umiejętnym stosowaniem dzięki niej ogólnych zasad moralnych do działań wykonywanych w konkretnych sytuacjach życiowych.

Przyjmuje się przy tym występowanie roztropności w postaci cnoty przyrodzonej i nadprzyrodzonej, czyli nabytej osobistym wysiłkiem i otrzymanej od Boga w chwili tzw. usprawiedliwienia.

Tak rozumianą cnotę roztropności ukazał niejako od wewnątrz, od strony samego mechanizmu jej działania, ks. S. Rosik. Wskazują na to już same tytuły jego artykułów, zamieszczonych w „Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych”: *Aplikacyjna funkcja roztropności* (18,1971,z.3,21—34) i *Rzeczywistość sytuacyjna jako przedmiot roztropności* (19,1972,z.3,8—14). Wynika z nich mianowicie, że roztropność usprawnia człowieka przede wszystkim do tego, aby w należyty sposób dokonywał tzw. aplikacji zasad ogólnych do konkretnych rzeczywistości sytuacyjnych, w jakich wykonuje swoje działania.

Przez wspomniane zasady ogólne rozumie się normy moralne, które wpływają z tzw. prasuśmienia, czyli synderezy, i których dostarcza wiedza moralna oraz sumienie poszczególnego człowieka. Ich aplikacją zaś jest takie stosowanie do konkretnych przypadków działania ludzkiego, które zapewnia dostrzeżenie, wybranie i zrealizowanie właściwego dla tego działania dobra moralnego.

Dopiero co zasygnalizowany związek roztropności z sumieniem sprawił, że niektórzy autorzy wprost utożsamili ze sobą te dwie rzeczywistości. Postąpili jednak niesłusznie. I dlatego R. McInerney napisał artykuł *Prudence and conscience* (The Thomist 38,1974,291—305), w którym wykazał, że w doktrynie tomistycznej roztropność bardzo wyraźnie różni się od sumienia. Jest bowiem

cnota, dzięki której dokonuje się należytych wyborów moralnych. Sumienie zaś stanowi jedynie sąd rozumu, oceniający w świetle zasad ogólnych działania szczegółowe, których człowiek zamierza dokonać względnie już ich dokonał.

Mimo tego odróżniania się roztropności i sumienia zachodzi między nimi ścisłe współdziałanie. Zwrócił na to uwagę ks. S. Olejnik. Jeden bowiem z paragrafów jego podręcznika nosi tytuł: *Oświecenie sumienia mądrością życiową*, przez którą to mądrość rozumie on roztropność (*W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, 212—223). Wspomniane zaś oświecanie polega na tym, że roztropność dopomaga sumieniu należycie oceniać poszczególne sytuacje; poucza, jak powinno się rozwiązywać napotymane trudności, i ukazuje właściwe dobro moralne, którego wymaga od człowieka wola Boża. Jest więc roztropność dla sumienia bardzo ważnym zapleczem i istotym warunkiem jego prawidłowego działania.

Znamienne jest jednak, że w paragrafie poświęconym aretologii (s. 244—260) ks. Olejnik nie ukazuje w ogóle kierowniczej roli roztropności także w odniesieniu do wszystkich cnót. A to trudno jest uznać za słuszne.

Z powyższego przeglądu wydaje się wynikać ważny wniosek, by roztropność należyście odróżniać od mądrości i sumienia i mimo jej ścisłego współdziałania z nimi stawiać ją na właściwym miejscu i ukazywać pełną jej treść.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków