

**Jerzy Bajda, Tadeusz Sikorski,
Jacek Bereziński, Jan Telus,
Zbigniew Sareło, Jan Pryszmont**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 55/3, 77-93

1985

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. Pokuta i pojednanie. II. SPRAWOZDANIA. 1. Etyka chrześcijańska wobec sekularyzacji obyczajów. Kolokwium na cześć ks. prof. Ph. Delhaye'a. — 2. Grzech w świetle antropologii teologicznej. Spotkanie naukowe polskich teologów moralistów. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Nowa próba syntezy chrześcijańskiej nauki moralności. — 2. O moralność płynącą z wiary.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Pokuta i pojednanie

(AAS 76, 1984, nr 3)

Dwa przemówienia papieża — na rozpoczęcie i na zakończenie Synodu Biskupów 1983 — zawierają oryginalną katechezę na temat pokuty i pojednania. W przemówieniu inauguracyjnym (29 IX 1983 *Ci incontriamo*, s. 277—281) widać charakterystyczne dla papieża odwoływanie się do „początków”. Chodzi tu o podwójny początek tej historii, w ramach której Kościół i ludzkość kształtują swoją drogę pokuty i pojednania.

Jeden początek to dramat, jaki rozegrał się w łonie niewidzialnego świata. Wśród duchów stworzonych nastąpił rozłam na gruncie uznania, względnie odrzucenia majestatu i suwerenności Jedyne Boga. Wybór Boga w akcie miłości i uwielbienia określa podstawowo kształt Królestwa Bożego w stworzeniach. Jest to zwrócenie się ku Bogu, przyłgnięcie do Niego całą świadomością i wolą. Jest to definitywne przyłgnięcie do Pełni, którą jest sam Bóg: Pełni Bytu i Świętości, Pełni Prawdy, Dobra i Piękna. Postawa przeciwna to ta, która charakteryzuje zbuntowanych aniołów; jest to postawa zaprzeczenia i odmowy (s. 278).

A więc najpierw w wymiarach świata niewidzialnego, a nie dopiero na ziemi, kształtuje się podstawowe przeciwstawienie dobra i zła. „Dobro ma swój początek w Bogu i swoje dopełnienie w miłości Boga. Zło jest zaprzeczeniem miłości. To zaprzeczenie Dobra Najwyższego, będącego samym Bogiem, niesie w sobie zerwanie z prawdą (diabeł jest «ojcem kłamstwa», J 8,44), oraz niszczącą siłą nienawiści” (s. 278—279).

W świetle tego niewidzialnego początku należy rozumieć historię ludzką. „Przeciwstawienie dobra i zła wkroczyło w historię człowieka, niszcząc pierwotną niewinność serca mężczyzny i kobiety”. Stąd pochodzi główna trudność i przeszkoda dla budowania Królestwa Bożego we wszystkich wymiarach życia ludzkiego (s. 279). To przypomnienie początku historii dobra i zła jest tym samym przypomnieniem zasady interpretacji świata i jego historii.

Drugim początkiem, do którego odwołuje się papież i do którego odsyła człowieka, jest Chrystusowe orędzie pokuty, rozpoczynające Dobrą Nowinę:

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

„trzeba wrócić do pierwszych słów Chrystusa” (s. 277). Słowo i dzieło Chrystusa sięga oczywiście poza granice czasu. „Liturgia dzisiejszego święta pozwala nam dostrzec znaczenie Chrystusowego «pokutujcie» w wymiarach, które w ekonomii Bożej są większe i wcześniejsze od człowieka. A równocześnie one dotyczą człowieka, spotykają się w jego sercu i w jego historii” (s. 277—278).

Chrystus swoim orędziem objawia, że odwrócenie się od zła i zwrócenie się ku pełni Dobra, czyli do Boga, stało się dla człowieka możliwe. Człowiek może uczestniczyć w zwycięstwie osiągniętym mocą Krwi Baranka (s. 279—280).

Drugie przemówienie, zamykające synod, zawiera pewne uściślenia i wyjaśnienia, nawiązujące do współczesnej dyskusji na temat pokuty i pojednania (29 X 1983, *Misericordias Domini*, s. 281—289). Pierwsze uściślenie odnosi się do wewnętrznego związku obu powyższych kategorii. Papież podkreśla, że pojednanie jest owocem nawrócenia (a nie odwrotnie, s. 283). W jednym z dalszych punktów przemówienia przestrzega również przed wieloznacznością interpretacji słowa „pojednanie” (s. 284).

Drugie wyjaśnienie dotyczy związku pokuty z życiem. Zarówno pokuta jak pojednanie stanowią podstawowy składnik życia ludzkiego; co więcej, zdaniem papieża, tu dotykamy sedna tego, co znaczy być chrześcijaninem. W związku z tą kwestią podkreśla on głębsze, integralne i etyczno-religijne znaczenie potrójnej praktyki pokutnej (modlitwa, post, jałmużna). Nie są to wyłącznie szczegółowe praktyki, lecz istotne formy życiowej więzi z Bogiem przeżywanej w tym świecie. Jest to właśnie więź nacechowana wewnętrznym znamię pokuty. „Zwrócenie się do Boga i trwanie z Nim wyraża się nie tylko przez modlitwę, lecz również przez odwrócenie się od stworzeń, o ile one odwodzą nas od Boga. Stąd pochodzi następnie otwarcie się człowieka na innych ludzi, wyrażone w jałmużnie” (s. 283).

Dużym problemem dzisiaj jest zaniedbanie postawy pokutnej, za czym idzie oderwanie praktyki sakramentu pokuty od głębszych warstw człowieczeństwa. Nado, zaniedbując tradycyjne, ustalone praktyki pokutne, nie wprowadza się na ich miejsce nowych, bardziej odpowiednich dla dzisiejszego czasu. W tej tak ważnej dziedzinie zaczynamy obserwować narastającą pustkę (s. 284).

Trzecia sprawa to problem oceny sytuacji współczesnego świata w kontekście pojednania. Zaslugą synodu jest wniesienie debaty nad zagrożeniami i niepokojami dzisiejszego świata w krąg rozważań nad Chrystusowym wezwaniem do pokuty. Potrzebne jest jednak dalsze przemyślenie i pogłębienie teologicznej refleksji dotyczącej analogicznego rozumienia grzechu „strukturalnego”. Budzi się równocześnie pytanie o naturę „analogicznie pojmowanej istoty pokuty i pojednania, odpowiadającą koncepcji „grzechu strukturalnego”. To, co zaproponował synod, jest jedynie wstępnym zarysem problemu (s. 285). Papież podkreśla, że „prawdziwą drogą do gruntownego zwycięstwa nad grzechem — w każdej postaci i w każdym stopniu — jest droga ewangeliczna, która nazywa się „metanoia”: droga pojednania przez pokutę, czyli nawrócenie” (s. 285—286).

Po czwarte Ojciec święty zwraca uwagę na to, że stała katecheza pokutna Kościoła jest z natury rzeczy przygotowaniem do sakramentu pokuty. Akcentując potrzebę nowoczesnej, bardziej dostosowanej katechezy, przypomina równocześnie, by „zawsze mieć przed oczyma charakter całkowicie osobowy tego sakramentu, co absolutnie nie wyklucza społecznego charakteru grzechu i pokuty” (s. 286).

Uwagi tematyczne kończą się przypomnieniem wyjątkowego miejsca, jakie pokuta sakramentalna zajmuje w paschalnej Tajemnicy Chrystusa i Kościoła. W sumie oba przemówienia stanowią cenne światło dla współczesnej teologii pokuty.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Etyka chrześcijańska wobec sekularyzacji obyczajów

Kolokwium na cześć ks. prof. Ph. Delhaye'a

20 listopada 1982 r. Katolicki Uniwersytet w Louvain-la-Neuve żegnał przechodzącego na emeryturę ks. prof. Ph. Delhaye'a, swego długoletniego wykładowcę i dziekana wydziału teologicznego, znakomitego moralistę i kontynuatora wielkich tradycji lowańskiej myśli moralnej. W podzięce za trud pracy nauczycielskiej i wychowawczej wdzięczna Alma Mater zgotowała profesorowi uroczystą sesję naukową wokół kwestii *L'éthique chrétienne face au défi de la morale séculaire*. Materiały sesji opublikowano z datą 1983 w ósmym zeszycie wydawanych od kilku lat „Cahiers de la Revue Théologique de Louvain” (120 s.). Tak więc są dwa powody, które skłaniają do zasygnalizowania tej niewielkiej wprawdzie, lecz, powiedzmy od razu, cennej książki: pietyzm dla sławy uczonego oraz waga podjętej na kolokwium tematyki.

O sławie prof. Delhaye'a czytelnik zeszytu, nie znający dobrze moralistów starszego pokolenia, dowie się z lektury wstępu podpisanego przez rektora uniwersytetu, E. Massaux (*Préface*, s. 5), z przemówienia J. Etienne'a na otwarcie sesji (*Allocution d'ouverture*, s. 7—11) oraz z mowy pochwalnej dziekana wydziału teologicznego, A. Houssiaux (*Hommage à Mgr Delhaye*, s. 101—102). A i ci, którzy mieli sposobność poznać bliżej wspomniałą i pełną uroku postać rzetelnego badacza i nauczyciela, oddanego organizatora dzieł uniwersyteckich, z satysfakcją zauważą we wzmiankowanych tekstach kilka mniej wiadomych szczegółów z jego bogatej aktywności, nie tylko w macierzystym Lovanium. Przez wiele lat pełnił przecież, co ogólnie znane, funkcję sekretarza Papieskiej Komisji Teologicznej w okresie bardzo kłopotliwych przemian w teologii.

Nade wszystko jednak zwrócić wypada uwagę na treści artykułów zeszytu. W ten bowiem sposób — refleksją nad aktualną doktryną chrześcijańską — uczcić chciano prof. Delhaye'a. Książka zawiera trzy takie właśnie teksty. Publikują je: P. Grelot, *La morale évangélique dans un monde sécularisé* (s. 13—60), H. Wattiaux, *La référence à l'Écriture sainte en vue de l'agir moral des chrétiens* (s. 61—78) oraz P. Daubercies, *Dialogue avec la morale séculière* (s. 79—99).

P. Grelot, przedniej miary biblista, profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu, już w r. 1982 obdarzył moralistów książką jakże oczekiwaną i nieodzowną: *Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique* (Paris, Ed. du Cerf, 275 s.), w której obok kwestii zasadniczych dla tematu — miejsce natury w objawieniu biblijnym, rola Dekalogu w określaniu norm moralnych i miejsce Kościoła w nauczaniu moralnym — znalazły się również spojrzenia egzegety na szereg współczesnych, szczegółowych problemów sumienia. W obecnym studium Grelot wyszedł poza podstawowe ramy moralności biblijnej czy tylko ewangelicznej, by podjąć się konfrontacji tych danych z doświadczeniami człowieka żyjącego w świecie ulegającym procesowi sekularyzacji. Od razu zaznaczyć wypada, że w tego rodzaju pracach wyniki zastanowień uzależnione są nie tylko od kompetencji autora w jego własnej dyscyplinie naukowej, lecz także od umiejętności trafnego określenia realiów, do jakich się przybliża. W tym przypadku pojęcie sekularyzacji powszechnie przyjęte w teologii zachodniej jako znak rozpoznawczy przemian zachodzących dziś w świecie, mimo licznych studiów na ten temat, pozostaje wciąż pojęciem niejasnym, znakiem niezupełnie czytelnym. Grelot patrzy ostro i w odróżnieniu od innych obserwatorów duchowej ewolucji świata, w tym i teologów, ma surowy stosunek do sekularyzacji. Widzi w niej ekstremalną radykalizację osiemnastowiecznej filozofii i praktyki ujawniającej się w absolutnej niezależności rozumu od wiary oraz w wiążącej się z tą posta-

wą całkowitej autonomii rzeczywistości ziemskich. Na tym tle stawia pytania o los etyki w ogóle i o los etyki ewangelicznej w tak widzianym świecie. Rozumowanie Grelota odbiega od niejednych, niedawnych jeszcze i problematycznych prób nowej interpretacji orędzia biblijnego, umownie zwanej materialistyczną czy wręcz polityczną interpretacją. Dziś jaśniej się wyzuwa, że w owych próbach więcej było uległości wobec wyzwania świata, zwłaszcza wobec jego skądinąd słusznym w sobie żądań społecznych niż przekazu autentycznego brzmienia Ewangelii, przykrawanej niejako do współczesnych postulatów przebudowy życia ziemskiego. Grelot unika kompromisów. W obszernym punkcie *Une transformation radicale de l'éthique* (s. 16—39) frapująco pokazuje rozwój Objawienia i formowanie się etyki objawionej w sakralnym świecie pogańskim i w żywej konfrontacji z ideałami tego świata, by w punkcie następnym *L'éthique évangélique dans un monde sécularisé* (s. 39—60) postulować *per analogiam* postawę dzisiejszych głosicieli Słowa Bożego na wzór bezkompromisowej postawy sług Pańskich z tamtego czasu. Wbrew bowiem pozorom przeciwnym, stwierdza Grelot, nie ma nazbyt wielkich różnic między sakralną cywilizacją starożytnego Wschodu a świecką kulturą obecnego Zachodu.

Ci, którzy poszukują dobrej informacji na temat etyki Starego i Nowego Testamentu, znajdując w studium paryskiego biblisty materiał do przemyśleń nader interesujących, głównie dlatego, że treści artykułu, jakkolwiek skondensowane, są przecież wyraźnie osadzone w realiach swej epoki i w śpięciu z jej ideałami.

Drugi z autorów zeszytu, H. Wattiaux, zajmuje się przemianami, jakich doznała teologia moralna pod wpływem uchwał Soboru Watykańskiego II, przede wszystkim dzięki przetworzeniu jej w oparciu o biblijny świat wartości. Po zwięzłym zaprezentowaniu, w części pierwszej, źródeł dzisiejszego problemu chrześcijańskiej identyczności etyki teologicznej, w części drugiej omawia miejsce etyki filozoficznej w teologii moralnej, jej uprzywilejowanie i zarazem granice, których przekroczyć niepodobna. W trzeciej części, w której dominuje temat wiary i moralności według Pisma Świętego, zwraca uwagę czytelnika na oryginalność nie tylko biblijnej skali wartości, ale i, co szczególnie ważne, na nowy typ rozumowania etycznego, które ma swoje źródła w Objawieniu. Artykuł kończy się częścią czwartą z bardzo sumarycznym obrazem „zawartości etyki nowotestamentalnej”, w którym Wattiaux eksponuje zagadnienie nowego przykazania, błogosławieństw, prawa moralnego i wolności oraz roli Ducha Świętego w życiu moralnym chrześcijanina.

Niestety, nie jest to jednak artykuł odkrywczy. Jego wywody nie zawierają spojrzeń nowych w stosunku do tych, które w tym względzie niejednokrotnie już były publikowane przez szereg autorów. Owszem, składają się nań myśli ze wszech miar trafne, ale żałować trzeba, że autor nie skupił się raczej na jednej z nich, by jej wyłącznie poświęcić swój wysiłek. Narzucało się, na przykład, ześrodkowanie przemyśleń na kwestii, która nie doczekała się dotąd wyczerpujących studiów, a od pewnej już liczby lat pozostaje w kręgu spraw podstawowych dla teologii moralnej, tj. na sprawie chrześcijańskiego życia moralnego w świetle pneumatologii. Krótki, niespełna jednostronicowy punkt artykułu na ten temat, nie wydaje się wystarczającym potraktowaniem związanych z tą kwestią oczekiwań.

Tytuł trzeciego studium *Dialogue avec la morale séculière* trafnie oddaje przewodnią intencję autora, P. Daubercies. Wolno go określić zwolennikiem, a nawet entuzjastą dialogu. Jest to tym bardziej interesujące, że rozprawia on o dialogu nie tyle ze światem niechrześcijańskim, lecz właśnie w odniesieniu do chrześcijan, nieznanonych jednak przez epokę sekularyzacji. Wypada podkreślić, że Daubercies wybrał wyjątkowo ważny, a jednak rzadko podejmowany punkt widzenia. Jest przy tym, podobnie jak Grelot, autorem bardzo krytycznym w stosunku do realiów współczesnego świata.

Sięga do zagadnienia pluralizmu, by jednak uwydatnić jego słabości (*pluralisme désorienté*); mówi o dzisiejszej mentalności, lecz dodaje, iż jest ona mentalnością pozornie dojrzałą, usiłującą tylko przybrać taką pozę (*mentalité prétendument adulte*). I że pod pozorami racjonalizmu kryje swój sentymentalizm, jest wręcz mentalnością przedziwnie sentymentalną (*mentalité étrangeté sentimentale*). Te cechy ducha epoki znajdują swą konkretyzację w czterech postawach współczesnego człowieka: w odrzucaniu wszelkich autorytetów, w zakwestionowaniu wszelkiej teorii, w przeświadczeniu o bezskuteczności działań indywidualnych i wreszcie w presji wywieranej na ogół przez grupy nieformalne. Na takim tle Dauberoies buduje swe postulatory dialogu ze światem. Wypada je jednak określić mianem postulatów bardziej pedagogicznych niż teologicznych. Na pytanie, jak dziś prowadzić dialog w sprawach dotyczących moralności, odpowiada propozycją przyjęcia za punkt wyjścia rozmowę wokół spraw, które się wiążą wprost z dążeniami współczesnych ludzi, by następnie wznieść się ku etycznym wizjom egzystencji ludzkiej, a więc zbliżyć się ku nim niejako z oddali (*partir de loin*). Nie jest to jednak postawa kompromisowa w odniesieniu do chrześcijańskiej doktryny moralnej. Wolno niemniej się zastanowić, w jakiej mierze wołania o dialog winny podlegać racjom pedagogicznym, by droga do treści doktrynalnych nazbyt się nie wydłużyła. W każdym razie rozumowania autora śledzi się z zainteresowaniem. Pobudzają do refleksji, nawet jeśli nie zjednują sobie czytelnika bez reszty.

Publikacja kończy się słowem samego prof. Delhaye'a, który spoglądając w przeszłość wspomina (*Quelques souvenirs*) swoje perypetie uniwersyteckie, osoby, z którymi się związał przyjaźnią, lata soboru, drogę, jaką przebyła w latach jego pracy umiłowana teologia moralna.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź

2. Grzech w świetle antropologii teologicznej

Spotkanie naukowe polskich teologów moralistów

W dniach 4—6 czerwca 1984 roku w klasztorze franciszkanów w Niepokalanowie odbyło się spotkanie naukowe teologów moralistów, w którym wzięli udział pracownicy naukowo-dydaktyczni KUL i ATK, wydziałów teologicznych w Krakowie, Wrocławiu, Poznaniu i Warszawie, a także wykładowcy teologii moralnej seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych.

Otwarcia spotkania dokonał przewodniczący sekcji moralistów polskich ks. dr B. Inlender z Warszawy. Zebrani modlitwą polecili Bogu zmarłego ks. bpa Stefana Barełę, ordynariusza częstochowskiego, który był wykładowcą teologii moralnej, a w swoim czasie docentem na KUL. Żywo interesował on się pracami moralistów polskich i okazywał pomoc w publikowaniu ich prac.

Wprowadzając zebranych w tematykę spotkania, przewodniczący przypominał, że grzech należy do zagadnień najbardziej fundamentalnych w teologii moralnej, gdyż od jego koncepcji zależy rozwiązanie wielu problemów szczegółowych. Wskazał on na konieczność uświadomienia sobie i wyjaśnienia zasadniczych trudności, jakie nasuwa dzisiaj problematyka grzechu i już samo jego określenie, a następnie uchwycenie związków zachodzących pomiędzy pojęciem grzechu a pojmowaniem człowieka. Od kształtu antropologii teologicznej zależy bowiem, jak zostanie określony fenomen grzechu, a w następstwie problem nawrócenia i pokuty człowieka.

Pierwszy dzień obrad rozpoczął referat ks. prof. dr hab. J. Pryszyńskiego z ATK: *Z dziejów teologicznej koncepcji grzechu*. Prelegent krótko naświetlił doniosłość i złożoność problematyki grzechu, zwłaszcza dzisiaj, a następnie podjął próbę omówienia niektórych elementów leżących u pod-

staw przemian w teologii grzechu, a w pewnej mierze i kierunków modyfikacji spotykanych w jego pojmowaniu. Pragnąc przybliżyć obraz wspomnianych przemian, autor zwrócił uwagę na niektóre punkty bardziej istotne w rozwoju nauki o grzechu u Orygenesa, św. Augustyna, św. Anzelma, Ockhama i św. Tomasza. Następnie omówił raczej pozateologiczne elementy, jakie w przeszłości przyczyniły się w pewnym stopniu do jednostronnego ujmowania grzechu głównie przez zbytne zwrócenie uwagi na przedmiot czynu przy niedocenianiu samego człowieka jako podmiotu działania moralnego. Prelegent podkreślił zaistnienie pewnego skostnienia w trzymaniu się tego ujęcia, jakie stało się szczególnie widoczne w okresie potrydenckim i którego skutki dały się odczuć przez parę następných wieków. Niemały wpływ na znaturalizowanie nauki moralności, a więc i teologii grzechu miało Oświecenie. Sailer i Hirscher byli tymi, którzy zainicjowali zwrot ku większemu docenianiu podmiotu w działaniu moralnym.

Końcowa część referatu była próbą ukazania na tle historii rozumienia grzechu i jego istotnych elementów, które pozwalają stworzyć pełne pojęcie, mianowicie: nieposłuszeństwo względem Boga, naruszenie porządku moralnego i odmowę miłości Bogu.

W dyskusji po referacie podniesiono wagę zajmowania się postawą wobec grzechu współczesnego człowieka, który albo go demonizuje, albo go lekceważy, albo nawet usuwa ze swego słownika (ks. S. Podgórski). W przeszłości grzech nazywano grzechem; człowiek grzeszył, ale i pokutował. Dziś natomiast w wielu wypadkach człowiek zatracą wrażliwość na grzech (ks. J. Prysmon t). Podejmowanie problematyki grzechu w życiu Kościoła i w teologii, a nawet uporczywe przypominanie o nim, nie jest przejawem jakiegoś negatywizmu moralnego, lecz jest niezbędne w oddziaływaniu duszpasterskim. Szczególną bowiem misją Kościoła jest stałe „upominanie się” o człowieka zdolnego z jednej strony do grzechu, z drugiej zaś do jego oceny i naprawienia z pomocą łaski. Jest to szczególna akcja na rzecz kształtowania i podnoszenia człowieka, a więc idąca w kierunku prawdziwego humanizmu (ks. B. Inlender).

Zaprezentowany materiał historyczny dotyczący grzechu nie tyle ukazuje jego różne koncepcje, ile ewolucję myślenia o nim, przy czym samo pojęcie grzechu związane jest z problemem Boga, a zatem jest na wskroś pojęciem teologicznym, a nie filozoficznym (ks. S. Olejnik, ks. W. Gubała). Ta ewolucja pojęcia grzechu przebiegała rozmaicie w różnych epokach. Grzech był zwykle określany jako zaprzeczenie tej idei, która była przyjmowana jako idea centralna w teologii moralnej w danej epoce. Niekiedy jednak ten sam teolog, jak m.in. św. Tomasz, św. Alfons Liguori, a także niektórzy polscy teologowie moraliści XVII w. jak Adam z Opatowa, Mikołaj z Mościsk w pismach teologiczno-moralnych zachowywali koncepcję teologiczną grzechu przyjętą w swej epoce, podczas gdy w pismach dewocyjnych lub ascetycznych zupełnie od niej odchodzili (ks. S. Podgórski, ks. F. Greniuk).

Chrześcijaństwo z całym swym bogactwem przekracza granice zmian i kierunków w kulturze. Można to dostrzec na przykładzie wpływu kultury świata hebrajskiego, hellenizmu, manicheizmu, arystotelizmu św. Tomasza, racjonalizmu XVIII w. lub emocjonalizmu XIX wieku. Choć zachodzi ewolucja pojęć o grzechu, to jednak ona nie zależała jedynie od tych zmian (ks. S. Olejnik, ks. F. Greniuk).

Na rozumienie grzechu i na rozkład akcentów w jego pojmowaniu ma wpływ nie tyle stan ogólny kultury, ile widzenie w niej człowieka i czynników, jakie go kształtują, a więc koncepcja antropologii w tej kulturze (ks. B. Inlender).

W drugim dniu obrad program przewidywał trzy referaty i dyskusję. Jako pierwszy wystąpił ks. dr J. Troska przedstawiając referat pt. *Niektóre współczesne koncepcje winy i zła moralnego. Ze względu na obszerność za-*

gadnienia, temat ten został przez prelegenta potraktowany selektywnie. Na wstępie wskazał on na zajmowanie się złem moralnym przez nauki doświadczalne (psychologię, socjologię, biologię, etologię itp.) i na przyczyny tego faktu. Są nimi odrzucenie metafizyki przez dzisiejszą filozofię, a także doświadczalne traktowanie moralności, w której zamiast o dobru mówi się o „emancypacji wolności” czy autodeterminacji, a o złu jako o formach zachowań, które przeszkadzają wolności człowieka, powodując jego frustrację i czyniąc go agresywnym. Właśnie agresja odgrywa istotną rolę we współczesnych koncepcjach winy i zła moralnego, które upatrują jego genezę bądź w człowieku (F. Nietzsche, A. Hesnard, K. Lorentz, E. Fromm, S. Freud), bądź też poza nim, w środowisku lub w strukturach społecznych (J. Rousseau, K. Marks, B. Skinner i in.). Mówca przeprowadził wnikliwą analizę poglądów przedstawicieli tych dwóch koncepcji wykazując różnice w ich podejściu naukowym. Czynnikiem różnicującym te teorie są przesłanki antropologiczne i aksjologiczne. Poglądy tych autorów wskazują na niemożność ujmowania problematyki zła moralnego wyłącznie w ramach nauk doświadczalnych i na konieczność odwołania się do nauk filozoficznych, zwłaszcza do aksjologii. Kategorie opisowe nie mogą zastąpić kategorii aksjologicznych, a przejście od opisu do wartościowania wykracza poza kompetencje nauk doświadczalnych. U wszystkich omówionych autorów widoczny jest — choć w różnym stopniu — fatalizm w pojmowaniu zła, wobec którego człowiek jest bezsilny. Według nich jednostka w pewnych sytuacjach musi popełnić zło, bo zło jest poza jej wolnością, albo zależy od sił tkwiących w człowieku, albo znajdujących się poza nim. W świetle tych teorii jednostka nie ponosi winy za zło, którego według tych autorów nie jest w pełni sprawcą, a więc nie może być pociągnięta do odpowiedzialności moralnej i prawnej. Prezentowane koncepcje winy i zła moralnego w praktyce nie przyczyniły się do przezwyciężenia zła, lecz przeciwnie, pod pozorem naukowości zwiększyły zagrożenie człowieka (zwłaszcza w relacji: jednostka — społeczeństwo) poprzez stworzenie możliwości większego nim manipulowania.

W krótkiej dyskusji, jaka wywiązała się po referacie, podkreślono, że poglądy referowanych autorów nie tworzą spójnych teorii. Niektóre tezy przyjmowane za pewne, np. że człowiek z natury jest egoistą (Skinner), są dopiero do udowodnienia. Jest bowiem fundamentalnym i stale żywym problemem motywacja działań człowieka oraz rola, jaką spełnia kultura w kształtowaniu jego życia. Kultura zaś traktowana jako proces cywilizacyjny może człowieka alienować w tym sensie, że go stawia w sytuacjach, w których on przestaje się rozwijać. Kultura rozumiana jednak jako zespół czynników sprzyjających rozwojowi człowieka, a więc pozytywnie, nie stwarza groźby jego alienacji; jest zawsze konstruktywną, bo wydobywa z człowieka to, co jest w nim najbardziej ludzkie (ks. B. Inlender).

Zaprezentowane przez prelegenta kierunki ostatecznie „ładują” w determinizmie, pesymizmie, depersonifikacji człowieka, a więc prowadzą do kompletnego fiaska etycznego. Jeśli nawet występują jakieś interpretacje typu etycznego, to za cenę niedozwolonego przeskoku, ponieważ twór, który jest przedmiotem ich analiz, czyli człowiek, według nich nie jest zdolny do przeżycia i działania prawdziwie moralnego, gdyż jest zdeterminowany. Niemniej treści tych teorii w różnych formach przekazu, docierają do szerokich kręgów odbiorców powodując zmniejszenie przekonania o wolności i odpowiedzialności człowieka, a więc zanik poczucia winy czy świadomości grzechu, a nawet zagubienie samego terminu grzech. Szkodliwość zatem tych teorii polega na tym, że są antyhumanistyczne. Zmierzą bowiem do przekonania człowieka, że nie jest sobą, że zło jakie czyni, nie pochodzi z jego wnętrza, że jest on tylko mechanizmem, strukturą czy też wytworem społecznym, ale nie tym odpowiedzialnym centrum, podmiotem moralnym. Dlatego zadaniem teologa moralisty jest nie tylko mówienie o grzechu, ale przede wszystkim obrona człowieka jako takiego przez ukazanie sprzeczności w dehumanizu-

jących go teoriach oraz kierowanie jego uwagi ku Objawieniu, w świetle którego może odkryć prawdę o sobie samym (ks. I. Kałucki, ks. S. Podgórski, ks. B. Inlender).

Kolejny referat na temat: *Grzech w świetle antropologii biblijnej* wygłosił ks. doc. dr hab. S. Rosik z Lublina. Przypomniał on, że teolog moralista — podejmując problematykę grzechu — zwracać się powinien przede wszystkim do podstawowego źródła, jakim jest Biblia. Zawiera ona bowiem objawioną prawdę Boga, naświetlającą wszystkie obszary ludzkiego życia i to w ich ostatecznych wymiarach. Zasadniczą trudnością w opracowaniu podjętego tematu jest to, że Biblia nie podaje jakiegś ściśle określonej, jednolitej koncepcji człowieka. Wprawdzie autorzy natchnieni rozważają człowieka w jego byciu, funkcjach czy relacjach, ale ten obraz nie jest jednolity. Biblię bowiem kształtowały różnorodne tradycje, dziesiątki wieków, cała gama indywidualności twórczych wśród autorów poszczególnych ksiąg świętych. Dlatego też referat został zaproponowany jako ogólny zarys wizji antropologicznej na tyle słusznej, na ile można uszeregować różnorodność wypowiedzi według pewnej hierarchii ważności.

W pierwszej części referatu ukazany został zarys antropologii biblijnej, a więc egzystencja człowieka oraz aspekty ontologiczny, strukturalny i relacyjny, które określają jego istotę w połączeniu z głównymi jej zadaniami. W świetle zaprezentowanych treści biblijnych, człowiek jest istotą całkowicie zależną od Boga zwłaszcza w sferze duchowości, jaka go wyróżnia oraz czyni kimś wyjątkowym i wyższym od reszty stworzeń. Jest on stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, posiada podmiotowość i możliwość samookreślenia się w stosunku do wezwań i wymagań, jakie kieruje doń jego Stwórca. Osoba ludzka została wyniesiona do szczególnej godności przez dokonane dzieło Chrystusa. Człowiek stał się nowym stworzeniem w Chrystusie, bratem w Chrystusie. Chrystus, nowy Adam, będący obrazem Boga i prawzorem człowieczeństwa w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości, objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie. Ta ontyczna przemiana, jaka dokonuje się dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa, daje człowiekowi możliwość życia w nowy sposób, uzdolnia go przede wszystkim do miłości, która jest dla niego podstawowym wymogiem w realizacji powołania.

Podobieństwo człowieka do Boga ujawnia się także poprzez uczestnictwo w Jego wolności. Człowiek ma zdolność opowiedzenia się za lub przeciw Bogu. Ale najwyższy stopień wolności człowieka polega na działaniu całkowicie zgodnym z wolą Boga. A zatem działanie łaski Boga, która nie stanowi przymusu oraz posłuszeństwo człowieka, które nie jest zniewoleniem, w ujęciu autorów biblijnych są istotnym warunkiem zbawienia.

W przymierzu zawartym z Bogiem, a przez Chrystusa zyskującym nieosiągalną dotąd głębię, ma swą podstawę normatyw rozwoju człowieka (w sensie indywidualnym, wspólnotowym), aby on całym swoim istnieniem wielił Boga, od którego pochodzi jego wielkość. Szczególna zażyłość, tworząca wspólnotę osób, między człowiekiem i Bogiem jest źródłem dla personalistycznych odniesień człowieka do braci, a także dla twórczej postawy wobec świata, za który jest odpowiedzialny.

Część druga referatu poświęcona została biblijnej analizie grzechu. Teksty biblijne ujmują grzech w wielu aspektach, nie zawierają jednak systematycznej, ściślej teorii na temat jego istoty. Ogromna ilość wzmianek na temat grzesznych uczynków i grzeszników ukazują zjawisko grzechu jako osobistego zdarzenia. Teologiczna refleksja Biblii daleka jest od pojmowania grzechu jako pierwiastka fatalistycznego, niezależnego czy też istniejącego obok Boga. Grzech w dziejach stworzenia pojawia się wraz z upadkiem pierwszej pary ludzkiej, a także w tajemniczym buncie aniołów. Stan, jaki te dwa wydarzenia spowodowały, przybiera cechy powszechności, w oparciu o które wyłania się pojęcie „grzechu świata”. Zamiast cieszyć się dziedzictwem przyjaźni

z Bogiem, człowiek postawiony w sytuacji próby stał się sprawcą prawiny i jej następstw w postaci skłonności do zła, cierpienia i śmierci. One jednak totalnie nie zniszczyły natury ludzkiej. Człowiek nadal jest w zasadzie odpowiedzialny za swoje czyny i może się nawrócić. Biblia ukazuje Boga, który znajduje się niejako pośrodku tajemnicy dobra i zła. On uwalnia człowieka od zła, ale też może je dopuścić. Tak więc dobro i zło w sensie teologicznym pojawia się jedynie w relacji do Boga.

W dalszej części referatu omówione zostały biblijne ujęcia natury grzechu. Wskazano także na próby psychologicznego i antropologicznego wyjaśnienia grzechu, zwłaszcza u autorów Nowego Testamentu, którzy ujmują go nie tylko jako przekroczenie prawa, ale też jako wewnętrzną nieporząddek „serca” lub postawę niewiary. Grzech powoduje zakłócenie relacji człowieka do Boga, które równe jest odejściu od drogi uświęcenia, jest zlekceważeniem Jego świętości i wybraniem sobie własnych dróg postępowania. Grzech jest także zerwaniem więzów międzyludzkich przez coraz bardziej postępujące wyobcowanie z dobra, co powoduje odmowę miłości wobec drugiego człowieka. Grzech w końcu zniekształca stosunek człowieka do świata, przez jego fetyszyzację bądź zamykanie się w obrębie rzeczy stworzonych.

W zakończeniu referatu prelegent podkreślił doniosłość ukazania także soteriologicznego aspektu grzechu. Przedstawienie biblijnej wizji człowieka i zjawiska grzechu wymaga ukazania mocy Chrystusa, który przywraca człowieka do pierwotnego Bożego zamysłu.

Ostatni referat w drugim dniu obrad na temat: *Elementy personalizmu chrześcijańskiego w teologii grzechu* wygłosił ks. dr B. Inlender z Warszawy. Dokonał próby wskazania wartości, jakie do teologii, a więc i do problematyki grzechu, wnosi ujęcie personalistyczne, czyli takie, w którym szczególnie wydobywa się prawdę o człowieku jako bycie osobowym.

W pierwszej części referatu zostały przypomniane i odpowiednio skomentowane podstawowe tezy personalizmu jako teorii człowieka, a więc: człowiek jest istotą duchową, rozumną i wolną; jako osoba jest bytem samoistnym tzn. bytowo niezłączalnym; całkowicie bytem niepowtarzalnym, czyli w pełni indywidualnym; posiadającym możliwość samokierowania i samoposiadania; realizującym siebie i konstytuującym swój byt osobowy poprzez działanie i moralne decyzje; będący z natury skierowany ku innym osobom i dlatego wobec nich moralnie zaangażowanym. Tezy te mają tak wielkie znaczenie dla utrzymania sensowności i spójności pojęcia osoby, że gdyby którakolwiek z nich została zanegowana, to chociaż pojęcie osoby pozostałoby utrzymane, byłoby jednak niepełne, a czasem wręcz sprzeczne.

Prelegent wskazał na konieczność ukazania podstawowych elementów personalizmu chrześcijańskiego i ich znaczenia dla pełnego, integralnego ujęcia problematyki grzechu. Teologiczna wiedza o człowieku może bowiem wnieść światło w tajemnicę grzechu tylko wtedy, kiedy jest bliska prawdy o człowieku tak w swej warstwie objawionej, jak i ludzkiej, racjonalnej.

W świetle prawdy o Bogu jako bycie osobowym, absolutnym, można definiować osobę ludzką. Nie jest ona bytowo samoistną, jest kontyngentną a więc poddaną zmienności, przygodności, przemijalności. Osoba ludzka i jej wolność pochodzą od Boga i są Jemu podporządkowane, ale nie absolutnie. Dlatego człowiek swoje spełnienie — w pewnym sensie — zawdzięcza sobie. Tak ujmowana chrześcijańska wizja osoby wskazuje na jej szczególną godność ontologiczną, czyli wyższy stopień bytowania. Płynie ona stąd, że człowiek jest partnerem Boga, Jego obrazem-podobieństwem, ale w znaczeniu odpowiedzialności za świat. Przez nadprzyrodzony związek z osobą Chrystusa człowiek staje się Jego bratem. W perspektywie eschatologicznej jest także dziedzicem Królestwa.

Człowiek jest powołany do ofiarnej miłości, jakiej wzorem jest sam Chrystus. Wprawdzie różne formy personalizmu podkreślają owo przeznaczenie do dialogu miłosnego, to jednak w świetle Objawienia ten dialog zostaje pogłę-

biony i szczególnie uwydatniony. Proegzystencja Chrystusa, czyli taki sposób bytowania, który jest całkowicie ukierunkowany na innych jako na osoby, aż do samozatrącenia będącego kresem miłości, daje podstawę dla normy personalistycznej. Dobitnie także ukazuje i wyjaśnia pojęcie spotkania polegające na otwarciu się „ja” na „ty”, co stwarza wspólnotę „my”. Osoba nie tylko miłuje inną osobę, ale odkrywa w tym swoją powinność. W przeciwnym razie popełnia zło, degraduje siebie i tamtą osobę. Będąc kontyngentną, osoba ludzka nie może być źródłem absolutnej powinności i zobowiązania. Myśliciele chrześcijańscy wskazują na to, że za każdą osobą ludzką, ograniczoną, kryje się implícite Osoba o wartości absolutnej. Tym tłumaczy się bezwzględna powinność miłowania osoby przez inną osobę. Zobowiązanie i miłość mogą wzrastać, albo być częściowo lub totalnie odrzucone.

Zasadniczą część referatu poświęcona została omówieniu wpływu i znaczenia personalizmu w teologii grzechu. Prelegent zwrócił uwagę na korygujący i w pewnym sensie prowokujący wpływ Objawienia, które nie tylko odpowiada na pytania ludzkie, lecz także stawia je przed człowiekiem pokazując mu rzeczywistość, która zmusza do zastanowienia, rzeczywistość różną od tej, jaką jest zdolny ująć w swej wyłącznie ludzkiej perspektywie. Ma to również miejsce w stosunku do osoby ludzkiej i do tajemnicy grzechu, która dość często znika z pola świadomości człowieka.

Grzech w najgłębszej swej treści jest dany świadomości człowieka jako samowładanie i samostanowienie, chociaż w złym kierunku. Jest on rzeczywistością osobową. To człowiek-osoba popełnia grzech, chociaż pozostaje tajemnicą, jak do tego dochodzi. Człowiek, kiedy posiada całkiem jasne wewnętrzne przekonanie, jest jego sprawcą. Grzech jawi się wówczas jako czynne nieuznanie osoby ludzkiej, posiadającej wartość absolutną. Jest także manifestacją woli nieuznania prawdy o osobie, prawdy, która człowieka wiąże i nie może być przez niego ominięta. Grzech jest wreszcie swoistym, subiektywnym, paradoksalnym doświadczeniem wolności. Gdy zatem broni się prawdy, że ma on autentyczną wolność, chociaż czasem tragiczną, dramatyczną. Broni się więc tym samym humanizmu i godności osoby ludzkiej.

W końcowej części wystąpienia prelegent przedstawił najistotniejsze — jego zdaniem — wnioski dla praktyki dydaktycznej i duszpasterskiej. Wskazał, iż należy być ostrożnym w używaniu terminologii, w której występują różne pojęcia obiegowe (np. niewłaściwość określenia „materia ciężka, lekka”, ponieważ w świetle antropologii chrześcijańskiej, podobne ujęcia wydają się nieporozumieniem. Należy również odróżniać rzeczywistości nazywane: nawrócenie, pokutę i zadośćuczynienie, jako różne w swej treści akty osoby. Pozostają one ze sobą w pewnym związku, ale nie są tożsame. Każdy z nich oznacza inny akt wewnętrzny i inną postawę osoby ludzkiej w stosunku do osoby Boga.

Na koniec ks. Inlender wysunął szereg postulatów, a mianowicie: wyraźnego akcentowania w teologii osobowego charakteru powinności moralnej, współdziałania z filozofami i dogmatykami w budowaniu osobowo pojętej antropologii, dostosowania treści i sposobów jej przekazywania do mentalności odbiorców oraz dążenia do umocnienia poczucia zła grzechu w ujęciu personalistycznym, a nie tylko karno-jurydyczno-sankcjonalnym.

W toku dyskusji, jaka odbyła się po ostatnich dwu referatach m.in. wskazano na konieczność personalistycznego ujmowania moralności, w tym także problematyki grzechu, ale z uwzględnieniem perspektywy soteriologicznej, jaką szczególnie uwydatnił Sobór Watykański II i Jan Paweł II w swoim nauczaniu (ks. W. Gubała, ks. S. Olejnik).

Rozważając wagę zagadnienia grzechu, a zwłaszcza jego zła w życiu ludzkim, należy brać pod uwagę pełną prawdę o człowieku. W świetle Objawienia jest on osobą odkupioną, czyli przywróconą do dialogu miłości ze Stwórcą przez Chrystusa. Jest to nowy stan, w jakim znalazł się człowiek. Chrze-

ścijanin, bardziej niż inni, ma możliwość poznania dobroci i miłości Boga i jej akceptacji. Dlatego każdy grzech chrześcijanina łączy się z większą odpowiedzialnością (ks. B. Inlender).

Tytułem dopowiedzenia do referatu ks. Rosika stwierdzono, że występująca w historii chrześcijaństwa pogarda dla świata, charakterystyczna dla Kościoła wschodniego, nie zawsze jest godna pochwały. Jest to pogląd często głoszony niezupełnie zgodnie z Biblią. Został on poprawnie ujęty na Soborze Watykańskim II (ks. F. Greniuk).

Zalecono także ostrożność w odnoszeniu biblijnej idei „obrazu Boga” do człowieka. Istotne jest wydobycie właściwej myśli teologicznej z tej idei. Zwrócono uwagę na niedostateczność uwypakowania przez moralistów zagadnienia walki ze złem moralnym, należytego doceniania dróg wychodzenia ze stanu grzechu, a więc nawrócenia (ks. J. Pryszmont, ks. S. Rosik, ks. F. Greniuk).

W trzecim dniu obrad został wygłoszony referat przez ks. doc. dr hab. F. Greniuka z KUL-u na temat *Problematyka grzechu w najnowszych ujęciach podręcznikowych*. Prelegent zaprezentował sposoby ujęcia grzechu w katolickich podręcznikach teologii moralnej naprzód zagadnienia: J. M. Aubert, *Vivre en chrétien au XX^e siècle*, Mulhouse 1976; F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1979; E. Chiavacci, *Teologia morale*, t. 1: *Morale generale*, Assisi 1977; *Corso di morale*, red. T. Goffi — G. Piana, t. 1: *Vita nuova in Cristo*, Brescia 1983; A. Günthör, *Chiamata e risposta*, t. 1: *Morale generale*, Alba 1976; B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, t. 1: *Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi*, Roma 1979; E. Quarello, *L'amore e peccato*, Bologna 1971; A. K. Ruf, *Grundkurs: Moraltheologie*, t. 2: *Gewissen und Entscheidung*, Freiburg 1980; M. Vidal, *L'atteggiamento morale*, t. 1: *Morale fondamentale*, Assisi 1976. Następnie prelegent przedstawił problematykę grzechu w podręcznikach krajowych: S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979; *Powołanie chrześcijańskie*, pr. zb. t. 1: *Istota powołania chrześcijańskiego*, Częstochowa³ 1983; S. Witek, *Teologia moralna fundamentalna*, cz. 2; *Prakseologia moralna*, Lublin 1976; tenże, *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1983. Ze względu na dostępność i wpływ na poglądy szerszych kręgów czytelników na temat grzechu, przedstawione zostały, tytułem przykładu, także ujęcia grzechu w kilku pozycjach encyklopedycznych: *Enciclopedia Cattolica*; *Lexikon für Theologie und Kirche: Dizionario enciclopedico di teologia morale*; *Lexikon der christlichen Moral*; *Katolicyzm A—Z*.

W omawianiu problematyki grzechu zdecydowana większość zaprezentowanych autorów kładzie akcent na jego biblijną, teocentryczną koncepcję (Häring, Olejnik, Goffi, Chiavacci, Günthör, *Powołanie chrześcijańskie*, Vidal, Quarello, Aubert). Inni natomiast uwypuklają antropologiczny aspekt grzechu i więcej miejsca poświęcają zagadnieniu normy moralnej (Böckle, Ruf, Rosik). Jeszcze inni przyjmują tradycyjną wykładnię problematyki grzechu (np. w niektórych opracowaniach encyklopedycznych) albo opowiadają się za całkiem odmienną koncepcją grzechu, uwzględniającą ważkość normy moralnej i finalizmu człowieka (Witek).

Niektórzy z przedstawionych autorów rozważają problem grzechu biorąc pod uwagę kontekst historyczny doktryny chrześcijańskiej (Vidal, Quarello) albo ekumeniczny (Günthör). Innym nieobce jest widzenie i ujmowanie grzechu w kontekście światopoglądowym i doktrynalnym (Aubert, Quarello) oraz socjologicznym (Chiavacci).

W ocenie przedstawionych ujęć ks. Greniuk podkreślił, że we współczesnej koncepcji grzechu nastąpiło jej pogłębienie biblijne i teologiczne. Aspekt ten wyraźnie i dość oryginalnie omówiło kilku autorów (Mongillo, Vidal, Böckle, Olejnik, Rosik). Zauważa się także wyraźne odejście od scholarnego omawiania kwestii szczegółowych ku tworzeniu wizji globalnej. Mniej spotyka się zatem definicji, rozróżnień, terminów łacińskich i podziałów grzechu.

Więcej miejsca poświęca się refleksji historycznej, zwłaszcza biblijnej i teologicznej, a także osiągnięciom takich nauk, jak psychologia czy socjologia.

W dyskusji końcowej podjęto szeroki wachlarz różnych zagadnień mniej lub więcej związanych z tematem spotkania i treścią referatów. Zwrócono uwagę na potrzebę stosowania właściwej terminologii w określaniu grzechu i jego kwalifikacji. Uznano konieczność ujednoczenia terminologii dotyczącej pojęcia grzechu, a zwłaszcza rozróżnienia jego rodzajów tak w teologii, jak i w duszpasterstwie.

Podsumowania obrad dokonał przewodniczący sekcji. Wskazał, że w toku obrad podniesiono wagę i aktualność problematyki grzechu w teologii dzisiejszej i potrzebę ujmowania grzechu w sposób adekwatny i autentycznie chrześcijański, zgodny z rzeczywistością człowieka jako podmiotu etycznego. Podkreślono także potrzebę ujmowania grzechu w kontekście pełnej wiedzy o człowieku z uwzględnieniem Objawienia. Ono bowiem ukazuje człowieka — sprawcę grzechu jako stworzonego ku Bogu, odkupionego z grzechu, powołanego do miłości, włączonego we wspólnotę z Chrystusem i braćmi w Kościele. Wychodząc z tych założeń, interpretacja grzechu odkrywa głęboko ludzki, osobowy charakter decyzji moralnych człowieka. Nie oznacza to narzucania Pismu Świętemu kategorii obcych i historycznie późniejszych. Natomiast silnie akcentowane w Biblii elementy osobowe moralności są niezbywalne dla człowieka i ponadczasowe. Zdaniem przewodniczącego także uwydatniono, że między ujęciem grzechu w przekazie biblijnym i w rozumieniu współczesnego personalizmu etycznego zachodzi zbieżność i wzajemne dopełnienie. To zaś wskazuje kierunek dalszemu doskonaleniu teologii grzechu.

Akcentem zamykającym obrady było podanie kilku komunikatów naukowych i wydawniczych oraz zwrócenie uwagi na mający się odbyć w niedalekiej przyszłości Kongres Eucharystyczny w naszym kraju i na ewentualny udział w nim teologów moralistów.

Problematyka obrad należała do najbardziej aktualnych i koniecznych. Dano temu wyraz w dyskusjach, w których obok wypowiedzi związanych ściśle z tematem obrad, podnoszono wiele różnorodnych uwag, spostrzeżeń, postulatów o charakterze naukowym, dydaktycznym i pastoralnym, związanych z zagadnieniem grzechu. Wyrażono żal, że w programie spotkania nie przewidziano dyskusji w wybranych grupach roboczych, co niewątpliwie stworzyłoby możliwość wypowiedzenia się wszystkim zainteresowanym, a całość obrad mogłoby uczynić bardziej owocną i pozwoliłoby pogłębić problematykę. Niemniej można stwierdzić, że tegoroczne spotkanie wniosło pewien wkład do rozwoju polskiej myśli teologicznomoralnej.

ks. Jacek Bereziński, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Nowa próba syntezy chrześcijańskiej nauki moralności

Zasłużone dla Kościoła i teologii Dehoniańskie Centrum Wydawnicze z siedzibą w Bolonii, wzbogaciło rynek księgarni m.in. przez wydane w 1981 r. trzytomowe dzieło zbiorowe pt. *Trattato di etica teologica* (t. I s. 348; t. II s. 511; t. III s. 382). Pod redakcją Luigi Lorenzettiiego (redaktora naczelnego „Rivista di teologia morale”) i przy współpracy czternastu teologów moralistów i etyków włoskich (w tym jednego ze Szwajcarii, Alberto Bondolfi, wykładowcy etyki społecznej na uniwersytecie w Zurychu), ukazała się praca godna uwagi wszystkich, którzy zajmują się wykładem chrześcijańskiej nauki moralności. Jak pisze w ogólnym wprowadze-

niu do wszystkich trzech tomów redaktor, dzieło to powinno ukazać się jako oryginalne wśród całościowych ujęć zagadnień moralności chrześcijańskiej, jakie pojawiły się w okresie po Soborze Watykańskim II. Z kilku zasadniczych względów, jak uważa L. Lorenzetti, *Trattato di etica teologica* stanowi *novum*.

Nowość można widzieć najpierw w metodzie, jaką posłużyli się autorzy przy opracowywaniu poszczególnych zagadnień (trzeba powiedzieć, że dość konsekwentnie stosowaną przez wszystkich). Nowość metody w omawianym dziele polega na godzeniu momentu indukcyjnego z dedukcyjnym, następnie na próbie łączenia tego, co jest przeżywane indywidualnie i wspólnotowo z tym, co spekulatywne, wreszcie na harmonizowaniu tego, co jest wypracowywane jako normatywne z tym, co stanowi świat wartości. Mówiąc inaczej, nowość tej metody polega na dążeniu do łączenia momentu poświęconego analizie postawy moralnej człowieka z momentem refleksyjno-normatywnym. Zadaniem tego ostatniego jest sformułowanie, w świetle Ewangelii i doświadczenia ludzkiego, osądu krytyczno-profetycznego oraz wskazań moralnych ukierunkowujących postępowanie człowieka na cele ostateczne.

Takie podejście do problematyki moralności jawi się, zdaniem autorów, jako odpowiednie i uprawomocnione. Wychodzą oni z założenia, że nie jest możliwe w rzeczywistości określenie konkretnej normy mającej regulować postępowanie ludzkie, bez uprzedniego poznania i zrozumienia tego, jak faktycznie przedstawia się to ostatnie. Metoda natomiast budowana na współzależności dialektycznej momentu opisowego i wartościującego pozwala, zdaniem autorów, na przekazywanie nauki moralności w sposób bardziej skuteczny, ponieważ bardziej szanujący człowieka i rezultaty jego działania. Przekaz nauki moralności powinien być świadectwem zrozumienia tego co ludzkie, aby je móc następnie osądzać i kształtować według planu Bożego i to pod groźbą utraty miarodajności i wiarygodności.

Po drugie, *Trattato di etica teologica* ma stanowić *novum* wśród całościowych opracowań etyki chrześcijańskiej ze względu na swoją treść. Trzeba przyznać rację autorom, którzy twierdzą, że cała seria zagadnień nieobecnych w manualistyce tradycyjnej albo też omawianych jedynie fragmentarycznie w podręcznikach nowszych, znajduje w prezentowanym tutaj dziele zbiorowym wyraźne i szerokie potraktowanie. Autorzy słusznie uważają, że dzisiaj ważna jest nie tylko weryfikacja tego jak się mówi, ale również tego o czym się mówi. Niewątpliwie czasy współczesne to okres ostrych i radykalnych przemian kulturowych, stawiających człowieka wobec nowości. To co nowe jednak, według przekonania autorów, nie tyle wyraża się w zaistnieniu całkiem nowych rzeczywistości, ile raczej w obrazie rzeczywistości, który jawi się jako nowy dla człowieka w zakresie relacji człowiek — człowiek, człowiek — świat, człowiek — Bóg. Konsekwentnie też problemem dla etyków chrześcijańskich dzisiaj nie jest dokonanie zasadniczego wyboru między postawą zachowawczą a postawą innowacyjną, ale odnalezienie drogi, która uchroniłaby ich przed prowadzeniem swoich wywodów poza lub ponad historią. Nauka moralności chrześcijańskiej powinna kształtować ludzi współczesnych i etycznie odpowiedzialnych za koleje i losy naszej epoki. Nietrudno też zauważyć przy lekturze omawianego dzieła, że jego zawartość treściowa została podyktowana przez troskę autorów o uniknięcie ahistoryczności.

Po trzecie wreszcie, *Trattato di etica teologica* ma stanowić *novum* ze względu na nowość w formułowaniu wskazań etycznych. W dziele nie ma wyboru pomiędzy koncepcją moralności obowiązku a koncepcją moralności celu. Zasadnicza intencja autorów zmierza bowiem do ukazania celów ostatecznych, zdolnych orientować i reorientować wolność człowieka oraz wskazywać Kościołowi pielgrzymującemu do Królestwa Bożego nowe horyzonty historyczne i konkretne zadania. Stąd też piszący w tym dziele moralisci nie pretendują do dostarczania rozwiązań dla wszystkich możliwych

i wyobraźalnych przypadków. Ich wysiłek jest raczej koncentrowany na wyodrębnieniu, w świetle Ewangelii czytanej i przeżywanej w Kościele, tych kryteriów, które będą zdolne oświecać sumienie ludzkie, do którego zawsze należy moment decyzji. W przypadku omawianego dzieła nie mamy dlatego do czynienia z nauką moralności kazuistycznie ujętej albo też opartej na przykazaniach, ale z próbą wypracowania teorii moralności zakotwiczonej w historii i służącej formacji chrześcijanina, zobowiązanego przynosić owoce miłości za życie świata.

Warto z kolei przyjrzeć się, przynajmniej bardzo zwięźle, jak owo *novum* zapowiadane przez autorów dzieła, weryfikuje się w poszczególnych jego tomach. Najpierw ogólny plan dzieła. Tom pierwszy, noszący tytuł *Zjawisko moralności*, poświęcony jest następującym zagadnieniom: 1. *Moralność w teologii i w filozofii współczesnej* (autorzy: Salvatore Privitera i Romeo Crippa); 2. *Poszukiwanie prawdy moralnej w Kościele* (Francesco Compagnoni); 3. *Etyka chrześcijańska między wiarą i kulturą* (Tullo Goffi); 4. *Porządek moralny a porządek prawny* (Giuseppe Trentin). Tom drugi zatytułowany *Człowiek w relacji* zawiera opracowania: 1. *Doświadczenie religijne a życie moralne* (Giannino Piana); 2. *Sakramenty a życie moralne* (Dalmazio Mongillo); 3. *Alienacja, poszukiwanie tożsamości i samorealizacji osobowej i społecznej* (Alberto Bondolfi); 4. *Cielesność* (Tullo Goffi); 5. *Relacja: mężczyzna — kobieta* (Giacomo Rossi). Na treść tomu trzeciego *Spółczesność a człowiek*, składają się następujące tematy: 1. *Spółczesność przemysłowa i poindustrialna* (Luigi Lorenzetti); 2. *Praca ludzka a społeczeństwo* (Domenico Pizzuti); 3. *Środki masowego przekazu a społeczeństwo* (Gianangelo Palo); 4. *Medycyna a społeczeństwo* (Antonio Autiero i Giuseppe Mattai).

W ogólnym planie dzieła uderza zawartość treściowa pierwszego tomu. Widać tutaj nowość problematyki podjętej przez autorów, innej niż uważanej dotąd za fundamentalną dla studium moralności chrześcijańskiej. Nie ma w nim bowiem tradycyjnych tematów — kanonów spotykanych w całościowych opracowaniach nauki moralności, jak prawo moralne, sumienie, grzech, cnota itd. Mamy natomiast studia skoncentrowane wokół tematu jednoczącego całość tomu I, którym jest *etos*, czyli postawa moralna. Jest to najpierw opis, a następnie refleksja oceniająco-normatywna dotycząca moralności (etosu, czyli tego co jest) w płaszczyźnie filozofii, teologii, kultury, Kościoła i społeczeństwa współczesnego.

Tom drugi poświęcony jest samemu człowiekowi i wielorakim relacjom, w jakich się on znajduje. Tom ten zawiera opis oraz refleksję oceniająco-normatywną w odniesieniu do relacji człowieka z Bogiem, człowieka z innymi ludźmi, a w tym także mężczyzna — kobieta (ogólnie i szczegółowo w małżeństwie). Autorom chodzi najpierw o przybliżenie doświadczenia religijnego, tak jak się ono dzisiaj przedstawia z uwzględnieniem zjawiska sekularyzacji i jak ono wpływa na życie moralne człowieka i jak je charakteryzuje. Dla sformułowania natomiast wskazań moralnych wychodzą oni z szerokiej refleksji nad sakramentami. Pytanie, co oznacza i co niesie z sobą dla człowieka i jego działania moralnego inicjacja chrześcijańska i otwarcie się na Chrystusa realizowane przez znaki sakramentalne, przez głoszenie i celebrację sakramentów dzisiaj, jest pytaniem szczególnej rangi dla chrześcijańskiej nauki moralności. W oparciu o sakramenty głównie, zdaniem autorów, można kształtować moralność religijną, która z kolei może nadać całej egzystencji historycznej wierzącego wymiar religijny.

W tomie trzecim autorzy zajmują się opisem i refleksją w odniesieniu do społeczeństwa przemysłowego i poindustrialnego. Chodzi im tutaj najpierw o zindywidualizowanie wartości i zanegowanie wartości, jakie niesie z sobą tego rodzaju społeczeństwo. Stąd też próbują oni przedstawić jak w tym społeczeństwie kształtuje się praca ludzka, środki społecznego przekazu, tro-

ska o zdrowie i życie człowieka oraz dysponowanie nim. Przy analizie powyższych elementów społeczeństwa przemysłowego zadaniem priorytetowym jest weryfikacja, czy struktury i cechy tego społeczeństwa pozwalają na pełną realizację ludzkich wymiarów człowieka, czy też będą stanowiły dlań zasadniczą przeszkodę. Społeczeństwo, które jest, nie jest nigdy takim, jakim powinno być. Należy więc wypracować wskazania etyczno-teologiczne, które z jednej strony uwzględniałyby wymogi rozwoju nowej kultury i społeczeństwa, a z drugiej strony udzielałyby odpowiedzi w świetle Słowa Bożego, Magisterium Kościoła i niektórych prądów teologicznych, na temat znaczenia tego co ekonomiczne, społeczne i polityczne.

Obok zawartości treściowej omawianego dzieła, interesującą jest również struktura każdego tomu. Jest on złożony z trzech części. W pierwszej części, jak to już zostało zaznaczone, mieszczą się wywody na temat odnośnych zagadnień z pozycji opisu, a następnie z pozycji refleksji oceniająco-normatywnej. Ta ostatnia bierze za podstawę Słowo Boże, rozważane i przeżywane w Kościele oraz doświadczenie ludzkie. Część druga każdego tomu podaje najbardziej znaczące dokumenty Magisterium kościelnego z dziedziny moralnej. Dokumenty te mają albo przynieść chrześcijaninowi właściwe naświetlenie pewnych zagadnień, albo też stanowić dla niego autorytatywne dyrektywy. Wreszcie część trzecia w każdym z tomów podaje instruktywne i miarodajne dla danej problematyki moralnej pozycje bibliograficzne. Dla pełnej informacji należy dodać, że po omówieniu każdego z tematów autorzy podają kilka wskazań odnoszących się do prac w grupach. To ostatnie stanowi też pewne użyteczne *novum* w omawianym dziele.

Trattato di etica teologica, stanowiący kolektywną próbę całościowego ujęcia etyki chrześcijańskiej, jest przeznaczony zdaniem autorów przede wszystkim dla kształcenia świeckich teologów i to w konkretnym kraju, tj. w Italii. Z tego też względu autorzy dzieła oparli się w wielu wywodach na analizie rzeczywistości społeczeństwa włoskiego. Jest to jednak ciekawa i pogłębiona próba ujęcia syntezy nauki moralności, która może być owocnie i inspirująco wykorzystana tak przez studentów teologii, jak i przez zajmujących się *ex professo* wykładem etyki chrześcijańskiej.

ks. Jan Telus CM, Kraków

2. O moralność płynącą z wiary

Nierzadko podkreśla się, że kultura europejska została w istotnej mierze ukształtowana przez chrześcijańskie ideały. Powtarzanie powyższego jest wręcz truizmem. Z drugiej jednak strony dość łatwo można zauważyć, jak bardzo w sferze moralności, która należy do najwyższego kręgu kultury, nie przyjmuje się dzisiaj wskazań Chrystusa, chociaż deklaruje się wiarę w Niego. Czytelny znakiem odejścia wielu społeczeństw europejskich od chrześcijańskich wskazań moralnych może być fakt prawnego dopuszczenia czynów, które w świetle Ewangelii muszą być uznane za negatywne etycznie. Wymienić tu można przykładowo rozwody czy przerywanie ciąży.

Dostrzegany w życiu wielu chrześcijan rozdźwięk pomiędzy deklarowaną wiarą i akceptacją norm moralnych jest znakiem czasu, w którym zawiera się określone wezwanie dla ludu Bożego. Odczytując je Kościół poszukuje skutecznych środków zaradczych na ten niepokojący stan rzeczy. Na linii tych poszukiwań należy umieścić dwie pozycje zmarłego w 1983 r. zachodniemieckiego teologa Adolfa Exelera, który był wprawdzie pastoralistą, ale za wzorem J. B. Hirschera (napisał rozprawę doktorską na temat specyfiki jego teologii moralnej) łączył w swych pracach problematykę moralną z duszpasterską.

W pierwszej z nich — *In Gottes Freiheit leben* (Freiburg im Br. 1981,

Verlag Herder, s. 208) — A. Exeler pragnie dać zarys pedagogiki moralnej opartej na dekalogu. U podstaw tego przedsięwzięcia legło przekonanie, że dekalog interpretowany w świetle całego kontekstu Starego Przymierza może być skuteczną pomocą dla kształtowania życia chrześcijańskiego. W oparciu o to założenie autor widział możliwość zbudowania etyki, która mogłaby być akceptowana przez szerokie kręgi pluralistycznego społeczeństwa i stać się jakby katalizatorem jednoczącym ludzi o różnych światopoglądach w zmaganiach o humanizację świata.

W części pierwszej Exeler ukazuje jakby klucz do poprawnego interpretowania przykazań i wydobywania implikowanych w nich szczegółowych wskazań moralnych, adekwatnych do pytań etycznych współczesnego człowieka. Kluczem tym jest „etyka wyjścia” (*Exodus-Ethos*), którą autor dość gruntownie przedstawia i uzasadnia. Ukazuje on, że dekalog może być poprawnie odczytany tylko w świetle zasadniczych idei Przymierza Mojżeszowego, wśród których motyw wyzwolenia z niewoli do życia w wolności zajmuje centralne miejsce. Wolność jest więc istotnym pojęciem w *Exodus-Ethos*, stąd też autor stosunkowo szeroko ukazuje jego biblijne znaczenie. Podkreśla przy tym, że Bóg obdarza człowieka wolnością ku miłości i powołuje do współpracy w wyzwalającym działaniu, które On sam rozpoczął. Darowana przez Boga wolność jest wezwaniem do rozwoju ku pełni życia. Przykazania zaś ukazują drogę do tej pełni. Nie są one zamkniętym systemem etycznym, lecz jedynie uwydatniają konkretne punkty, w których udzielona przez Boga wolność jest zagrożona; określają dziedziny, w których szczególnie łatwo można popaść w różne formy niewolnictwa.

Po nakreśleniu podstaw dla interpretacji dekalogu Exeler rozważa w części drugiej oddzielnie wszystkie przykazania. Stosuje przy tym jeden schemat. Najpierw omawia pierwotny sens, dalej późniejsze zmiany i rozwój w rozumieniu, by na końcu ukazać zawarte w danym przykazaniu normy moralne dotyczące współczesnej sytuacji człowieka. W tych ostatnich autor z reguły pomija wskazania podawane w teologii przez wieki, a jedynie ogranicza się do przedstawienia nowych problemów etycznych, przed którymi stają ludzie naszych czasów, i ich rozwiązań w oparciu o dekalog. Czyni to w sposób dogłębny oraz wnikliwy i dlatego należy żałować, że analizuje tylko nieliczne problemy moralne, które niesie dzisiejsze życie.

Wprawdzie niezbędne są działania mające na celu przybliżanie ludziom naszych czasów treści norm moralnych, to jednak bez wątpienia sprawą bardziej zasadniczą jest przekazywanie czy też budzenie wiary głębszej i żywej. Ona bowiem jest fundamentem dla autentycznie chrześcijańskich postaw moralnych. Nic więc dziwnego, że w swej kolejnej pozycji — *Dem Glauben neue Bahnen brechen. Anstöße für die Praxis* (Freiburg im Br. 1982, Verlag Herder, s. 157) — A. Exeler podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, jak należy dzisiaj skutecznie przekazywać wiarę.

Wychodzi on z założenia, że styl życia współczesnego Kościoła (ma on na uwadze głównie sytuację Kościoła w RFN) stwarza dla wielu ludzi przeszkody, które utrudniają im przyjęcie Chrystusowego orędzia. Styl ten jest jeszcze w znacznej mierze kształtowany przez nazbyt indywidualistyczną wiarę oraz przez nadmiernie triumfalistyczne i klerykałne pojmowanie Kościoła. Autor zauważa, że w ostatnich dziesięcioleciach rozwija się proces przemian w samoświadomości Kościoła, a w konsekwencji następują także zmiany w sposobie życia i działania wspólnoty ludu Bożego. Wśród tych ostatnich widzimy: pewne przesunięcie akcentu z instytucji na rzecz pneumatologicznych aspektów Kościoła; dowartościowanie duchowych zadań świeckich oraz inicjatyw oddolnych; zmiany w relacji duchowny — świeccy; dostrzeżenie zadań chrześcijańskich w dziedzinie ekonomiczno-społecznej. Proces przemian w Kościele jest w jakiejś mierze odpowiedzią na wyzwanie rzucane przez świat, który staje się wciąż bardziej zsekularyzowany.

Opisując zjawisko postępującej sekularyzacji świata autor wyraża po-

gląd, że jest to proces sam w sobie pozytywny (o ile nie wyklucza uznania transcendencji), chociaż stawia Kościół w trudniejszej sytuacji, która wymaga podejmowania nowych zadań, czy też zmiany niektórych form działania. Dotyczy to zwłaszcza tak istotnego posłannictwa Kościoła, jakim jest głoszenie wiary.

Skuteczność przepowiadania jest uzależniona nie tylko od czynników trwałych i niezmiennych, lecz także od okoliczności przygodnych. Te ostatnie, jak poucza doświadczenie, mogą stanowić przeszkodę prawie uniemożliwiającą przyjęcie ewangelicznego orędzia. Stąd też lud Boży musi stale weryfikować sposób przepowiadania.

Poszukując skutecznych form ewangelizacji Exeler dochodzi do wniosku, że prowadzona niejednokrotnie przez Kościół walka z ateizmem i angostyzyzmem jest nieskuteczna i dlatego postuluje zwrócenie szczególnej uwagi na przekazywanie wiary w znaczeniu dawania świadectwa. Chodzi o to, by sam styl życia i zaangażowania Kościoła w przemianę rzeczywistości ziemskiej był znakiem objawiającego Boga, który jest miłością. Świat musi doświadczać poprzez życie Kościoła, że Bóg jest z nami i w Nim jest źródło skutecznej mocy dla budowania „cywilizacji miłości”. Ten sposób przepowiadania może dzisiaj stać się skutecznym środkiem przybliżania ludziom Ewangelii i dlatego należałoby go bardziej uwydatnić w formacji chrześcijańskiej.

Na przykładzie kilku konkretnych prawd autor próbuje ukazać treść, którą trzeba by w nich uwydatnić nie tylko w słownym przekazie, lecz także w danym świadectwie. Mocno podkreśla on wymiar społeczny zarówno w ujmowaniu treści tych prawd, jak i w postulowanych sposobach ich przepowiadania. W swej refleksji często odwołuje się do doświadczeń Kościoła latynoamerykańskiego i teologii wyzwolenia, wydobywając stamtąd wartości o dużym znaczeniu dla całego ludu Bożego. Uzasadnień dla swych refleksji szuka on w nauczaniu magisterium, a zwłaszcza ostatnich papieży i Soboru Watykańskiego II. Stąd też ukazane w jego wywodach pod wieloma względami nowe perspektywy dla skutecznego przekazywania wiary wydają się być solidnie i rzeczowo uzasadnione, aczkolwiek w niektórych punktach mogą budzić wątpliwości czy zastrzeżenia. W sposobie snucia wywodów dość wyraźnie widać teologiczną kompetencję, pastoralne zaangażowanie i doświadczenie autora. Pozycja zawiera w sobie wiele przemyśleń, które mogą stać się poważnym impulsem zarówno dla praktyki duszpasterskiej, jak i dla refleksji teologicznej.

ks. Zbigniew Sareto, Ożarów Mazowiecki