

KRONIKA WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO ATK

(II semestr 1977/78 r.)

I. DOKTORATY

Następujące osoby otrzymały stopień naukowy doktora teologii.

M. M. Straszewicz, *Ministeria świeckich w Kościele w ujęciu Y. Congara*, Warszawa 1978 ss. 236.

Promotor: ks. doc. dr hab. T. Gogolewski. Recenzenci: ks. prof. dr A. Zuberbier, ks. prof. dr A. Szafranski (KUL).

Obrona 27 II 1978 r.

Y. Congar, którego poglądy teologiczne wywarły znaczny wpływ na naukę soboru watykańskiego II, inspirował się tą nauką kontynuując w późniejszych latach zagadnienia teologii laikatu (rozdz. I). Sformułował on opisową definicję ministeriów ludzi świeckich, czyli posług spełnianych w Kościele dla dobra bliźnich, z poczuciem odpowiedzialności, stosunkowo trwałych, powierzanych przez urzędowego przedstawiciela wspólnoty kościelnej. Dzięki ministeriom, jak wykazała autorka, świeccy włączają się czynnie w misję Kościoła w ramach trzech funkcji Chrystusa (rozdz. II). Koncepcję tę porównała autorka ze współczesnym nauczaniem magisterium dotyczącym roli laikatu w Kościele (rozdz. III). Koncepcja Congara uwydatnia sakralny charakter całego ludu Bożego, a zwłaszcza świeckich, co stanowi uzupełniającą tendencję we współczesnej teologii, akcentującej raczej świecki charakter świata i laikatu. Autorka zbadała koncepcję Congara z punktu widzenia apologetyki rozumianej jako nauka o sposobach uwierzytelniania wiarogodności Kościoła i stwierdziła, że ministeria w ujęciu Congara stanowią nowy, szczególnie dziś aktualny motyw wiarogodności Kościoła dla współczesnego człowieka.

T. Mieszkowski, *Pozateologiczne źródła w teologii Thomasa J. J. Altizera*, Warszawa 1978 ss. 292.

Promotor: Ks. prof. dr A. Zuberbier. Recenzenci: ks. prof. dr A. Skowronek, ks. prof. dr Cz. Bartnik (KUL).

Obrona 27 II 1978 r.

Przedmiotem pracy jest opis i krytyczna ocena sposobu wykorzystania przez Altizera twórczości trzech myślicieli: Hegla, Blake'a i Nietzschego jako podstawy rozwinięcia swojej własnej teologii „śmierci Boga” w książce *Ewangelia chrześcijańskiego ateizmu*. Autor dokonał analizy filologicznej i lingwistycznej oryginalnych tekstów wymienionych myślicieli w zestawieniu z interpretacją owych tekstów przez Altizera i z uwzględnieniem ważniejszej literatury przedmiotu. Rozważania wykazują bezzasadność interpretacji wysuniętych przez Altizera jako podstawy teologii „śmierci Boga”, odsłaniając tym sa-

mym wewnętrzną niespójność tej koncepcji teologicznej. Doprowadziły również do refleksji natury bardziej ogólnej, dotyczącej warunków i granicy stosowalności źródeł pozateologicznych w teologii.

Ks. B. Poniży, *Drogi poznania Boga według Księgi Mądrości*, Warszawa 1978 ss. XI 174.

Promotor: ks. prof. dr A. Grzybek. Recenzenci: ks. doc. dr hab. J. Łach, ks. prof. dr F. Gryglewicz (KUL).

Obrona 30 V 1978 r.

Księga Mądrości powstała w klimacie spotkania dwóch różnych religii (panteizm — monoteizm) i dwóch odmiennych kultur (semicko-hellenistyczna). Izraelita przystępując do analizy objawienia z właściwą postawą moralną (czystość etyczna i postawa ufności) poznaje Boga. To religijne doświadczenie wyrażone zostało w kategoriach specjalnego widzenia (rozd. I). Analiza siedmiu historycznych wydarzeń, w których autor *Księgi Mądrości* dostrzega błogosławieństwo dla Izraelitów i kary dla Egipcjan, służy jako materiał do ilustracji, że Boga można poznać poprzez uchwycenie mechanizmu Jego działania w historii, wypowiedzianego w dwóch maksymach: „czym kto grzeszy, tym bywa karany” i „ta sama rzecz może być narzędziem nagrody i kary” (rozd. II). Poznanie Boga na podstawie obserwacji dostrzegalnej hierarchii bytów, poprzez analogię, stanowi przedmiot dalszych rozważań (rozd. III). Analiza kluczowych wyrażań i toku rozumowania prowadzi do wniosku, że perykopa 13,1—9 zawiera argumentację i słownictwo obce mentalności semickiej i wskazuje na zależność od Arystotelesa i kół stoickich. W zakończeniu podkreślono, że autor *Księgi Mądrości* aktualizuje omawiany problem i akcentuje jego uniwersalistyczny charakter.

Ks. S. Welenc, *Rozwój wiary a katolicyzm objawienia według H. de Lubaca*, Warszawa 1978 ss. 234.

Promotor: ks. prof. dr A. Zuberbier. Recenzenci: ks. prof. dr A. Skowronek, ks. prof. dr Cz. Bartnik (KUL).

Obrona 30 V 1978 r.

Tematem rozprawy jest całość relacji zachodzącej pomiędzy rozwojem wiary w historii i Kościele a katolicyzmem objawienia według H. de Lubaca. W rozdz. I ukazane jest samo pojęcie rozwoju, jego podstawa, rozwój teologiczny i dogmatyczny, homogeniczność rozwoju, historia dawnych interpretacji i wreszcie krytyka i odrzucenie teorii „konkluzji teologicznych” przez de Lubaca. W rozdz. II przedstawione jest rozumienie objawienia szerokie, personalistyczne i responsoryjne, ułatwiające przyjęcie jego rozwoju. Najbardziej jednak oryginalną koncepcją w tej pracy jest „katolicyzm objawienia” tak ukazana, że stanowi konieczne dopełnienie rozwoju wiary, niejako jej pleromizację (rozd. III). Dokonano połączenia katolicyzmu z rozwojowością, czyniąc je pojęciami dopełniającymi się wzajemnie. Sam de Lubac nie zwraca wyraźnie uwagi na związek między tymi dwoma pojęciami. Bliższa analiza jego pism pozwala jednak ten związek zauważyć.

Ks. M. Bednarczyk, *Relacja o zwiastowaniu narodzenia Jana Chrzciciela (Łk 1,5—25) w świetle współczesnych metod biblijnych*, Warszawa 1978 ss. 261.

Promotor: ks. doc. dr hab. J. Łach. Recenzenci: ks. prof. dr S. Grzybek, ks. prof. dr H. Langhammer (KUL).

Obrona 13 VI 1978 r.

Autor podjął się analizy literackiej i egzegetycznej perykopy Łk 1,5—25. Na jej podstawie wykazał, że perykopa stanowi zwartą całość ułożoną w kilka koncentrycznych kręgów wokół centrum, do którego należy ww. 15—17. W przeprowadzonej egzegezie uwzględniono odkryte kręgi koncentryczne, które stanowią osobne tematy teologiczne. W ostatnim rozdziale dokonano weryfikacji tematyki zawartej w centrum perykopy z treścią relacji Łukaszowych o działalności publicznej Jana Chrzciciela. Stwierdzono, że są one doskonałym komentarzem do charakterystyki poprzednika Jezusa, podanej w relacji o jego zwia-stowaniu.

Ks. E. Fornicki, *Struktura pojęć wartości pracy a religijność*. Warszawa 1978 ss. 193.

Promotor: prof. dr A. Świącicki. Recenzenci: ks. doc. dr hab. H. Juroś, doc. dr hab. Cz. Czapów (UW).

Obrona 13 VI 1978 r.

Praca stanowi studium socjologiczne na podstawie badań młodzieży utrzymującej związek z Kościołem w okresie przed rozpoczęciem pracy zawodowej: klasy ósme szkół podstawowych, maturzyści szkół ogólnokształcących i technicznych, studenci oraz jako grupa kontrolna — rodzice klas drugich szkoły podstawowej. Badania prowadzono w Warszawie, Krakowie, Wrocławiu i Bydgoszczy w 1970 r. Próba w ilości 400 osób. Rozprawa składa się z sześciu rozdziałów: 1) Metoda badań i charakterystyka badanych osób; 2) Religijność badanych; 3) Ogólne orientacje moralne respondentów; 4) Zasady klasyfikacji pojęć wartości pracy; 5) Analiza struktury pojęć wartości pracy; 6) Weryfikacja postawionych hipotez. Autor wykazuje wpływ religijności na kształtowanie postaw wobec pracy, korzystnych zarówno z punktu widzenia rozwoju stosunków społecznych, jak i z punktu widzenia rozwoju życia gospodarczego.

Ks. J. Harasim, *Parakleza jako forma przepowiadania ewangelii według św. Pawła*, Warszawa 1978 ss. 135.

Promotor: ks. prof. dr J. Stępień. Recenzenci: ks. prof. dr S. Grzybek, ks. doc. dr hab. J. Kudasiewicz (KUL).

Obrona 19 VI 1978 r.

W pracy rozpatrywany jest problem, na czym polega sposób głoszenia ewangelii określanej przez św. Pawła greckim terminem *paraklesis*. Rozdz. I poświęcono analizie filologicznej greckich słów *parakleinō* i *paraklesis*. Znaczenie powyższych terminów zostało przebadane w literaturze pozabiblijnej, ze szczególnym uwzględnieniem papirusów i inskrypcji, w LXX i w NT, a zwłaszcza w pismach św. Pawła. Rozdz. II zawiera odpowiedź na pytanie, na czym polega ewangelia św. Pawła. Rozdz. III rozpatruje paraklezę św. Pawła w 5 aspektach. Najpierw ukazuje jej szczególną strukturę z wyeksponowaniem istotnych elementów paraklezy: pouczenia, pocieszenia, pokrzepienia, napomnienia i prośby. Dalej jest omówiony podmiot, przedmiot i metoda paraklezy. W ostatnim paragrafie tegoż rozdziału autor podejmuje problem związku, jaki zachodzi między paraklezą a prorocstwem, i próbę odpowiedzi na pytanie, czy parakleza może być uważana za charyzmat. Zawarte na zakończenie wnioski usiłują dać odpowiedź na postawiony we wstępie problem.

Ks. J. Świsłak, *Biblia w duszpasterstwie polskim w okresie po-*

wojennym w świetle urzędowych dokumentów kościelnych, Warszawa 1978 ss. VI, 387.

Promotor: ks. prof. dr S. Grzybek. Recenzenci: ks. doc. dr hab. K. Romaniuk, ks. doc. dr hab. J. Kudasiwicz (KUL).

Obrona 19 VI 1978 r.

Przedmiotem rozprawy jest teoria i praktyka duszpasterstwa (apostolstwa) biblijnego w Polsce w ostatnim trzydziestoleciu powojennym pod kątem uchwycenia prawidłowości warunkujących odnowę biblijną polskiego duszpasterstwa oraz wskazania perspektyw jego rozwoju. Punktem wyjścia do rozważań w części teoretycznej pracy są dokumenty urzędowe Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce, które określają praktyczne normy posługiwania się Pismem św. w duszpasterstwie (rozdz. I). Upowszechnianie znajomości Biblii wśród wiernych zależy nie tylko od urzędowych nakazów, ale i od wypracowanych przez teologów teoretycznych założeń duszpasterstwa biblijnego (rozdz. II). Analiza periodyków diecezjalnych, kwerenda czasopism teologicznych oraz wyniki ankiety pozwoliły ukazać różnorodność form apostolatu biblijnego stosowanych w Polsce (rozdz. III). Zarówno teoretyczne podstawy omawianego duszpasterstwa, jak i praktyczna jego realizacja domagają się odpowiedniego przygotowania duchowieństwa (rozdz. IV). Na koniec została przedstawiona próba oceny duszpasterstwa biblijnego w Polsce, tj. jego osiągnięć, braków i postulatów na przyszłość (rozdz. V).

M. M. Michałowska, *Tematy biblijne w polskim rzemiośle artystycznym doby potrydenckiej*, Warszawa 1978 ss. 304.

Promotor: ks. prof. dr J. S. Pasierb. Recenzenci: ks. prof. dr S. Grzybek, doc. dr hab. M. Karpowicz (UW).

Obrona 14 VI 1978 r.

We wstępie przedstawiono motywy podjęcia tematu, zakres i założenia pracy, tok i układ rozważań, tezę rozprawy, metodę oraz kryteria wyboru materiału zabytkowego. Dwa pierwsze rozdziały mają aspekt biblijno-ikonograficzny, dwa następne zawierają analizę materiału zabytkowego. W rozdz. I omówiono te prądy umysłowe i religijne oraz gatunki literatury, które wywarły wpływ na kształtowanie się ikonografii biblijnej w ówczesnej sztuce przedstawieniowej. Rozdz. II zawiera problematykę teorii ikonografii i charakteryzuje potrydencką sztukę przedstawieniową oraz uwypukla funkcję słowa i obrazu w relacji Biblia-teoria-sztuka na gruncie polskim. W rozdz. III i IV w oparciu o wybrane obiekty ukazano główne aspekty ideowe ikonografii zaczerpniętej z Pisma św. jako najbardziej powszechne i charakterystyczne zjawiska tego okresu w polskim rzemiośle artystycznym. W zakończeniu podsumowano badania nad potrydenckim rzemiosłem artystycznym o tematyce biblijnej i scharakteryzowano jego rolę w dziele reformy i odnowy życia religijnego w Polsce.

II. GOŚCIE WYDZIAŁU

Dn. 22 II 1978 r. złożył wizytę w ATK ks. prof. dr B. Weiss z Uniwersytetu J. Guttenberga w Moguncji, wygłaszając wykład otwarty nt. *Bezreligijne chrześcijaństwo według D. Bonhoeffera w dzisiejszej perspektywie*. W obozie koncentracyjnym w Flossenbурgu 9 IV 1945

stracony został ewangelicki proboszcz i teolog D. Bonhoeffer, znany jako działacz ruchu ekumenicznego. Nie dostrzegano jego dzieła, dopóki jego przyjaciel E. Bethge w 1952 r. nie opublikował jego listów i zapisków z czasów więziennych pt. *Widerstand und Ergebung* (Opór i oddanie). Bonhoeffer reprezentował tezę, że era religii ma się ku końcowi, i stawiał pytanie, jak Chrystus może być także Panem bezreligijnych czasów. Kwestię tę od początku lat 70-ych podejmowała teologia ewangelicka, a także katolicka. Prof. B. Weiss przeprowadził analizę Bonhoefferowskich pojęć „chrześcijaństwo bezreligijne” i „religia”. Dla teologa katolickiego bezreligijne chrześcijaństwo byłoby próbą życia bez cnoty czczenia Boga, tylko na poziomie i płaszczyźnie współżycia z bliźnim (*Mitmenslichkeit*). Bonhoeffer nie był rzeczni-kiem takiej postawy, bo rozróżniał jasno między modlitwą a czynami człowieka sprawiedliwego. Badania nad myślą Bonhoeffera zwracają się ostatnio ku czci Bożej w teologii. Bonhoeffer umieszcza rozumienie religii w samej teologii. Punktem wyjścia jest teza, że świat jako dojrzały daje sobie radę bez Boga. Głosiła ją liberalna teologia XIX w. szukająca dla chrześcijaństwa miejsca w obrębie świata, który stał się autonomiczny. Według Bonhoeffera pierwszym, który zapoczątkował krytykę religii, był K. Barth głoszący, że religia jest ludzkim usiłowaniem uchwycenia Boga, a wiara chrześcijańska jest odpowiedzią na objawiającego się Boga. Zdaniem zaś Bonhoeffera nie należy przypisywać chrześcijaństwu jakiegoś miejsca częściowego, lecz trzeba uznać prawo świata do „przydzielania miejsca Chrystusowi”. Chrześcijaństwo, według Bartha (krytykowanego przez Bonhoeffera), starało się rozwiązać problem tylko „człowieka wewnętrznego” i dlatego przedmiotem duszpasterstwa nie stał się cały człowiek. Boga należy szukać nie u granic człowieka, lecz pośrodku życia, ażeby Jezus był Panem całego człowieka.

E. Feil, najważniejszy chyba katolicki interpretator Bonhoeffera, widzi różnicę między obu teologami w tym, że Barth ma systematyczne, a Bonhoeffer historyczne pojęcie religii. Dla Bartha religia należy do istoty człowieka, jak grzech i prawo, tj. człowiek zawsze jest grzesznikiem i podlega prawu, a zarazem usiłuje uchwycić objawienie Boga w religii. Bonhoeffer natomiast widzi w religii pewne historycznie uwarunkowane i przejściowe zjawisko, a tym samym — fenomen z dziedziny historii ducha. W więzieniu obserwował ludzi pod kątem tego, w co wierzą, czego się trzymają. Na podstawie tego materiału i obserwacji poczynionych na sobie doszedł do wniosku, że człowiek daje sobie radę bez Boga także co do pytań ostatecznych. Co do przyszłości, Bonhoeffer stwierdza, że idziemy naprzeciw całkiem bezreligijnych czasów. Rozwój bezreligijności jest tylko częścią rozleglejszego rozwoju, w którym świat staje się dojrzały, a człowiek w coraz większej ilości dziedziny obywa się bez hipotezy Boga.

W niektórych swych pismach twierdzi, że kresu dobiega tylko pewne określone zachowanie się religijne, ale nie religia sama w sobie. Według podstawowego założenia jego etyki Bóg i świat nie są wprawdzie w Jezusie Chrystusie czymś identycznym, ale są czymś zjednoczonym i pojędnym ze sobą. Tam, gdzie natrafiamy na ostateczną rzeczywistość tego świata, spotykamy także Chrystusa, a w Nim Boga. Objawienie, według Bonhoeffera, odbywa się nie przez coraz to nowe wydarzenia z zewnątrz, lecz zostało raz dokonane przez Jezusa Chrystusa i ustanowione przez Jego wcielenie. Dlatego chrześcijanin znajduje Boga nie gdzieś w zaświatach, lecz przede wszystkim w świecie.

Stąd chrześcijaństwo bezreligijne jest z tego świata nie w antropocentrycznym sensie teologii liberalnej, mistycznej, pietystycznej i etycznej, lecz w biblijnym sensie stworzenia i wcielenia, ukrzyżowania i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Nie powinniśmy sobie wytwarzać abstrakcyjnego obrazu Boga. W spotkaniu z Bogiem nie chodzi o stosunek do Istoty najwyższej, najpotężniejszej i najlepszej. Bóg nie ukazał się takim w Jezusie Chrystusie. Jezus jest raczej człowiekiem dla innych i to nie w potęgę, lecz w słabość umierania. W tym rozpoznajemy Boga. Miejszem, gdzie Bóg znajduje się w świecie, jest krzyż. Nie akt religijny czyni chrześcijanina, lecz uczestnictwo w cierpieniu Boga. Poganin jako człowiek religijny idzie do Boga w potrzebie. Chrześcijanin zaś stoi przy Bogu w cierpieniu Jezusa Chrystusa.

Czy Bonhoeffer pomylił się w swojej prognozie? Czy świat rzeczywiście obywatel się bez religii? Żyjemy wprawdzie w społeczeństwie pluralistycznym, ale w miarę, jak świat coraz bardziej się scala dzięki osiągnięciu techniki, znowu rozpada się na różne kierunki duchowe. Ludzie o różnych światopoglądach żyją w tej samej przestrzeni, w tym samym czasie. Liczba bezreligijnych nie wzrasta w tej mierze, w jakiej Bonhoeffer tego oczekiwał. Z doświadczeń cierpienia i śmierci rodzi się pytanie o sens życia. Coraz więcej ludzi szuka odpowiedzi na to pytanie w religii. Oznaką rozbudzonego zainteresowania sprawami religijnymi jest np. silny ruch medytacyjny w naszych czasach. Skoro zatem wielu ludzi odzyskuje dziś swoją wiarę religijną, prognoza D. Bonhoeffera, zdaniem ks. prof. B. Weissa, okazała się niesłuszna.

Dn. 25 IV przedstawiciele kierunku teologii moralnej zorganizowali sympozjum poświęcone problematyce etyki małżeńskiej i seksualnej, w którym wzięli udział wykładowcy teologii moralnej z seminariów duchownych i zgromadzeń zakonnych oraz liczni studenci. Na program sympozjum złożyły się trzy referaty wygłoszone przez goszczących w Polsce teologów zagranicznych.

Ks. prof. dr W. Ernst, wykładowca etyki i teologii moralnej w Erfurcie, wygłosił referat pt. *Małżeństwo jako instytucja*. Przedstawił tezy opracowane przez Papieską Komisję Teologiczną i zatwierdzone przez Kongregację Nauki Wiary i Sekretariat Stołicy Apostolskiej. Tezy te stanowią oficjalny dokument, w którym zawarte jest stanowisko wobec problemów instytucji małżeństwa. Podkreślono w nich wpływ urbanizacji i technizacji na formowanie się człowieka. Zjawiska z tym związane skłaniają nieraz do przeświadczenia o względności norm moralnych. W świetle tej opinii małżeństwo bywa kwestionowane i uważane za czysto osobistą sprawę człowieka, chociaż istnienie człowieka jest zawsze społeczne. Dokument uzasadnia małżeństwo na podstawie ST i NT oraz orzeczeń soboru watykańskiego II (*Gaudium et spes*), który pojmuje je jako dogłębną wspólnotę miłości w duchu urzeczywistnienia Bożego wezwania, ponieważ dobro ekonomiczne nie może nigdy decydować o samej naturze małżeństwa. Z 10 tez dokumentu prof. W. Ernst omówił 1—3 oraz 8—10.

1. Związek małżeński, oparty na z góry danych i trwałych strukturach różnicy między mężczyzną a kobietą i założony przez samych małżonków, w swej konkretnej formie podlegający różnym przemianom historycznym i kulturowym, jak również kształtowaniu przez samych małżonków, jest instytucją pochodzącą od Stwórcy dla wzajemnej pomocy w małżeńskiej miłości i wierności oraz rodzenia i wychowywania potomstwa w rodzinnej wspólnotcie.

2. W NT potwierdził Jezus tę instytucję, która była „na początku” i uświęcił ją (Mk 10, 2—9; 10—12), przywracając jej pierwotną godność i wartość. Nadał nowy wymiar miłości (GS 48), włączając ją w tajemnicę swej miłości do Kościoła. Na tej zasadzie powierzono pasterzom Kościoła kierowanie administrowaniem chrześcijańskiego małżeństwa (por. 1 Kor 7, 10).

3. Pisma NT wymagają, aby życie małżeńskie było szanowane „pod każdym względem” (Hbr 13,4), i bronią małżeństwa przed tendencjami jemu wrogimi, jako dobrego dzieła Boga Stwórcy (1 Tm 4,1—5). Chwałą małżeństwo między chrześcijanami, ponieważ „tajemnica to jest wielka” więzi i miłości między Chrystusem a Kościołem (Ef 5,22—33; GS 48,2). Dlatego żądają, by chrześcijańskie małżeństwo zawierane było w łączności „z Panem” (1 Kor 6,12—20; por. 6, 9—10) i aby życie małżeńskie kształtowane było według godności „nowego stworzenia” (2 Kor 5,17) i „w odniesieniu do Chrystusa” (Ef 5,32; Kol 3,18 nn.; Tt 2, 3 nn.; 1 P 3, 1—7). Na podstawie stale obowiązującego prawa wynikającego z wiary dawał Kościół czasów apostołskich nie tylko wskazówki etyczne, ale także i zarządzenia prawne, które służyły małżeństwu żyjącemu „wiarą” w różnych sytuacjach i okolicznościach życiowych.

8. W przewidzianym nowym prawie kanonicznym powinien być podany całościowy obraz małżeństwa, z jego różnymi wymiarami (personalistycznym i społecznym). Kościół musi być świadomy tego, że zarządzenia prawne spełniają tylko funkcję pomocniczą, przyczyniając się do większej humanizacji małżeństwa. Zarządzenia takie nigdy zresztą nie mogą w pełni odpowiadać całej rzeczywistości małżeństwa.

9. Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych (GS 25). Małżeństwo jako „głęboka wspólnota życia i miłości” (GS 48) jest właściwym miejscem i odpowiednim środkiem sprzyjającym dobru ludzi w ich właściwym powołaniu. Dlatego nigdy nie powinno być nadużywane z poświęceniem osoby ludzkiej dla jakiegos wspólnego dobra zewnętrznego. Dobro wspólne jest bowiem „sumą warunków życia społecznego, jakie pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość” (GS 26).

10. Zawieranie małżeństwa jak i jego trwanie wymagają wprowadzić uwzględnienia realnych stosunków ekonomicznych, ale małżeństwo nie jest nadbudową prywatnego posiadania dóbr i produktów. Bez względu na to, w jakim stopniu konkretne warunki egzystencji małżeństwa i rodziny zależą od stosunków gospodarczych, definitywna więź jednego mężczyzny z jedną kobietą w małżeńskim związku odpowiada naturze ludzkiej i jej cechom ustanowionym przez Stwórcę.

Papieska Komisja Teologiczna wysunęła zatem trzy argumenty na potwierdzenie instytucjonalnego charakteru małżeństwa.

1^o Charakter małżeństwa jest personalistyczny. Małżonkowie jako partnerzy tworzą zawsze więź „ja — ty”.

2^o Istnienie małżeństwa wiąże się ściśle ze społeczną egzystencją. Normy etyczne i prawne, jakie wypracowuje społeczeństwo, mają służyć zabezpieczeniu instytucji małżeństwa. Nie można wobec tego traktować małżeństwa jako sprawy typowo prywatnej.

3^o Pismo św. podkreśla ponadjednostkowy charakter małżeństwa i jedności małżonków. Instytucja małżeństwa powołana jest z ustanowienia Bożego, jakkolwiek w historii podlegała różnym dewiacjom wskutek słabości natury ludzkiej. NT przyniósł jeszcze głębsze spojrzenie na małżeństwo, chociaż jego nauka nie stanowi systematycznego wykładu.

Pod adresem zaś starego prawa kanonicznego prelegent wytoczył szereg zarzutów. Całokształt dotychczasowych przepisów prawnych zbyt mocno zinstytucjonalizował małżeństwo, co w rezultacie doprowadziło niekiedy do jego dehumanizacji. Nowe prawo kanoniczne nie będzie ściśle konkretyzowało życia małżeńskiego w formie norm prawnych. Np. dawniej podkreślało się prawo małżonka do ciała współmałżonka. Dziś istota małżeństwa (*consensus*) jest pojmowana bardziej personalistycznie jako swoista więź, jakkolwiek zorientowana prokreacyjnie. Już w dokumentach soborowych przypominano, że porządek społeczny jest związany zawsze z porządkiem osób, a więc ma służyć poszczególnym osobom. Rozwój życia społecznego powinien prowadzić do coraz bardziej humanistycznego urzeczywistnienia wartości osobowych, w tym także małżeńskich.

Drugi wykład pt. *Zasady chrześcijańskiej etyki seksualnej* wygłosił ks. dr A. Laun, pracownik naukowy Instytutu Teologicznego i Katedry Teologii Moralnej w Wiedniu. Na pierwszy plan wysunął relację między płciowością a miłością małżeńską. Należy przeprowadzić fundamentalne rozróżnienie między seksualizmem „wyizolowanym” a seksualnością przepojoną głęboką miłością. Seksualizm powinien być ujmowany zawsze w kontekście miłości, gdyż dopiero miłość otwiera właściwą perspektywę oddania się płciowego. „Wyizolowana”, a więc negatywna forma seksualizmu, występuje tam, gdzie seksualne pobudzenie i pożądanie są umyślnie oddzielone od miłości. Wtedy płciowość zamiast być czymś pięknym, uszczęśliwiającym, budzącym poszanowanie, staje się egoistyczna i brutalna — aż do takich wynaturzeń, jak gwałt czy morderstwo na tle seksualnym.

Jesteśmy podatni na zwodnicze i złe rozbudzanie popędu. Przeczenie temu lub nieliczenie się z tym faktem to pierwszy krok ku niewłaściwym postawom i przewinieniom. Należy trzeźwo patrzeć na rzeczywistość własnej upadłej natury. Nie wystarczy powiedzieć, że grzechy seksualne, tak jak wszelkie inne moralne upadki, mogą być zgładzone przez skruchę i sakrament spowiedzi. Nieodzwonne jest otwarcie młodemu człowiekowi oczu na to, czym może być miłość, gdy się jest posłusznym jej prawom, i że jest to jedyne w swoim rodzaju źródło szczęścia.

W ostatniej części wykładu prelegent przedstawił szczegółowe normy chrześcijańskiej etyki seksualnej, dotyczącej czystości, wstrzemięźliwości przedmałżeńskiej i przysięgi małżeńskiej jako ścisłego imperatywu miłości dwojga ludzi, związanych sakramentalnym związkiem małżeńskim dokonany w obliczu Kościoła jako prasakramentu.

Trzeci wykład wygłosił ks. prof. dr K. Hörmann, kierownik Instytutu Teologicznego i Katedry Teologii Moralnej w Wiedniu. Omówił cele i założenia deklaracji Kongregacji Doktryny Wiary pt. *Persona humana*. Podkreślił, że zasady miłości i godności człowieka — o ile się je rozumie jako zasady beztreściowe — nie są wystarczające, by regulować sferę seksualną. Należy te ogólne reguły wzbogacić o danc, które wynikają z samej natury ludzkiej, a także kierować się konkretnymi wytycznymi urzędu nauczycielskiego Kościoła oraz soboru watykańskiego II. Ważnym zagadnieniem w orzeczeniu *Persona humana* jest problem współżycia przedmałżeńskiego. Nauka Kościoła niezmiennie głosi, że tylko w ramach małżeństwa dozwolone jest zachowanie się seksualne. Jedyne bowiem wzajemna, głęboka, dobrze pojęta miłość

Jest postulatem i założeniem moralnie dozwolonego współżycia płciowego. Seksualne zjednoczenie może wyrazić pełną szacunku miłość tylko wtedy, gdy małżonkowie wzajemnie i całkowicie siebie obdarowują. Włącza się w to indywidualne, osobowe „ja” współmałżonków, znajdujące swój wyraz wobec społeczeństwa i Kościoła. W ramach tak pojętego małżeństwa poczęcie dziecka jest czymś w pełni odpowiedzialnym. Prelegent skomentował nie tylko problemy współżycia przedmałżeńskiego, ale także homoseksualizm i masturbację, stwierdzając, że należy je traktować kazuistycznie, co nie obala jednak zasady, że są to sprawy moralnie naganne. Powołał się przy tym na opinię św. Pawła, że cielesność chrześcijanina równoznaczna jest z jego całościową przynależnością do Chrystusa. Zachowanie płciowe możliwe jest tylko w małżeństwie, a nieumiarkowanie poza jego obrębem sprzeczne jest z miłością Chrystusa i z przynależnością do Niego.

W dyskusji omawiano teologiczną motywację postawy Kościoła wobec związków cywilnych oraz powtórnych związków ludzi rozwiedzionych. Zwrócono też uwagę na konieczność duszpasterskiej opieki nad rozwiedzionymi żyjącymi w ponownych małżeństwach cywilnych. Wymaga ona niestrudzonej troski apostołskiej.

Dn. 24 V prof. dr R. Hölte z uniwersytetu w Uppsali wygłosił wykład otwarty pt. *Etyczny problem sprawiedliwości*, biorąc za punkt wyjścia prace współczesnego szwedzkiego specjalisty w zakresie nauki o państwie, G. Adler-Karlssona. Postuluje on pewną etykę normatywną oraz praktyczno-polityczny program działania w kwestiach sprawiedliwości międzynarodowej. Stale bowiem pogłębia się przepaść między krajami bogatymi a biednymi oraz między bogatymi i biednymi ludźmi. Celem etyki i polityki winno być nie maksimum szczęścia, lecz minimum cierpienia. Z podstawowej koncepcji takiego „odwrotnego utilitaryzmu” prelegent wyprowadził wniosek, że absolutną biedę wykorzystania trzeba z taką energią, jak niegdyś zwalczano malarię. Żaden kraj nie powinien powiększać swej nadwyżki, zanim nie zostaną zaspokojone zasadnicze potrzeby wszystkich. Na konferencji w Hadze (1975), która zgromadziła czołowych ekonomistów świata zachodniego oraz ministrów z krajów rozwijających się i bogatych, przyjęto teoretycznie koncepcję dochodu minimalnego. W związku z tym prelegent zastanawiał się, w jakiej mierze utilitaryzm wziął na tym spotkaniu górę nad innymi odmianami filozofii społecznej i jak wielki jest jego wpływ poza obrębem krajów anglosaskich.

Wysuwano nieraz zarzut, że swego czasu nie nadano należytej rangi etycznej kwestiom sprawiedliwości, stawiając wyżej maksymalizację dóbr niż ich sprawiedliwy podział. Krytykę tę opracował najbardziej gruntownie J. Rawls w swej książce *A Theory of Justice* z 1972 r. Prelegent omówił stanowisko Adler-Karlssona wobec Rawlsa teorii sprawiedliwości. Postawił pytanie, czy jako jedyny cel społeczeństwa należy przyjmować sprowadzenie cierpienia do minimum, czy też jest to cel tylko pośredni. Ponadto nasuwa się zagadnienie, czy proponowana przez Adler-Karlssona hierarchizacja oddala jego teorię całkowicie od utilitaryzmu, czy też da się pogodzić z jakąś formą etyki utilitarystycznej. Już klasyczni teoretycy utilitaryzmu mieli wiele do powiedzenia o znaczeniu zwalczania cierpienia. Rawls natomiast dystansuje się wobec utilitaryzmu oraz teorii, które określa jako perfekcjonistyczne. Niedomogą utilitaryzmu jest, iż nie daje on sprawiedliwości pierwszeństwa przed wartościami pozamoralnymi. W teoriach

zaś perfekcjonistycznych etyka nabiera struktury teologicznej, bo ich celem jest doskonalenie natury ludzkiej, przy czym nacisk kładzie się na władze duchowe najbardziej cenione. Teorie perfekcjonistyczne wchodzi w konflikt z teorią sprawiedliwości Rawlsa, gdy żądają społeczeństwa tak zorganizowanego, aby narzucało jednostkom zobowiązanie rozwijania się według odpowiedniej teorii. Społeczne i ekonomiczne nierówności należy regulować tak, aby były maksymalnie korzystne dla najmniej uprzywilejowanych. Tymczasem przesłanki te są iluzoryczne. Wprawdzie bogaci i biedni są równi wobec prawa, lecz nieuniknione jest, że poszczególne swobody mają różną wartość dla jednostek, zależnie od zdolności tych jednostek do korzystania z nich. Jest wielu biednych, wysoko ceniących własność prywatną. Mogą być ludzie lepiej sytuowani ekonomicznie, mający znaczną możliwość efektywnego korzystania z prawa własności, ale mniej ceniący to prawo i np. zużywający owe środki na cele ideowe. Niedobory teorii Rawlsa wynikają z jego tkwienia w tradycyjnych liberalnych nawykach myślenia. Dominująca tendencja teorii Rawlsa polega na akcentowaniu równości, często jednak miesza się jej etyczną zasadę z równością ludzi co do skłonności i zdolności. Uwzględniać więc trzeba różnice wynikające z indywidualnych właściwości charakteru i uzdolnień. Dlatego prelegent twierdził wbrew Rawlsowi, że bardziej fundamentalną zasadą niż sprawiedliwość lub równość jest przekonanie, iż każde indywiduum ma pewną podstawową wartość, czyli samo jest dobre. Bycie dobrym może być przypisane także innym istotom żywym, a nawet całej naturze. Przy obecnym uwarunkowaniu na sprawy ekologii, coraz więcej ludzi twierdzi, że zwierzęta i przyroda mają pewną swoistą wartość, którą mierzyć należy nie tylko pożytkiem dla człowieka.

Niejasne jest też, jakie miejsce zajmuje u Rawlsa teoria dobra. Należałoby więc do jego projektu polityki sprawiedliwości dodać pojęcie etyki normatywnej. Zasady sprawiedliwości i dobra mogą popaść w konflikt ze sobą w różnych sytuacjach. Dla rozwiązania takich konfliktów mogłaby się przydać zasada sprawiedliwości Rawlsa ze swym postulatem stałego kontrolowania, jak różne alternatywy działania wpływają na ludzi najmniej uprzywilejowanych w społeczeństwie. Problem sprawiedliwości w etyce teologicznej stawia zadania ludziom jako stworzeniom Bożym, obdarzonym rozsądkiem i sumieniem. Nie powinno się, oczywiście, zrywać więzi między etyką a wiarą chrześcijańską. Teologia jednak nie może zastąpić refleksji etycznej i z punktu widzenia etyki należy krytycznie badać także tradycję teologiczną i kościelną. Dzieła takie, jak Rawlsa teoria sprawiedliwości, opierają się na wierze, że człowiek jest racjonalny i że zdolny jest tworzyć lepszą i bardziej sprawiedliwą przyszłość. Zadaniem teologii jest wykazanie motywów, które mogą się przyczynić do utrzymywania nadziei co do przyszłości człowieka, ale ważne jest też, żeby teologia dawała realistyczny obraz człowieka, będącego mieszaniną tendencji budujących i destrukcyjnych. Chodzi o takie wymiary przykazania miłości bliźniego, które nabierają wagi w społeczno-etycznym jego zastosowaniu. Teologia musi wskazać na te wymiary i wiązać je z cierpieniem Chrystusa i Jego ofiarną miłością.

Dyskusja, jaka się wywiązała po referacie, dotyczyła zarówno etyki normatywnej G. Adler-Karlssona jak i teorii sprawiedliwości J. Rawlsa. Zwrócono uwagę na powiązania problematyki etycznej nie tylko z wiarą chrześcijańską, ale także z teologią katolicką.

III. ODCZYTY POZA UCZELNIĄ

Na zjeździe teologów moralistów we Wrocławiu w dn. 30—31 III 1978 r. poświęconym moralności rodziny człowieczej ks. dr J. Bajda wygłosił referat pt. *Populacja w aspekcie etycznym*.

Rozważanie populacji w aspekcie etycznym wymaga przede wszystkim wydobycia tego problemu z aspektów pozaetycznych, zacieśniających i fałszujących istotę zagadnienia. Takim kontekstem zacieśniającym pojęcie populacji jest np. socjologia i tzw. polityka demograficzna formowana w świetle wymagań ekonomii państwa. Niedopuszczalnym zafałszowaniem zagadnienia jest próba konstruowania kryteriów pozaetycznych lub wprost niemoralnych do rozwiązywania kwestii demograficznej, co prowadzi do absolutnej dehumanizacji i depersonalizacji psychicznej oraz zupełnego wymazania z życia ludzkiego relacji rodzicielskiej. Należy koniecznie przywrócić całemu zagadnieniu — na wszystkich płaszczyznach ludzkiej aktywności — profil ogólnoludzki, co w istocie polega na przyjęciu etycznej natury rodzicielstwa.

Spełnienie powyższego postulatu zawiera w sobie szereg dalszych wymagań. Problem populacji leży bowiem na styku trzech płaszczyzn: tajemnicy życia (wraz z jej wymiarem kosmologicznym, osobowym i religijnym), kultury oraz społeczeństwa. Wszystkie te płaszczyzny posiadają wewnętrzny wymiar historyczny i empiryczny, ale nie są sprowadzalne do historycyzmu (relatywizm) czy empiryzmu (pozytywizm, naturalizm). Należy opracować teoretyczne podstawy dla populacji: teologię życia (poza płaszczyzną teologii nie istnieje adekwatna teoria życia), teologię kultury (wraz z teologiczną interpretacją relacji między naturą a kulturą) oraz teologię społeczeństwa (w oparciu o teologię Kościoła oraz tajemnicę św. Rodziny). Teologia społeczeństwa daje w pewnym sensie syntezę, ponieważ ukazuje: 1° społeczny wymiar tajemnicy życia, objawiającego się w samourzeczywistnieniu rodziny, 2° wartość kultury budującej ludzki świat oraz środowisko spotkania osobowego w płaszczyźnie życia i miłości, 3° fundamentalnie, istotowo i finalnie rodzinny charakter ludzkiej wspólnoty. W tym kontekście stają się coraz bardziej aktualne zasady encykliki *Humanae vitae*.

IV. SYMPOZJA, SESJE I SPOTKANIA NAUKOWE

W dn. 13—14 II 1978 r. odbyło się w ATK spotkanie wykładowców seminaryjnych katechetyki i pedagogiki. Obrady otworzył ks. prof. dr J. Stępień, rektor uczelni. Wyraził zadowolenie, iż spotkanie nastąpiło w Akademii, szczególną uwagę przywiązującej do problemów katechetyki i dążącej do tego, aby specjalizacja ta owocnie służyła Kościołowi. Nawiązując do celu sympozjum, ks. rektor przypomniał, że pierwotna katecheza chrześcijaństwa miała zawsze aspekt eschatologiczny. Sens życia ziemskiego, a zwłaszcza cierpienia, staje się zrozumiały dopiero w świetle wiary w życie przyszłe. Po soborze watykańskim II coraz częstsze są próby docenienia rzeczywistości ziemskich przy niezapominaniu o ostatecznym przeznaczeniu człowieka.

W pierwszym dniu przewodniczył obradom ks. prof. dr J. Charytański, który na ostatnim V synodzie biskupów pełnił funkcję doradcy, w drugim — ks. bp dr E. Materski, jeden z 204 uczestników synodu. Zadaniem sympozjum było zapoznanie wykładowców z głównymi prądami katechetyki w świecie, sygnalizowanymi przez ojców

synodu. Z pięciu referatów dwa dotyczyły organizacji pracy synodu i udziału w niej polskiej delegacji, trzy zaś — związanej z synodem tematyki katechetycznej.

Problem tzw. inkulturacji naświetlił obszernie ks. dr R. Murawski w referacie *Katecheza a kultura*. Inkulturacja — to nadawanie lokalnemu Kościołowi charakteru specyficznego dla określonej społeczności. Kościół nie jest przynależny do pewnej rasy czy kultury ludzkiej, lecz ma posłannictwo dla wszystkich ludzi. Ze swej strony kultura ogarnia wszelkie przejawy życia człowieka, wyznacza sposoby myślenia i zachowania się danej społeczności. Wiedza, literatura, sztuka, architektura, filozofia, religia nie są heterogennym zbiorem wartości kulturowych, bo całość kultury — to zjawisko ciągle, dynamiczne, w toku ewolucji. Katecheza w takim aspekcie globalnym ma dotrzeć do katechumena w środowisku jemu właściwym, egzystencjalnym, kulturowym. Katecheza powinna penetrować daną kulturę, czerpać sama z jej bogactwa, ale nie może jej niszczyć. Integracja ewangelii i danej kultury musi być dokonywana niejako od wewnątrz, tj. chrześcijaństwo winno przepajać daną kulturę, wytwarzając jej nową swoistą jedność. V synod biskupów nie studiował zagadnienia inkulturacji, podsunął je jednak papieżowi i całemu Kościołowi dla rozważenia oraz wysnucia odpowiednich wniosków.

Na synodzie w wypowiedziach biskupów ze wszystkich krajów powtarzał się wyraz „wspólnota” (*communitas*). Należyta katecheza winna przygotować katechizowanych do tego, by pojmowali Kościół jako wspólnotę ludzi wielorako ze sobą powiązanych oraz wspólnotę ludzi z Bogiem. Zagadnienie to omówił ks. doc. dr M. Majewski w referacie pt. *Katecheza wspólnoty dla wspólnoty*. Porównaj dzieci uczęszczające na lekcję religii do luźnych ziaren piasku. Zadanie katechety polegać powinno nie tylko na nauczaniu dzieci prawd wiary, ale i wytwarzaniu braterskiej więzi wiary. Katecheta ma stać się animatorem ducha wspólnoty. Dlatego należy od niego wymagać nie tylko umiejętności nauczania, ale również zaangażowania oraz gorliwości pogłębiających więź w danej grupie i więź z Kościołem lokalnym, Kościołem powszechnym i z Bogiem. Stąd najistotniejszymi czynnikami katechezy są: uświadomienie braterstwa wynikającego z pochodzenia od jednego Ojca; przekazywanie słowa Bożego jako wezwania kierowanego przez Boga do poszczególnych ludzi, do całej grupy czy też rodziny ludzkiej; dążność całej grupy do konkretnego celu; czynne uczestnictwo w lekcjach religii pomagających odczytywać wolę Ojca; patrzanie na świat jako na pewną całość wspólnych zadań; sprawowanie liturgii i łączenie z nią codziennych obowiązków; kształtowanie poczucia, że we wspólnocie realizuje się Kościół Chrystusowy. Katecheza typu „wspólnotowego” wytwarza atmosferę ułatwiającą identyfikowanie się z Kościołem, rodzi poczucie braterstwa z grupą i ogółem ludzi odkupionych przez Syna Bożego. Wspólnotowy klimat sprawia, że nauczycielem religii staje się nie tylko katecheta, ale jakby cała grupa. Katecheza bowiem to nie tylko nauczanie, lecz i wspólne uczestnictwo.

Ks. prof. dr J. Charytański w swym referacie przedstawił zagadnienie *Katechezy ewangelii i w duchu ewangelii*. Katecheza musi trzymać się doktryny, ale nie może się wyrzec poszukiwania koncepcji. Skierowana jest w przyszłość, ale zależy od czynnika historycznego. Nastawienie ku Bogu nie może być równoznaczne z obojętnością wobec ludzi i spraw tego świata. Religijne patrzanie na świat musi się wiązać z poczuciem odpowiedzialności za rozwój i losy świata —

działa Boga i człowieka. Liturgia i modlitwa nie mogą zastąpić działania. Obecność i pomoc Ducha Św. w Kościele nie zaprzecza autonomii świata. Ewangelię trzeba głosić według wzorów właściwych dla każdego Kościoła lokalnego i z uwzględnieniem istniejących przeciwieństw.

W dniach 30—31 III sekcja homiletów polskich zorganizowała w ATK sympozjum naukowe nt. *Kaznodzieja we wspólnocie parafialnej*. W sympozjum wzięli udział wykładowcy homiletyki w polskich seminariach duchownych diecezjalnych i zakonnych. Podczas mszy św. koncelebrowanej przez uczestników zjazdu homilię w pierwszym dniu wygłosił ks. dr M. Gosek z Kielc, w drugim zaś ks. mgr J. Śniegocki z Płocka.

Oficjalnego otwarcia dokonał rektor Akademii ks. prof. dr J. Stępień. Stwierdził, że przeżywamy ostatnio w Kościele rozwój homiletyki, do czego przyczyniły się sobór watykański i dwa ostatnie synody biskupów, poświęcone ewangelizacji i katechizacji. Przejawia się w tym konsekwentne dążenie do odnowienia Kościoła, którego pragnął papież Jan XXIII. Głoszenie ewangelii było w pierwotnym Kościele pierwszym i głównym zadaniem apostołów i ich pomocników. Przekazywanie niezmiennego depozytu wiary musi być dostosowane do poziomu dzisiejszego człowieka i jego aktualnej wizji świata. W postulowanej dziś odnowie kaznodziejstwa zagadnieniem dużej wagi jest jego ściślejszy niż dotychczas związek z Pismem św., a także ułatwienie słuchaczom przeżywania treści objawienia. Ks. rektor przypomniał, jak odbywała się ewangelizacja Tesalonik, którą św. Paweł nazywał parakleza, obejmująca cztery elementy: pouczenie, upomnienie, pokrzepienie i pocieszenie. Parakleza ta nosi na sobie znamie eschatologiczne: największa pociecha — to myśl, że kiedyś zawsze będziemy z Panem (por. 1 Tes 4, 17). Św. Paweł jest wciąż aktualnym wzorem kaznodziei.

W pierwszym referacie na sympozjum pt. *Rola i kwalifikacje współczesnego kaznodziei* ks. dr A. Lewek, sekretarz sekcji homiletów, omówił dokładniej niektóre współczesne poglądy na temat osobowości kaznodziei, wskazał na związek cech osobowości z samym procesem przekazywania słowa oraz przedstawił rozwój tego zagadnienia w różnych okresach dziejów Kościoła. W czasach apostołskich i pozapostołskich głoszenie ewangelii było zadaniem pierwszoplanowym („Nie nosył mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił ewangelię”, 1 Kor 1, 17). W średniowieczu natomiast kaznodziejstwo upadło. Na pierwszy plan wysunęło się udzielanie sakramentów. Reakcją na to była m.in. reformacja. Na soborze trydenckim przywrócono homiletyce należyte miejsce, uznając ją za zasadniczy obowiązek duchownych. Dla wielu ludzi kazania wygłaszane podczas mszy św. są jedynym sposobem pogłębiania wiedzy o Kościele i wierze. Kaznodzieja — to wysłannik Boga i Kościoła, pośrednik przekazujący treść wiary oraz świadek wiary w Chrystusa i Jego dzieło zbawienia.

Na tej ostatniej funkcji homiletów skoncentrował się w swym referacie ks. dr H. Pagiewski (Tuchów), przewodniczący sekcji. Kaznodzieja — świadek w akcie głoszenia kazania — występuje jako ucieleśnienie i znak przekazywanych prawd wiary, urzeczywistnianych w życiu osobistym i w życiu wspólnoty kościelnej. Takie spojrzenie pozwala na teologiczne uściślenie pojęcia kaznodziei.

W drugim dniu referat pt. *Typologia kaznodziejów* wygłosił ks. dr T. Olszański (Kraków). Na wstępie rozróżnił zakresy znaczeniowe

pojęć: osobowość i indywidualność, a następnie zanalizował różne typy homiletów, przyjmując za podstawę rozróżnienia źródło inwencji, kierunek oddziaływania i jego metodę. Ze względu na źródło inwencji istnieje typ twórczy i odwórczy, z uwagi na kierunek oddziaływania — typ intelektualny i emocjonalny, odnośnie zaś do metody oddziaływania — typ refleksyjny, praktyczny, doktrynalny i in.

Wykładem zamykającym obrady sympozjum było wystąpienie red. H. Bortnowskiej (Kraków) nt. *Relacja: kaznodzieja a wspólnota*. Prelegentka teologicznie uzasadniła wspólnotowy charakter każdego kazania, ponieważ wspólnota formuje kaznodzieję i w tym sensie go posyła. Podzieliła się spostrzeżeniami na temat wspólnoty jako podmiotu, a nie tylko adresata homilii. Podkreśliła konieczność badania recepcji tego, co zostało słuchaczom w kazaniu przekazane. Wysunęła też szereg propozycji co do praktycznego zastosowania swych teoretycznych rozważań.

W dniach 12 IV — 18 V odbyły się w kościele Wszystkich Świętych oraz w kościele garnizonowym w Warszawie wykłady otwarte nt. *Trzeźwość warunkiem wolności człowieka*. Wygłoszonych zostało sześć prelekcji.

Ks. dr M. Czajkowski podjął zagadnienie *Ewangeliczna wolność człowieka*. Na podstawie Pisma św. uzasadnił i rozwinął 4 tezy: 1) ktokolwiek wierzy w Chrystusa, otrzymuje wolność; 2) ktokolwiek przyjmuje Ducha Św. żyje jak wolny; 3) ktokolwiek narodził się z Boga, jest wolny od wszelkiego zniewolenia; 4) kto zaś wpadł w nałóg, traci wolność.

Izrael zrodził się z wyzwolenia. Prorocy zwiastowali, że Jahwe dokona nowego wyzwolenia. Jego Pomazaniec przedstawia się jako wyzwoliciel, bo prawdą, którą wciela i proponuje Jezus, zwycięży ciemność, zerwie więzy grzechu. „Prawda was wyzwoli (...) Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8,33—36). Jezus przyszedł uwolnić ludzi od wszelkiej niewoli i dlatego proponuje im prawdę. Faryzeuszem jest człowiek, który się trzyma interpretacji najciaśniejszej i obserwancji naścielskiej. Św. Paweł pozostawał do wieku dojrzałości pod jarzmem Tory, a religia ta wynosiła prawo ponad Boga. Gdy przeżył wstrząs spotkania z Jezusem pod Damaszkiem, poczuł się nagle wolny. „Albowiem prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło się spod praw grzechu i śmierci” (Rz 8,2). „A zatem (...) nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli” (Ga 5,1). W tym się zawiera i wypełnia powołanie chrześcijańskie. Wolność bowiem to nie jeszcze jedna cnota; ale całe życie chrześcijanina. Świadomy chrześcijanin patrzy więc na prawo jako na wychowawcę wolności wewnętrznej, właściwej dzieciom Bożym po zmartwychwstaniu Chrystusa. Wolność moralności chrześcijańskiej to wolność miłości. „Owoce Ducha są miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie. Przeciwn takim cnotom nie ma Prawa” (Ga 5,22). Są jeszcze ciagle ludzie ochrzczeni, których jedyną ambicją duchową jest uniknąć kary, ale „w miłości nie ma lęku, doskonała miłość usuwa lęk, który kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości” (1 J 4, 18).

Postulat wolności duchowej człowieka wypływa z głębi naszej wiary, która nas uczy, iż jesteśmy w Chrystusie. Nałóg więc nie jest tylko problemem etycznym, medycznym, psychologicznym, pedagogicznym czy społecznym. Dla chrześcijan jest to przede wszystkim problem religij-

ny: przekreślenie krzyża Chrystusowego, rezygnacja ze zmartwychwstania, zabicie dobrej nowiny, iż jesteśmy dziećmi Bożymi. Upadek zaczyna się od pychy: dam sobie radę, zatrzymam się w porę, umiem kierować swoim życiem. Ratuszek zaczyna się od pokory czyli prawdy, od otwarcia uszu i serca na stwórcze, paschalne: Wstań! Dla wolności uwolnił cię Chrystus.

Wykład ks. dr. T. Sikorskiego pt. *Trzeźwość — problem etyczny* składał się z analizy samego problemu oraz refleksji moralnej nad nim. Zachodzą nieporozumienia terminologiczne. Przyjęto, że pojęcie trzeźwości to wyznacznik postawy przeciwnej alkoholizmowi i nietrzeźwości, tzn. nałogowi oraz nieumiarkowanemu spożywaniu napojów alkoholowych. Prelegent stwierdził niestety deprecjację „trzeźwości” w języku potocznym w stosunku do takich pojęć, jak np. bohaterstwo, ofiara, wolność, poświęcenie, świętość. Czy wysuwanie zagadnień trzeźwości w aspekcie moralnym jest kwestią naczelną czy uboczną w stosunku do trzeźwości jako problemu społecznego, gospodarczego, psychologicznego, wychowawczego? Konieczne są wyznaczniki moralne spraw należących do różnych płaszczyzn życia. Ujmowanie zatem trzeźwości pod kątem etycznym jest niezbędne, bo życie moralne polega na uświadomieniu sobie, że człowiek jest istotą odpowiedzialną i posiadającą swą godność.

Sprawa nałogu dotyczy ściśle refleksji moralnej, a nie sztuki moralizowania, tj. intelektu i intelektualnego rozpatrywania problemu. Refleksje podjęto z pozycji teologa-moralisty, a nie etyka-filozofa. Tym samym: rozumowanie przeniesiono na teren istnienia chrześcijańskiego i jego powinności, ze szczególnym uwzględnieniem obecności chrześcijan w świecie. Teologia związków Kościoła do światem wymaga konkretyzacji w najbardziej nawet codziennych sytuacjach. Wiązania sprawy owej obecności z poruszonym problemem nie można traktować jako sztucznego zabiegu zespalania faktów niewspółmiernych. Chodzi bowiem o konkretyzację wielkiego powołania, które trzeba realizować na wszystkich odcinkach życia, zwłaszcza że omawiana sprawa nałogu jest przyczyną poważnych zniszczeń. Odpowiedzialność chrześcijan za kształt ziemskiej postaci królestwa Bożego jest w tej dziedzinie zasadnicza.

Wykład pt. *Psychopatologia alkoholizmu* wygłosił dr J. Kościuch, kładąc nacisk na psychologiczno-psychiatryczny aspekt alkoholizmu. Prelegent podał główne motywy picia i definicję alkoholizmu, wybierając spośród wielu jego określeń te, które go traktują jako chorobę. W dalszych rozważaniach oparł się na definicji Światowej Organizacji Zdrowia mówiącej, iż „alkoholikami są ludzie nadmiernie pijący, u których zależność od alkoholu osiągnęła ten stopień, że przejawiają bądź wyraźne zaburzenia psychiczne, bądź zachowują się w sposób przynoszący szkodę ich zdrowiu fizycznemu i psychicznemu, ich stosunkom z osobami drugimi, ich sytuacji społecznej i ekonomicznej; są to także ludzie, którzy wykazują objawy zwiastujące takie zaburzenia”. Następnie dr Kościuch omówił najczęściej wymieniane etapy choroby alkoholowej: 1) fazę wstępną, przedalkoholową, objawową; 2) fazę zwiastunów, często nazywaną fazą nałogu alkoholowego; 3) fazę krytyczną, ostrą, w której bardzo wyraźnie pojawia się tzw. zespół abstynencyjny; 4) fazę przewlekłą, w której występują wyraźne zaburzenia fizyczne, fizjologiczne, neurologiczne i psychiczne. Wyróżnił też sześć najczęściej spotykanych typów nałogowców: 1) alkoholik nieświadomy tego, że nim jest; 2) alkoholik anankastyczny — postać tę wielu

autorów uważa za alkoholizm nałogowy; 3) alkoholik nerwicowy; 4) alkoholik objawowy; 5) alkoholik pijący regularnie, ale umiarkowanie; 6) dyspoman — cechujący się opilstwem okresowym.

Po tych rozróżnieniach prelegent zajął się głównymi cechami osobowości alkoholików uwzględniając m. in.: osobowość niedojrzałą; autotolerancyjną; z tendencjami do agresji; paranoidalną; wrażliwą na stressy i frustrację; o rysach psychopatycznych; osobowość z zaburzeniami w sferze uczuciowości wyższej i sferze erotycznej. Wspomniał także o głębszych zaburzeniach psychicznych wywołanych długotrwałym działaniem alkoholu, zwłaszcza następujących: psychozy alkoholowe; majaczenia drżenne (*delirium tremens*); halucynozę alkoholową; epilepsję alkoholową; zespół amnestyczny Korsakowa; encefalopatia Wernickiego; otępienie alkoholowe; paranoja alkoholowa.

W ostatniej części wykładu przedstawił problematykę terapii alkoholików. Podkreślił trudności łączące się z ich leczeniem, zwracając jednak uwagę na jego konieczność. Najczęściej stosowane środki terapii obejmują zarówno najprostsze leczenie w oparciu o środki farmakologiczne (antabus, anticol) i metodę odruchowo-warunkową (terapia awersyjna), jak trudniejsze, ale bardziej skuteczne, a mianowicie psychoterapię. Przy omawianiu głównych zasad psychoterapii indywidualnej oraz grupowej wskazał na konieczność odpowiedniego podejścia psychologicznego do pacjenta niezależnie od tego, jaką metodę terapii ma się zamiar stosować. Zapoznał też z działaniem klubów anonimowych alkoholików, ponieważ ta forma niesienia pomocy ma dość długą tradycję (pierwsze kluby powstały w 1935 r.), a ostatnio coraz bardziej się rozwija i jest jedną z najbardziej efektywnych metod leczenia alkoholizmu.

Prelekcję nt. *Wychowanie dla trzeźwości* ks. dr J. Tarnowski po-traktował w sposób dialogowy, aktywizujący uczestników spotkania. Głosy zebranych, pobudzonych do czynnej refleksji, były liczne. Prelegent postępował indukcyjnie: postawił na wstępie trzy zasadnicze pytania, by ułatwić wypowiedzi, które sam potem porządkował i uzupełniał, naświetlając je od strony teoretycznej.

1. Dlaczego młodzi ludzie stają się alkoholikami? Wypowiedzi uczestników pozwoliły rozróżnić przyczyny środowiskowe i osobowościowe. Środowisko rodzinne może wpływać ujemnie nie tylko wskutek złego przykładu rodziców, ale i w wyniku tradycyjnego łączenia świąt i uroczystości rodzinno-kościelnych z piciem. Ostatnio dotyczy to nawet uroczystości pierwszej Komunii św. Pośrednio zaś popycha młodego człowieka do alkoholizmu rozbić w rodzinie, niezgoda lub brak ciepła domowego. Jeszcze niebezpieczniejsze bywa środowisko rówieśnicze (picie symptomem dorosłości). Doświadczenie wskazuje, że młodzi ludzie, skądinąd bez złego przykładu, rozpijają się w środowisku zakładu pracy. Co do przyczyn osobowościowych zwrócono uwagę na fakt, że młodzi pozbawieni są często osobistych zainteresowań oraz hierarchii wartości. Brak jest u nich nawyku krytycznej refleksji nad swoim życiem oraz systematycznej samooceny. Nie wyrobili też w sobie zdolności do samodzielnego wyboru w życiu, zwłaszcza gdy chodzi o dobro trudne, wymagające wyrzeczenia. Życie wyłącznie chwilą bieżącą, bez poczucia odpowiedzialności i niemożność powiedzenia „nie” sobie i otoczeniu — to także cechy osłabiające osobowość i czyniące ją podatniejszą na presję zalkoholizowanego otoczenia.

2. Jak może młody człowiek przezwyciężyć swój alkoholizm? Pierwszą grupę wypowiedzi stanowiły spostrzeżenia, że w przypadku prze-

wlekłego alkoholizmu zachodzi potrzeba oddziaływania medycznego. Perswazja i moralizowanie są bezskuteczne, dają nawet odwrotne wyniki, o czym często nie wie rodzina. Należy wywoływać u alkoholika decyzję leczenia się. Druga grupa wypowiedzi obejmowała relację osób, referujących znane im przypadki przewyciężenia alkoholizmu drogą swoistych „ślubów”, a także dzięki odzyskaniu żywej wiary w grupie młodych, autentycznych chrześcijan. Szczególne wrażenie wywarły spontaniczne wyznania kilku uczestników prelekcji, którzy opowiedzieli, jak sami wyleczyli się z pijaństwa.

3. W jaki sposób wychowywać dzieci i młodzież do trzeźwości? Wypowiedzi zmierzały w dwu kierunkach: oddziaływać na środowisko oraz pomóc w kształtowaniu osobowości. Co do pierwszego postulatów podkreślano konieczność opinii społecznej, przeciwstawiającej się wiązaniu z alkoholem uroczystości życia rodzinnego i społecznego. Ważne jest świadectwo abstynentów jak też ludzi, którzy osobiście przewyciężyli alkoholizm, że alkohol nie jest potrzebny dla dobrego nastroju. Potrzebne są w tym zakresie skoordynowane wysiłki różnych instytucji, jak Kościół i państwo. Co do pomocy w kształtowaniu osobowości dziecka i młodego człowieka konieczne jest ukazywanie skutków alkoholizmu przez odpowiednie filmy, prelekcje, rozmowy itp. Na pierwszy jednak plan zebrani wysuwali działanie pośrednie: wychowanie osobowości do pełnego i harmonijnego rozwoju. Należy więc przygotowywać dzieci od najmłodszych lat do samodzielnej refleksji nad własnym postępowaniem i do wyboru wartości najwyższych, choćby za cenę wyrzeczeń. Szansę dotarcia do dzisiejszego wychowanka ma raczej metoda partnerskiego dialogu, poparta osobistym świadectwem życia wychowawcy.

Na temat *Trzeźwość — problem medyczny* mówił dr. J. Orszulok. Pojęcie trzeźwości jest złożone, odmiennie oceniane przez ustawodawcę i lekarza. Stężenie alkoholu we krwi, tzw. próg trzeźwości, jest pomocny w rozwiązaniach prawniczych, ale lekarz w ocenie trzeźwości uwzględnia stopień osobniczej tolerancji na alkohol. Już przy niewielkich stężeniach (1,0—1,5‰) obserwuje się zmianę zachowania spowodowaną wzmocnionym dobrym samopoczuciem, przy wyraźnym wydłużeniu czasu reakcji psychomotorycznej. Bywa to przyczyną katastrof, wypadków przy pracy, wykroczeń i przestępstw. Jednorazowa dawka śmiertelna alkoholu etylowego waha się w granicach 300—500 ml alkoholu 80—90% lub napoju alkoholowego zawierającego tę ilość alkoholu w rozcieńczeniu. Dawka ta jest niższa u osób dotkniętych niektórymi chorobami (np. serca), a także u dzieci i młodzieży. Warto zwrócić uwagę na synergizm toksyczny alkoholu z lekami nasennymi i psychotropowymi. Szczególną postacią opilstwa jest tzw. upojenie patologiczne. U niektórych osób (alkoholicy nałogowi, epileptycy, osoby wyczerpane fizycznie i psychicznie) już małe dawki alkoholu mogą wywołać zaburzenia w sferze czynności psychicznych, niewspółmierne do spożytej ilości. Występuje skłonność do zachowań brutalnych, gwałtów, okaleczeń, zabójstw. Prelegent omówił narkotyczne właściwości alkoholu, głód alkoholowy i powstawanie alkoholizmu nałogowego. Na skutek długotrwałego oddziaływania alkoholu na tkanki dochodzi do zmian organicznych w różnych narządach, a to prowadzi do zaburzeń funkcji psychicznych — osłabienia pamięci i woli, zmienności nastrojów, utraty wyższej uczuciowości oraz obniżenia wydolności fizycznej. Prelegent wskazał na trudności leczenia alkoholizmu przewlekłego i nałogowego, jego terapię (anticol, esperal), zabezpieczenie przed piciem,

leczenie pracą, środki wzmacniające i konieczność późniejszej stałej abstynencji.

Omawiając *Stan trzeźwości społecznej*, prof. dr A. Święcicki zauważył, że alkoholizm jako problem społeczny pojawił się w Polsce w drugiej połowie XVII w. W początku XIX w. spożycie alkoholu ogromnie wzrosło, na co wskazywały pierwsze statystyki. Szczyt spożycia przypadł na lata 40-te ubiegłego stulecia. Przeciętna spożycia w ciągu roku na jednego mieszkańca znacznie przewyższała obecny stan, wynosząc 9,6 litra czystego alkoholu na 1 mieszkańca kraju. Przyczyny były różne — pańszczyzna i prawo propinacji. Wielu świątłych ludzi walczyło z alkoholizmem. Na ziemiach Królestwa Polskiego zaczęły się tworzyć bractwa trzeźwości, organizowane zwłaszcza przez duchowieństwo parafialne. Był to ruch masowy, o charakterze patriotycznym, który z czasem objął także miejską ludność Galicji. Na przełomie lat 50-tych i 60-tych przeciętne spożycie czystego alkoholu wynosiło 4 l rocznie. Do 1977 r. wskaźnik ten wzrósł do 8,2 l na 1 Polaka. Prelegent porównał picie w Polsce i we Francji (17 l na 1 mieszkańca) oraz w szeregu innych krajów, podkreślając „dodatnie” strony tamtejszego sposobu picia. W Polsce od 1964 do 1972 r. młodzi ludzie coraz więcej pili jednorazowo. Wzrost zaznaczył się nie tylko wśród chłopców, ale i dziewcząt. Picie wzmożło się w szkołach ogólnokształcących i podstawowych, mniej — w zawodowych. Drugą grupą pijącą coraz więcej są mężczyźni w tzw. wieku produkcyjnym. Na mężczyznę w wieku 18—64 lat przypada przeszło 20 l czystego alkoholu. Ok. 4 mln mężczyzn co drugi dzień pije ok. pół litra wódki czy innego alkoholu. Przeciętna kobieta w Polsce pije 7 razy mniej niż mężczyzna. Wzrost spożycia występuje nie tylko w Polsce, ale i na całym świecie, lecz u nas jest szybszy niż w wielu innych krajach. Prelegent na zakończenie podkreślił rolę domu, rodziny i pracy w hamowaniu tego wzrostu.

Specjalizacja misjologii ATK od 1971 r. organizuje corocznie sympozja misjologiczne. Ósme z kolei sympozjum poświęcone tematowi *Duchowość misyjna* odbyło się w dn. 21—23 V. Wzięli w nim udział diecezjalni i zakonni organizatorzy misji, księża i siostry zakonne przygotowujące się do wyjazdu na misje, studenci misjologii ATK oraz osoby zainteresowane misyjną działalnością Kościoła. Słowo wstępne wygłosił ks. prodziekan prof. dr J. Myśków, wskazując na cele i zadania, jakie stawia sobie specjalizacja misjologii, oraz podkreślając jej naukowy wkład w dzieło misyjne Kościoła i kraju. Referat wprowadzający do problematyki sympozjum pt. *Duchowość misjonarska w ujęciu adhortacji apostoelskiej „Evangelii nuntiandi”* przedstawił ks. doc. dr hab. F. Zapłata, kierownik specjalizacji. Z kolei wygłoszone zostały następujące referaty: ks. dr H. Zimoń, *Problem monoteizmu u ludów pierwotnych w świetle współczesnych badań etnologicznych i religioznawczych*; doc. J. Ozdowski, *Warunki ekonomiczno-społeczne rozwoju duchowości rodzinnej*; ks. dr W. Kowalak, *Świat duchowy wyspiarzy Melanezji*; ks. dr T. Dajczer, *Duchowość misjonarska wobec problemu: „zarodki Słowa” a religie pozachrześcijańskie*; ks. dr A. Kurek, *Duchowość misjonarska wielkich misjonarzy pozakatolickich*; ks. mgr G. Okroy, *Przemiany postaw religijno-moralnych społeczności polonijnej*; ks. dr J. Bakalarz, *Parafie polonijne w USA — aktualna sytuacja duszpasterska*.