Jan Pryszmont

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 41/1, 109-122

1971

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Collectanea Theologica
41(1971)f. I

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA I KOMUNIKATY. 1. Spostrzeżenia z odwiedzin zagranicznych ośrodków teologii moralnej. — 2. Biblijna problematyka dekalogu. — 3. Współczesna teologia moralna. III Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Hermeneutyka w teologii moralnej. — 2. Nierozerwalność małżeństwa a formuła Mt 5, 31-32 i 19, 3-9*.

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE
(AAS 61, 1969, n-ry 9-15)

Dla określenia roli teologii w Kościele, a więc i dla teologii moralnej, dużą wagę posiada wypowiedź z dnia 6 października 1969, skierowana do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej (*Gratia Domini;* s. 713-716). Papież przypomina potrzebę respektowania autorytetu magisterium Kościoła w uprawianiu teologii. „Kto lekceważy lub odrzuca ów urząd nauczycielski, ten występuje przeciw samemu Kościołowi" (s. 714). Oczywiście teologia i magisterium są sobie wzajemnie potrzebne. Teologia w Kościele ma do spełnienia potrójne zadanie: zgłębić treść wiary, wynaleźć odpowiednie pojęcia i formuły stosowane do pełnego i ścisłego wyrażenia prawdy objawionej oraz opracować sposób nauczania wiary (s. 715). Wolność studiów teologicznych zakłada koniecznie prymat wiary nad racjami czysto naukowymi.

W podobny sposób precyzuje papież stosunek jaki zachodzi między „centralizmem" a „pluralizmem" w Kościele. Czyni to w przemówieniu do kardynałów i biskupów z okazji zakończenia Synodu Nadzwyczajnego (*Synodum hanc*, 27 X 69, s. 726—730). Papież afirmuje zasadę pomocniczości władzy również w zastosowaniu do władzy kościelnej, widzi potrzebę uwzględnienia szczegółowych potrzeb pojedynczych regionów Kościoła (s. 728—9). „W żadnym razie nie należy jednak tej zasady mieszać z żądaniem takiego «pluralizmu». który narusza wiarę, prawo moralne oraz podstawowe formy życia sakramentalnego, liturgii i dyscypliny kanonicznej, które zmierzają głównie do tego, by w Kościele powszechnym zachować konieczną jedność" (s. 729).

Zagadnienie „Kościół a teologia" zostaje ukazane również w profilu ściślej teologicznomoralnym. We wcześniejszym przemówieniu wygłoszonym do biskupów zebranych na tym synodzie (25 X. 69; *Nessuno di noi, s. 723—726)* papież przedstawia Kościół jako źródło teologii moralnej. Kościół w swojej wewnętrznej tajemnicy mistycznej jest istotnie *principium* moralności chrześcijańskiej. Taki jest ogólny sens wywodów mających za punkt wyjścia stwierdzenie głębokiego związku ontycznego oraz analogii istniejącej między

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

Maryją a Kościołem. „Maryja jest wzorem Kościoła; Maryja zamyka w sobie w sposób najwznioślejszy wszystkie łaski i wszystkie doskonałości Kościoła. Maryja jest mistrzynią. Jest mistrzynią dla nas, którzy mamy obowiązek być nauczycielami Ludu Bożego przez doktrynę i przykład. Czego uczy nas Maryja? Dobrze wiemy: całej Ewangelii" (s. 724). W szczególny sposób Maryja jest pośredniczką miłości Boga ku ludziom; tej miłości, na której opiera się powołanie chrześcijańskie. Maryja zatem jest źródłem poznania tajemnicy Kościoła i istoty moralności chrześcijańskiej. Maryja oświetla przede wszystkim tę płaszczyznę moralności, na której rozwija się bezpośredni stosunek człowieka do Boga (s. 726).

Powołanie chrześcijańskie jest z istoty swojej misyjne. Dlatego obowiązek misji trzeba rozważać na płaszczyźnie moralności. Mówi o tym wyraźnie i gruntownie papież w pisemnym orędziu do całego Kościoła na światowy Dzień Misyjny. Orędzie nosi datę 25 maja 1969. (*La nostra parola oggi*, s. 731—734). „Misyjność" tkwi w samej naturze Kościoła. „Jest powołaniem wszystkich. Jest obowiązkiem całego Kościoła: jeśli Kościół jest katolicki, to powinien być misyjny z samej swojej natury". (s. 731). Wynika to również stąd, że istotą życia chrześcijańskiego jest miłość, nie dopuszczająca obojętności i apatii (s. 731n.). Misja, o której mówi papież, nie sprowadza się bynajmniej do zwyczajnego „apostołowania" samym chrześcijańskim życiem, lecz posiada swój odrębny, specyficzny charakter (s. 732). W związku z zagadnieniem misyjnym papież odrzuca fałszywą sugestię, jakoby głoszona przez Kościół wolność religijna narzucała pojęcie postawy agnostycznego irenizmu lub obojętności względem objawionej prawdy religijnej, czy rezygnację z obowiązku apostolskiego (s. 733).

Przemówienie do wyższych przełożonych zakonów żeńskich (22 XI. 69, *A pochi giorni*, s. 782—784), rozwija znaną już z Soboru Watykańskiego II tezę, że życie zakonne pozostaje w ścisłym związku z powołaniem całego Kościoła jako Ludu Bożego. Powołanie zakonne jest „autentycznym postępowaniem za Chrystusem, znakiem przyszłej rzeczywistości, uwieńczeniem powszechnego powołania do świętości w Kościele" (s. 782—783). Świętość zakonna jest nie tylko dobrem prywatnym; jest znakiem dla świata (s. 784).

Pomimo położenia dość silnego nacisku na charakter życia wewnątrzkościelnego, nie słabnie zainteresowanie papieża sprawami świata i misji Kościoła w świecie. Wraz z wielu wartościami o charakterze moralnym i praktycznym Kościół niesie światu przede wszystkim chrześcijańską interpretację życia ludzkiego, która to interpretacja jest nie tylko najwznioślejsza, ale jedynie prawdziwa. Mówi o tym Ojciec św. w przemówieniu wygłoszonym do członków zgromadzenia ustawodawczego Republiki Ugandy (1. VIII. 1969; *It may be well*, s. 508—586). Owa interpretacja życia wnoszona przez Kościół, odnosi się zarówno do płaszczyzny doczesnej jak wiecznej (s. 582). Spośród wielu ważkich twierdzeń należy podkreślić zdanie wskazujące na potrzebę rozwinięcia wśród narodów Afryki poczucia wspólnoty ogólnoludzkiej (s. 585).

W adhortacji apostolskiej datowanej 7 października 1969; papież wzywa do modlitwy różańcowej o pokój (*Recurrens Mensis October*, s. 649—654). Pokój jest bowiem nie tylko sprawą ludzką, ale i Bożą. Co więcej, sam Bóg może zaszczepić w duszach ludzkich pragnienie pokoju. Przy tym wszystkim pokój jest wartością moralną, którą należy wypracować, owszem — wywalczyć: głosi wyraźnie orędzie pisemne na Dzień Pokoju, ustanowiony na 1 stycznia. Orędzie nosi datę 30 listopada 1969 (*Cittadini del mondo*, s. 794—798). Pokój jest naczelną ideą przewodnią całego postępu ludzkości (s. 794). Pokój to właściwa postać życia ludzkiego na tym świecie. Wartość ta jednak nie przychodzi sama w postaci gotowej ani nie da się utrwalić w sposób statystyczny; nie jest to „nieruchomy spokój". Pokój jest „spo-

kojem porządku", pojmowanego raczej jako akt, niż jako stan. Pokój zależy więc nie tyle od okoliczności zewnętrznych, warunkujących, lecz od sumienia i od dynamicznej postawy woli. Idea pokoju nie jest jedynie płytkim sloganem czy usypiającą ideologią; „jest to pojęcie wyrażające obowiązek człowieka, nakładające na wszystkich odpowiedzialność za dobro wspólne każące poświęcać dla swej sprawy wszelki ludzki wysiłek" (s. 795). Idea pokoju wiąże się z zasadą powszechnej miłości (s. 796) i z procesem wewnętrznej, moralnej przemiany człowieka. „Pokój to człowiek, który przestał być wilkiem dla drugiego człowieka dzięki niezwyciężonej mocy moralnej" (s. 797).

Odpowiedzialność za dobro wspólne ludzkości każe zaradzać najpierw potrzebom najbardziej elementarnym. W przemówieniu do delegatów i obserwatorów XV Zjazdu Rady Organizacji Wyżywienia i Rolnictwa (FAO, 16. XI. 69, *Que pouvons-nous faire*, s. 775—777), papież potępia grzeszne i zbrodnicze nadużycie bogactw (s. 775) oraz stawia kwestię zwalczania głodu na płaszczyźnie nadprzyrodzonej miłości (s. 776).

ks. Jerzy Bajda, Tarnów

II. SPRAWOZDANIA I KOMUNIKATY

1. Spostrzeżenia z odwiedzin zagranicznych ośrodków teologii moralnej

Podczas podróży naukowej (czerwiec 1969 — styczeń 1970) odwiedziłem Austrię, Jugosławię, Węgry, Słowację, potem po przejeździe przez Niemcy Zachodnie Francję, Belgię, Holandię i Włochy.

Pierwszym etapem był Wiedeń, gdzie w gmachu uniwersyteckim mieści się na poddaszu pięknie urządzony zakład teologii moralnej i dość dobrze zaopatrzona biblioteka. Obsadę dydaktyczną stanowi prof. K. Hörmann oraz pracownicy pomocniczy G. Virt, L. Schaden, P. Reithofer. Studiują tu również obcokrajowcy, nawet z Holandii. Styl wykładów i sposób egzaminowania jest raczej tradycyjny. Uwaga pracowników naukowych, co jest częstym zjawiskiem na Zachodzie, skierowana jest na pracę twórczą, stąd na dydaktykę i kierownictwo wysiłkami studenta nie tyle zwraca się uwagę. Pozostawia to studentowi dużo swobody, ale odbija się na tempie i sposobie redagowania rozpraw dyplomowych. Uderza miła i koleżeńska atmosfera.

Ośrodki teologiczne w Linzu (moralista K. Böcklinger) i Salzburgu (moralista S. Rehrl), zwiedzone zresztą — z powodu wakacji — dość powierzchownie, nie zrobiły na mnie większego wrażenia, choć Salzburg, może ze względu na historyczną przeszłość i piękno miasta, jest ulubionym miejscem kontaktów międzynarodowych. Ciekawszym dla moralisty jest Innsbruck, stara siedziba Canisianum, gdzie studiowało wielu profesorów polskich, wynosząc stamtąd przywiązanie do podręcznika Noldina. Działa tu starszy już prof. J. Miller, i dobrze się zapowiadający H. Rotter, obaj oczywiście jezuici. Spotkać tam można studiujących z różnych krajów, m. in. również reprezentanta prawosławnej teologii greckiej. Z innych ośrodków austriackich godny poznania jest wielki zakład naukowy werbistów w Mödling k. Wiednia (moralistą jest tam prof. J. Möhlmann z Rotterdamu). Spotkałem się tam z zmarłym już obecnie sławnym etnologiem Gusinde, dla którego — jak to stwierdził w rozmowie — kwestia wykorzystania punktów stycznych między chrześcijaństwem a innymi religiami jest sprawą oczywistą. „Teologowie są zbyt pewni tego, że tylko oni

posiadają prawdę" — powiedział doskonały znawca innych kultur i systemów myślenia. Podkreśla on zwłaszcza duże wartości klasycznej etyki chińskiej, będącej wyrazem prawa naturalnego.

Wyprawa do Jugosławii dała mi poznać słoweński ośrodek teologiczny w Ljubjanie, gdzie prosperuje dość dobra biblioteka, działa wydział teologiczny (moraliści: Š. Steiner i R. Valenčić) i wydaje kilka periodyków („Bogoslovni Vestnik", „Cerkev w sedanjem svetu", „Družina"). Podobnie ciekawy i dość żywy jest wydział teologiczny w Zagrzebiu. Wychodzi tu „Bogoslovska Smotra" i „Svesci". Profesorem teologii moralnej jest dominikanin J. Kunič ić, człowiek starszy, otwarty, będący jako ekspert na II Soborze Watykańskim. Na wzmiankę zasługuje również zakład teologiczny w Rijeka (dawne włoskie Fiume), gdzie moralistą jest młody i dzielny rektor seminarium M. Valkovi ć. Na Węgrzech moja uwaga skupiła się przede wszystkim na ośrodku teologicznym w Budapeszcie, gdzie działa G. Zemplén, moralista starszej generacji i biskup sufragan w Esztergom. Jego współpracownikiem i przyszłym następcą na katedrze teologii moralnej jest rzutki dr I. Bagi, wychowanek Alphonsianum w Rzymie. Z ośrodków czechosłowackich poznałem Bratysławę, gdzie funkcjonuje wydział teologiczny o dość skromnych rozmiarach ale miłej atmosferze (moralista dr C. Dudáš). Spotkania z moralistą praskim dr O. Mádr uświadomiły mi również, jak wiele jest rzeczy łączących teologów słowiańskich, mimo wszelkich różnic historycznych.

Francję powitałem w Strasburgu, historycznym i zasobnym mieście Alzacji, ze wspaniałą katedrą i uniwersytetem mającym wydział teologiczny o prawach państwowych (jedyny przypadek w tym kraju). Okres wakacyjny nie sprzyjał bliższemu zapoznaniu się z tym środowiskiem. Według otrzymanych informacji prace idą tu w kierunku analizy zagadnień moralnych na pograniczu nauk społecznych i ekonomicznych, bez dążenia do nowoczesnych syntez teologicznych. Jest to zresztą charakterystyczne dla wielu ośrodków zachodnioeuropejskich.

Ośrodkiem myśli teologicznej w Paryżu jest niewątpliwie Instytut Katolicki. Jest to wydzielony fakultet teologiczny Sorbony, ale rozwinął się obecnie do miary prawdziwego uniwersytetu, gdzie ściągają studenci z wielu krajów świata. Działa tu zasłużony E. Tesson SJ, młodsi profesorowie jak L. Cognet, A. Danet, CSSR, R. Simon i pracownicy pomocniczy: Y. Le Touzé, J. Cl. Eslin SJ, P. Valadier SJ. Warunki pracy nie są tu łatwe. Stosunkowo słabe wynagrodzenia nie pozwalają na całkowite poświęcenie się pracy naukowej. Trzeba się podejmować dodatkowych zadań duszpasterskich. Stąd poczucie zagonienia i chroniczny brak czasu. Ogromna konkurencja myśli świeckiej (etycznej) i różnowierczej oraz mnogość problemów w niespotykanej gdzie indziej skali wielkiego miasta, w którym lubi się dyskutować, mogą prowadzić do poczucia onieśmielenia i bezradności wobec naporu czasów dzisiejszych. Nie przeszkadza to w pisaniu książek, a często je nawet wywołuje. Przy dzisiejszym tempie życia prace poważne rzadko mają jednak czas dojrzewać. Wszystko musi iść szybko, bo wnet stanie się nieaktualne. Rynek wydawniczy też ma swoje wymagania. Są oczywiście i pozycje wielkiej wagi, wypracowane przez intelektualną elitę, ale dominuje powódź opracowań aktualnych, choć powierzchownych. Więcej chodzi w nich o „postawienie problemu", w czym Francuzi celują aniżeli opracowanie i rozwiązanie danej kwestii. Nieporównana maestria w ujmowaniu szczegółów nie ma odpowiednika w gruntownie opracowanych syntezach. Biblioteka instytutu jest dość skromna, ale przy mnogości różnych bibliotek i centrów studiów zakonnych (np. jezuicka biblioteka „Études" z rue Monsieur 15 oraz zamiejskie Saulchoir dominikanów) nie mówiąc już o ogromnej Bibliothèque Nationale, problemu znalezienia jakiejś książki w zasadzie tu nie ma. Oczywiście chodzi przede wszystkim o książki francuskie, gdyż nie ma tu zwy-

czaju popisywania się znajomością literatury obcojęzycznej, a pozycje wartościowe innych krajów szybko w zasadzie się tłumaczy.

Francja poza Paryżem to zdecydowana prowincja. Z teologicznego punktu widzenia zasługuje na uwagę ośrodek w Tuluzie oraz centrum ruchu ekumenicznego w Taizé, gdzie powstała znana wspólnota mnichów protestanckich, zbliżająca się duchowo do katolicyzmu. Modlą się i pracują. W nowoczesnej świątyni, gdzie na parterze jest wspólna sala modlitwy, w podziemiach spotykamy kaplice różnych wyznań chrześcijańskich: jest tam również kaplica katolicka. Tylko w niej spotkałem gromadę ludzi modlących się w czasie odprawianej Mszy św. Wspólnota z Taizé, leżącego niedaleko Cluny, skąd wyszła średniowieczna reforma Kościoła, posiada nowego ducha i ujawnia dużo świeżego zapału. Tu wykuwa się również jakiś kształt przyszłego zjednoczenia chrześcijan.

Podróż do Belgii miała na celu zapoznanie się ze środowiskiem Louvain, uniwersytetu katolickiego o wielkiej historii i znaczeniu międzynarodowym do dzisiaj, siedziby odrodzonego ruchu tomistycznego. Mimo niedawnego rozpadu uczelni na dwie sekcje językowe (walońską i flamandzką), ożywienie jest znaczne. Studiuje tu wielu obcokrajowców, m. in. również Polacy. Panuje tu poważny ruch wydawniczy, zwłaszcza w zakresie źródeł. Teologia moralna (L. Janssens, Th. Delhaye i interesujący moralistów, sympatyczny G. Thils) mimo wielkich osiągnięć, zwłaszcza w zakresie badań historycznych, nie jest tu dyscypliną wybijającą się na pierwszy plan, jak zresztą wszędzie na Zachodzie. Uderza pięknie urządzona bilbioteka uniwersytecka, odbudowana i wyposażona przez aliantów, którzy w czasie wojny omyłkowo ją zniszczyli. W Brukseli działają moraliści S. Callewaert i B. Olivier OP. Znaczeniem ten ośrodek ustępuje jednak lowańskiemu, co jest zrozumiałe i naturalne. Godne odwiedzenia jest też Malines (Mechelen), urocze miasto flamandzkie, znane z badań nad katolicką etyką społeczną.

Holandia była bardziej intrygująca dla moralisty, zwłaszcza zainteresowanego problemami sakramentu pokuty. Rzeczywistość nie była jednak tak groźna jak to przedstawia popularna prasa żądna wszelkiej sensacji. Istnieją pewne eksperymenty, ale gdy u nas się je komentuje, to twórcy już może dawno z tego zrezygnowali, wycofując się na poprzednie pozycje. Odwiedziłem przede wszystkim Nijmegen, bardzo rozbudowany ośrodek uniwersytecki, liczący 25 tys. studentów. Instytut teologiczny ma osobną dobrze urządzoną siedzibę z pięknymi salami wykładowymi i nowocześnie wyposażoną bibliotekę. Profesorami teologii moralnej są tutaj: P. A. Cornelissen OP, Th. C. J. Beemer i G. A. M. Poiesz CSSR. Pierwszy z nich, kierownik katedry, jest człowiekiem starszym, akcentującym w naszej dyscyplinie elementy biblijne. Centralne jego idee to: *Kabod Jahve* i postawa miłosiernego Samarytanina. Uczulony jest zwłaszcza na niebezpieczeństwo faryzeizmu w moralności katolickiej. Drugi z nich, bardziej może znany, to młody i rozważny Holender, czynny w redakcji „Concilium", które ukazuje się w tym ośrodku. Pośród studentów teologii widzi się dużo ludzi świeckich, również kobiet. Zauważa się atmosferę szczerego zainteresowania się nauką. Między profesorami panuje duży stopień współpracy międzydyscyplinarnej. Uczestniczyłem w posiedzeniu naukowo-towarzyskim, obejmujących rozmaitych profesorów wydziału, i trwającym przez kilka godzin wieczornych aż do północy. Dyskutowali oni wybrane problemy podejmując je z różnych punktów widzenia, zależnie od specjalności każdego z dyskutantów. Było to coś w rodzaju *brain-storming* — wspólnego poszukiwania rozwiązań, i to w podejściu całkiem na serio. Wszyscy życzliwi dla gościa zagranicznego, bezpretensjonalni, towarzyscy. Wynosi się wrażenie, że są to ludzie naprawdę szukający, jakkolwiek co do wyników tego szukania możemy mieć własne zdanie.

Ostatnim etapem mojej podróży były Włochy, oczywiście przede wszystkim

Rzym. Uniwersytetów i innych uczelni teologicznych jest wiele i trudno zreferować związane z nimi przeżycia. Dla moralisty ważna jest głównie Instytut teologii moralnej, popularne „Alphonsianum" przy domu generalnym redemptorystów. Pomyślany początkowo jako szkoła zakonna, dziś jest ośrodkiem moralistyki katolickiej. Zewnętrzne warunki pracy nie są imponujące. Sal jest niewiele, biblioteka dość skromna. Większość studentów to zakonnicy włoscy, przyszli profesorowie seminariów, o nastawieniu raczej praktycznym. Zapaleńców ścisłej nauki nie jest wielu. Studiują tu oczywiście i duchowni z innych krajów, również Polacy. Pociąga ich niewątpliwie osoba kierownika instytutu, jakim jest B. Häring CSSR, wykładowca o typie profetycznym, przyjemny jako człowiek i mający dla Polski dużo sentymentu (usiłuje też mówić trochę po polsku, czego się nauczył w czasie swojego pobytu w naszym kraju, żywiąc wdzięczność za uratowanie mu życia w czasie wojny). Są również i inni profesorowie różnych narodowości: A. Sampers, L. Vereecke, R. E. Regan, J. Endres, O'Riotan. Opieka nad pracami dyplomowymi studentów nie jest na ogół zbyt wnikliwa. W wykładach przeważa tradycyjny sposób prowadzenia. Trudno zresztą powiedzieć, że instytut znamionuje dzisiaj dalej idące nowatorstwo i przebojowość teologiczna.

Wrażenia fortecy tradycji tomistycznej nie spotyka się już w pobliskim „Angelicum". Jak wszędzie i tu wykłady odbywają się w językach współczesnych. Biblioteka przypomina jeszcze trochę starożytne klasztory. Moralistą jest tu D. Mongillo, a jego współpracownikiem O. F. Bednarski, który w czasie soboru wniósł swój wkład w redagowanie niektórych dokumentów, a dziś jest bardzo czynny w pracy nad polskim tłumaczeniem *Sumy* św. Tomasza. Ciekawy i wart zwiedzenia jest Instytut Wschodni koło S. Maria Maggiore, gdzie dobrze zorganizowana biblioteka mieści szereg źródeł dotyczących etyki różnych religii zwłaszcza azjatyckich.

Uniwersytet Laterański (do którego formalnie jest przyłączone „Alphonsianum") więcej może imponuje rozmachem nowoczesnej architektury, aniżeli osiągnięciami teoretycznymi moralistyki. Jest to chyba zrozumiałe w uczelni, która jak wiele innych, musi być nastawiona na dydaktykę i „produkcję" dyplomów dla studentów z całego świata katolickiego. Dobrze urządzone biblioteki (choć dział teologii moralnej jest jak zwykle dość ubogi) posiadają „Antonianum", wyższe studium franciszkanów, gdzie nasza dyscyplina nie ma dzisiaj wybitniejszych przedstawicieli, i „Teresianum", znana uczelnia karmelitańska specjalizująca się w ascetyce i mistyce, a położona w uroczym zakątku za Gianicolo. Znamienna była tu dla mnie rozmowa z nestorem tych nauk, Philippe de la Sainte Trinité, który uważa, że *peccatum obiectivum grave* — jak się wyraził, używając łacińskiego zwrotu — stanowi dotychczasowe odseparowanie teologii moralnej od nauki o doskonałości chrześcijańskiej, co sprawia, że pozostajemy fachowcami od grzechów i skazujemy naszą dyscyplinę na jałowość w zakresie życia prawdziwie katolickiego. W świetle wielu dyskusji przeprowadzonych na Zachodzie jedność tych dwóch sektorów nauki o postępowaniu chrześcijańskim, teologii moralnej i ascetyki oraz mistyki, nie podlega w ogóle kwestionowaniu. Wszystkie te uczelnie przytłacza oczywiście znaczeniem i rozgłosem zasłużone „Gregorianum", gdzie pracuje J. Fuchs i J. Greco, specjalnie dla mnie interesujący gdyż wykłada obecnie problematykę sakramentu pokuty, a więc dziedzinę, której zbadaniu poświęciłem w czasie podróży szczególnie dużo uwagi.

Jakie są ogólne wnioski z tej podróży?

1. Czy jest prawdą, że na Zachodzie św. Tomasz jest już porzucony, a kto na niego się powołuje, naraża się już na śmieszność? Nie. Chodzi tylko o zachowanie go *en grandes lignes*, o utrzymanie właściwej mu metody pracy, a nie o niewolniczą wierność wszystkim szczegółom doktryny, którą i on chyba w niejednym by zmienił, gdyby żył w czasach obecnych.

2. Jaka jest na Zachodzie pozycja Teilhardyzmu, który i dla moralistów

jest ciekawą propozycją doktrynalną? Jest on przyjmowany, ale i zwalczany. Opadł początkowy entuzjazm, zaczęły się rzetelne studia. Więcej zwolenników liczy on w generacji średniej, gdyż młodsi idą już w innym kierunku, zwłaszcza odpowiada im strukturalizm i analiza języka, a więc rzeczy bardziej ścisłe niż scjentystyczno-mistyczna wizja Teilharda.

3. Czy możemy spodziewać się z Zachodu nowoczesnej syntezy teologiczno-moralnej, zwłaszcza w konkretnej postaci podręcznika? Nie. Na razie nie widać takich perspektyw; i sytuacja nie sprzyja dziełom o szerszym oddechu, które muszą być wyrazem pewnego optymizmu wiary i opanowania światopoglądowo procesów burzliwie i nieharmonijnie rozwijającego się świata.

4. Czy mamy więc tradycyjnie czekać na wyniki pracy teologów Zachodu i stamtąd czerpać swoje natchnienie? Nie. Najwyższy już czas, byśmy zaczęli myśleć samodzielnie. Dużo możemy mieć, bylebyśmy „chcieli chcieć". I na Zachodzie odzywają się już głosy: *Ex oriente lux.*

Ks. Stanisław Witek, Lublin

2. Biblijna problematyka dekalogu

Z okazji setnej rocznicy obrad Soboru Watykańskiego I Wydział Teologiczny Towarzystwa Jezusowego „Bobolanum" w Warszawie zorganiozwał sesję naukową, na której program złożyły się dwa wykłady. Najpierw ks. doc. dr Henryk B o g a c k i SJ (ATK) przedstawił historyczno-krytyczny zarys zwołania, przebiegu i przedmiotu obrad Soboru Watykańskiego I. Następnie ks. prof. dr Edouard H a m e l SJ, profesor teologii moralnej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, wygłosił w języku francuskim referat pt. *Lumen rationis et Lex Evangelii. De Vatican I à Vatican II.* Była to próba uzasadnienia obrony przez Sobór Watykański I zdolności poznawczej rozumu ludzkiego, ukazania nieco innego spojrzenia Vaticanum II na Objawienie Boże, wreszcie ustalenia relacji między Ewangelią a światłem rozumu. Następująca po tym referacie dyskusja skoncentrowała się wokół problemu znaczenia Ewangelii w procesie poznania Boga i prawa Bożego, a w konsekwencji na roli i sensie całej działalności misyjnej Kościoła.

Udział w tej sesji naukowej E. H a m e l a wiązał się z wykładami, jakie wygłosił on na tym Wydziale na temat dekalogu.

W związku z dekalogiem narzucają się, zdaniem prelegenta, trzy ściśle ze sobą związane zagadnienia: Czy dekalog można uznać za centralny tekst Starego Testamentu (zagadnienie egzegetyczne)? Czy jest on tylko zbiorem-syntezą prawa naturalnego (zagadnienie teologiczne)? Czy można go stawiać za ideał moralności chrześcijańskiej (zagadnienie metodologiczne)? Ostatnie zwłaszcza zagadnienię budzi wiele kontrowersji tak na polu teologii moralnej, jak i katechezy.

Zdaniem E. H a m e l a trudności wynikają z zawężonego spojrzenia na dekalog. Dlatego narzuca się potrzeba nowego, pełniejszego ujęcia problemu dekalogu, umieszczenia go we właściwym mu kontekście historyczno-zbawczym, gdzie jest prawem ludu wybranego.

Pismo św. nie stawia dekalogu na pierwszym miejscu! U progu historii Izraela widzimy darmową i zbawczą interwencję Boga, który dopiero w oparciu o nią zawiera z ocalonym narodem przymierze na Synaju, żądające podstawowego opowiedzenia się za Bogiem. Dekalog jest tylko kategorialnym sprecyzowaniem tego wyboru. Jest następnie warunkiem wytrwania w otrzymanym już, choć zaczątkowym, zbawieniu i dojścia do pełnego, eschatologicznego zbawienia. A wreszcie jest dokumentem przymierza, „konstytucją" świętego ludu.

Wydarzenie synajskie stanowi szczyt życia ludu Bożego, ku którego aktu-

alizacji zmierza cała późniejsza historia Izraela. Tak tę sprawę ujmuje deuteronomiczne opowiadanie o dekalogu, będące przykładem katechezy starotestamentowej w środowisku rodzinnym. Można tu snuć paralelę do misterium paschalnego i jego ciągłej aktualizacji w ofierze Mszy św.

Fakt, że obiektywnie dekalog jest prawem całej ludzkości, stawiał Izraela w specyficznej roli wodza i apostoła innych narodów. Jednak do zrozumienia uniwersalizmu dekalogu doszedł Izrael później, gdy zrozumiał, że jego Bóg jest Bogiem jedynym, stwórcą świata i wszystkiego, co na nim żyje.

Nawet wtedy dekalog pozostaje Słowem Boga, prawem ludu wybranego, którego zachowanie stanowi odpowiedź miłości. Dopiero późniejsza refleksja teologiczna, której źródła należy szukać w konflikcie judaizmu z chrystianizmem, wprowadziła rozróżnienie między kontekstem historycznym a treścią przykazań i doszła do wniosku, że dekalog (poza obowiązkiem zachowania szabatu) co do treści jest prawem naturalnym, wpisanym w sumienie ludzkie. Dzisiejsza egzegeza potwierdza to zdanie podając jako uzasadnienie fakt, że dekalog — przynajmniej częściowo — był znany tak poza, jak przed Objawieniem (por. Rz 1—2).

Cała więc „nowość" Izraela mieści się na płaszczyźnie historycznej, a nie metafizycznej. Moralność oparta na dekalogu, będąc w pełni dialogową i osobową, jest także humanistyczna. Nie chodzi bowiem o nową moralność, ale o nowego człowieka!

Stałą jednak pokusą Izraela (a może nie tylko Izraela!) było oddzielanie jednej tablicy dekalogu od drugiej, oddzielanie kultu Boga od pełnienia sprawiedliwości. Pokusę tę, której lud wybrany niejednokrotnie ulegał, zwalcza liturgia (zachowanie sprawiedliwości społecznej stawia jako warunek udziału w świętych obrzędach) i prorocy (głoszą prawdę, że zachowanie przykazań nie może zastąpić żaden kult).

Po tym ogólnym wprowadzeniu w zagadnienie dekalogu wykładowca przeszedł do bardziej szczegółowego omówienia niektórych przykazań. Ukazał różne sformułowania pierwszego przykazania w Starym Testamencie, podkreślające różne aspekty stosunku Izraela do Boga: osobowy stosunek miłości, zależności, bojaźni i szacunku. Następnie przedstawił historyczne i teologiczne znaczenie przykazania o szabacie jako przykazania pracy a równocześnie wyzwolenia się z jej niewoli. Szabat był także dniem oczekiwania na ostateczne wyzwolenie. W tej perspektywie — zdaniem wykładowcy — należy też interpretować naszą niedzielę: czy mnie wyzwala praca czy wypoczynek?

Niemal przez wszystkie wykłady E. Hamel wskazywał na paralele zachodzące między Starym a Nowym Testamentem: wybawienie z niewoli egipskiej a wybawienie z niewoli grzechu i śmierci przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa; wydarzenie synajskie a Zesłanie Ducha Św. Niekiedy wydawało się, że wykładowca niewystarczająco uwydatnił różnicę między Nowym a Starym Przymierzem. Pozostały wątpliwości, czy różnica ta dotyczy płaszczyzny moralnej, czy również ontologicznej.

Kilka końcowych wykładów poświęcił E. Hamel dokładniejszemu omówieniu dekalogu w Nowym Testamencie. Nowotestamentowe sformułowania pierwszego przykazania znajdujemy u synoptyków (Mk 10, 17nn; Mt 6, 24; Łk 16, 13). Wykładowca stwierdził, że nowość wprowadzona przez Chrystusa polega na przyrównaniu przykazania miłości bliźniego do przykazania miłości Boga (Mt 22, 36—40). Odnośnie piątego przykazania Chrystus dokonuje jego pełnej interioryzacji, przy czwartym potępia fałszywą sakralizację i kazuistykę (Mt 15, 1—9).

Ewangelią Nowego Testamentu jest orędzie o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, a przykazaniem — miłość bliźniego. Niektórzy teologowie wysuwali trudność, że w tym przykazaniu Chrystusa tkwi niebezpieczeństwo deifikacji człowieka. Trzeba bowiem przyznać, że współcześnie jesteśmy uwra-

żliwieni na teofanię Boga w drugim człowieku. Jednakże wymiar horyzontalny miłości nie może istnieć bez wertykalnego.

U św. Pawła dekalog zawarty jest w licznych katalogach grzechów i cnót. Nie chodzi tu jednak Pawłowi o kazuistykę. Trzeba bowiem zwrócić uwagę, że zasadnicza część jego listów to przepowiadanie wielkich dzieł Chrystusa, które wymagają odpowiedzi — życia w Jezusie Chrystusie. Dla Pawła grzechy czy cnoty są wyrazem wewnętrznej postawy, znakami „starego" czy „nowego" człowieka. W liście do Rzymian (7, 7) Paweł streszcza dekalog w negatywnym sformułowaniu dotykającym dna serca: nie pożądaj! Chodzi tu o tę *pleonexia*, którą można by określić jako nie mającą granic żądzę posiadania nawet za cenę naruszania praw innych, posługiwania się innymi jak narzędziami. Z tego rodzi się niesprawiedliwość, nierząd i bałwochwalstwo.

Nawracającemu się człowiekowi stawia św. Paweł warunek: musisz wybrać między stołem Chrystusa a stołem szatana. Pozytywnie całe prawo streszcza Paweł w miłości bliźniego: *agape* (Rz 13,8—10; Gal 5, 14). W niej musi samorzutnie wyrazić się odpowiedź na zbawcze dzieło Chrystusa.

Św. Paweł (zob. 2 Kor 3,3 nn) dokonuje również pełnego „uwewnętrznienia" całego prawa, gdyż prawem chrześcijanina jest mieszkający w nim Duch św.

Wykłady zorientowały słuchaczy we współczesnym ujęciu biblijnym dekalogu.

Ks. Jan Chłopek SJ, Warszawa

3. Współczesna teologia moralna

W dniach 2 i 3 kwietnia 1970 r. odbyło się ogólnopolskie sympozjum naukowe teologów zorganizowane przez Wydział Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Udział wzięło kilkudziesięciu teologów polskich. Reprezentowali oni różne zakłady teologiczne, a więc KUL, ATK, seminaria diecezjalne i studia zakonne. Rekrutowali się z grona specjalistów różnych kierunków i specjalizacji nauk teologicznych. Można się było spodziewać, że liczba uczestników byłaby większa, gdyby nie kilka innych zjazdów i spotkań naukowych zorganizowanych w różnych ośrodkach w tym samym czasie.

We właściwą problematykę sympozjum wprowadził w swym referacie wstępnym ks. dr S. Nagy. Z kolei kierownicy poszczególnych sekcji uniwersyteckich KUL przedstawili referaty omawiające *Kierunki we współczesnej teologii katolickiej*, gdyż taka było zasadnicza problematyka sympozjum. Referaty takie zostały przedłożone z teologii dogmatycznej (o. prof. dr L. A. Krupa OFM), teologii fundamentalnej (ks. doc. dr E. Kopeć), teologii moralnej (ks. prof. dr W. Poplatek), historii Kościoła (ks. prof. dr M. Rechowicz), biblistyki (ks. prof. dr S. Łach) i teologii pastoralnej (ks. dr F. Blachnicki).

W drugim dniu obrad sympozjum odbyły się posiedzenia i seminaria dyskusyjne w poszczególnych grupach sekcyjnych.

Oprawę liturgiczną sympozjum stanowiła Msza św. koncelebrowana w kościele akademickim KUL na rozpoczęcie prac, oraz uroczyste *Te Deum* na zakończenie.

Programowy referat z zakresu teologii moralnej wygłosił dziekan Wydziału Teologicznego KUL ks. prof. dr Władysław Poplatek. Był to rzut oka na współczesną problematykę teologicznomoralną. Chodziło o najogólniejszą orientację, w zakresie patrzenia na pewne zjawiska posoborowe w nauce moralnej Kościoła Katolickiego i ukazanie związku zachodzącego między dawnymi próbami odnowy na tym polu a sytuacją współczesną. Referent uwydatnił, iż posoborowe *aggiornamento* ma swą daleką trwającą od XIX wieku, przeszłość (J. B. Hirscher, F. X. Linsenmann, J. Mausbach, F.

Tillmann), a także współczesnych rzeczników (J. Fuchs, B. Häring, F. Böckle, E. Schillebeeckx, Van der Marck, K. Rahner). Fakty te mają uzasadnienie w coraz bardziej pogłębiającej się świadomości teologicznej w dziedzinie moralnej. Prelegent scharakteryzował najbardziej znane z wyników ośrodki twórczej myśli teologicznej za granicą w kręgu rzymskim, anglosaskim, niemieckim i francuskim oraz w kraju.

Chodziło o znalezienie odpowiedzi na pytanie, jak obecnie ma wyglądać teologia moralna. Zasadniczą wytyczną jest wymaganie wyrażone w oficjalnym dokumencie Kościoła, a mianowicie w dekrecie o formacji kapłanów *Optatam totius* nr 16. Wypowiedź ta domaga się, aby teologia moralna, karmiona obficiej Pismem św. ujmowała aktualne problemy moralne w świetle wiary i objawienia oraz pod kierownictwem magisterium Kościoła. Referat szczególnie mocno kładł nacisk na to, by teologia moralna miała szerokie podejście do zagadnień, uwydatniała aspekty pedagogiczne i naukowe w wykładzie oraz, aby ukazywała charakter dynamiczny moralności Chrystusowej. Powina oprzeć się mocno o dane zdrowej antropologii, głównie psychologii, etyki i dogmatyki. Sobór Watykański II zobowiązał do tego nie tylko wydziały uniwersyteckie, ale także seminaria duchowne (por. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* nr 11). Powinna posługiwać się językiem komunikatywnym, odpowiadającym mentalności współczesnego człowieka. Takim nie może być oczywiście język scholastyczny. Takie zagadnienia, jak natura — nadnatura, prawo naturalne a prawo Chrystusa, personalizm i powinność moralna winny być przedstawione komunikatywnie nie ograniczając się jedynie do aspektu kerygmatycznego czy kazuistycznego. Należy uwydatnić personalny charakter czynu ludzkiego, jego uwarunkowań i sensu, jako odpowiedzi człowieka na Boże wezwanie.

Postulaty wyżej wymienione są w różnym stopniu realizowane w opracowaniach teologii moralnej, które ukazują się na Zachodzie (głównie u B. Häringa, choć nierównomiernie w różnych tomach, B. Schüllera i innych). Obecnie brak jeszcze opracowań syntetycznych. Bogato natomiast reprezentowane są prace monograficzne.

W Polsce zarysowują się dwie koncepcje teologii moralnej; jedna oparta na idei powołania Bożego, w zamierzeniach mająca być podręcznikiem dla seminariów duchownych, oraz druga, oparta o schemat aksjologiczny, z uwzględnieniem głównych idei zwartych w konstytucji soborowej *Gaudium et spes*.

Z kolei referent przedstawił rejestr główniejszych zagadnień moralnych będących przedmiotem szczególnych zainteresowań teologów moralistów doby współczesnej. Do takich zagadnień zaliczył zagadnienie personalizmu w dziedzinie moralnej, praw osoby ludzkiej, stosunek jednostki do społeczności, stosunek prawa i autorytetu. Głównie jednakże chodzi o uchwycenie tego, co w teologii moralnej jest zmienne, a co niezmienne, a na tym tle problemu niezmienności i obiektywności norm moralnych, autorytetu nauczającego nieomylnie Kościoła. Ks. prof. W. Poplatek ukazał niebezpieczeństwo relatywizmu błędnego sytuacjonizmu etycznego.

Do dyskutowanych problemów naszych czasów należy bez wątpienia problematyka etyki małżeńskiej, zdynamizowana ukazaniem się encykliki papieża Pawła VI *Humanae vitae*. Referent ukazał szeroki wachlarz stanowisk i poglądów różnych teologów na zagadnienia poruszone w tym dokumencie magisterium Kościoła. Ciekawa dyskusja teologiczna, nie wolna zresztą od pewnych dewiacji w tym względzie, prowadzi do lepszego i pełniejszego zrozumienia natury ludzkiej, do odcięcia się od koncepcji animalistycznych w pojmowaniu zwłaszcza prawa naturalnego, do szukania uzasadnień o charakterze personalistycznym wymagań moralnych. By zapobiec pewnym niedomaganiom teologia moralna doby obecnej musi korzystać obszerniej ze zdobyczy nauk współczesnych, głównie z osiągnięć medycyny, fizjologii,

psychoterapii, neurologii, socjologii i nauk społecznych. W przeciwnym bowiem razie przedstawi zniekształcony obraz uwarunkowań moralnych człowieka.

W ramach dyskusji podjętej na plenum sympozjum po referacie podniesiono jednakże pewien walor realizmu tomistycznego, którego wizja człowieka zapewnia i gwarantuje właściwe podejście do zagadnień moralnych wszyskich czasów (ks. dr R. Śliwiński). Zwrócono także uwagę na ścisły związek zachodzący między dziedziną wiary, a praktyczną moralnością, między ortodoksją wiary, a poprawnością postawy moralnej, zwłaszcza, na ile „ortopraksja" jest odpowiednim kryterium dla „ortodoksji"; inaczej mówiąc, o ile właściwa komuś ortodoksja weryfikuje się dopiero w ortopraksji. W związku z tym podkreślono bardzo mocno związek zachodzący między teologią dogmatyczną a moralną. (ks. dr A. Nossol).

Zajmowano się także stosunkiem teologii moralnej do pastoralnej przestrzegając przed tym by teologia moralna nie stała się pastoralną (ks. B. Gumol). Konieczność ubiblijnienia teologii moralnej według znanego biblisty i teologa C. Spicq'a ma polegać na uprzednim przemyśleniu przez piszącego lub argumentującego teologa moralistę odpowiednich danych biblijnych i podaniu tego przemyślenia w sposób komunikatywny swoim odbiorcom (ks. dr E. Barbasiewicz).

Ta sama sprawa została podniesiona także w innym jeszcze wystąpieniu i w nieco innym ujęciu. Chodziłoby raczej o możliwość i sposób znalezienia argumentacji w Piśmie św. na temat poszczególnych sprawności moralnych. W tym samym głosie padły także postulaty na temat konieczności ukazywania w teologii moralnej ideałów, a nie granic doskonałości chrześcijańskiej, należytego uwzględniania czynnika nadprzyrodzonego i właściwej koncepcji sumienia, które jest wołaniem Bożym skierowanym w konkretnej sytuacji do człowieka, wołaniem ukształtowanym przez Ducha Św. (ks. prof. dr A. Słomkowski).

Do dyskusji w ramach posiedzenia sekcyjnego wprowadził ks. doc. dr S. Witek, który po powrocie z zagranicy miał sposobność podzielenia się pewnymi spostrzeżeniami na temat sytuacji w teologii moralnej na Zachodzie. Podniósł on, że teologia zachodnia nie ma jakiejś jednolitej koncepcji teologii moralnej, a nawet brak jej możliwości wypracowania takiej koncepcji głównie ze względu na słabe nieraz odczucie aktualnych potrzeb Kościoła. Sytuacja nasza jest pod tym względem korzystniejsza ze względu na współpracę międzywydziałową oraz warunki pracy teologów moralistów. Teologia moralna nie może być pozytywistyczna ani zbyt dyskusyjna. Powinna odznaczać się ujęciem sapiencjalnym tzn. łączyć związki przyczynowe *(scientia)* i finalistyczne *(sapientia)*. Właściwym przedmiotem teologii moralnej ma być droga do Boga, a nie akty człowieka. W opracowaniu zrębów teologii moralnej trzeba dążyć do stworzenia teologii moralnej oryginalnej, a nie niewolniczo naśladującej Zachód.

W żywej dyskusji podnoszono różne zagadnienia dotyczące nauczania tej dyscypliny (o. mgr B. M. Kruszyłowicz OFM), czy też metodologiczne (ks. dr E. Barbasiewicz), stosunek do orzeczeń magisterium Kościoła, ekumenizmu i kontaktów międzywyznaniowych (ks. M. Pawlos), zagadnienie języka teologii (ks. prof. dr W. Poplatek), właściwego przedmiotu teologi moralnej i jej oryginalności czy też raczej polskości (ks. dr F. Greniuk). Dzielono się także uwagami na temat organizacji wykładów teologii moralnej, ustosunkowania się do dyskusji i ćwiczeń (ks. dr T. Sikorski, ks. dr F. Greniuk). Podniesiono postulat ustawienia życia religijno-moralnego responsorycznie celem uniknięcia swoistego rodzaju etycyzmu (ks. dr S. Rosik). Dyskusję zakończono omówieniem czy też raczej wypowiedzeniem opinii na temat stosunku personalizmu etycznego i pojęcia wspólnoty (ks. doc. dr S. Witek i ks. dr T. Sikorski).

W sumie sympozjum dało możność zarientowania się w aktualnej problematyce teologii moralnej ukazanej na tle sytuacji w innych dyscyplinach kościelnych. Takie przyjrzenie się własnemu przedmiotowi zainteresowań i rzucenie okiem na cudze podwórko, połączone z możliwością przedyskutowania pewnych zagadnień i wymianę zdań będzie zapewne owocowało w pracach podejmowanych przez polskich teologów moralistów.

Ks. Franciszek Greniuk, Lublin

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Hermeneutyka w teologii moralnej

Teologia moralna stając dziś wobec zadania udzielenia odpowiedzi na szereg nowych pytań o kierunek działań ludzkich napotyka na poważną trudność w postaci braku adekwatnego aparatu pojęciowego. Jej systematyzacja dokonana w epoce, która żyła odmienną w znacznej mierze problematykę nie zawsze dysponuje kategoriami zdolnymi naświetlić sytuacje właściwe czasom obecnym. W tym kontekście coraz więcej uznania wśród moralistów zyskuje idea hermeneutyki, której wyznacza się zadanie określenia wskazań objawionej nauki moralnej w odniesieniu do dzisiejszych problemów z jednoczesnym uwzględnieniem aktualnego stanu znajomości człowieka i świata. Należy dodać, że sama idea hermeneutyki nie jest obca teologii moralnej. Jednak znaczenie, jakie się jej przypisuje oraz idący za tym jej szybki rozwój i szeroki zasięg działania sprawiają, iż zajęła jedno z pierwszych miejsc wśród zagadnień żywo dyskutowanych. W niniejszym sprawozdaniu chcemy odnotować cztery artykuły, które zapoznają zarówno z podstawowymi założeniami hermeneutyki teologiczno-moralnej, jak i próbami rozwiązań niektórych kwestii w oparciu o podane założenia.

Zasadniczym w tym względzie jest artykuł W. Kerbera S. J. *Hermeneutik in der Moraltheologie* („Theologie und Philosophie", 44, 1969, 42—66). Stanowi on doskonałe wprowadzenie do zagadnienia. W przystępnej formie autor wyjaśnia sens pojęcia hermeneutyki w jego zastosowaniu do badań teologicznomoralnych przekonywująco uzasadnia potrzebę interpretacji przekazu nauki moralnej Kościoła oraz jej szczególne miejsce w dziele odnowy życia chrześcijańskiego. Obszerne uwagi na temat zastosowań nauki biblijnej do teologii moralnej wyraźnie wychodzą poza krąg stwierdzeń ogólnikowych, a paragraf poświęcony granicom nauczycielskiego urzędu Kościoła nie poprzestaje na minimalizmie spojrzenia sugerowanym przez jego tytuł.

Badania hermeneutyczne z natury swej obok bogactwa ujęć niosą ze sobą ryzyko niebezpiecznych odchyleń. Przekonuje o tym lektura artykułu T. Beemera *Herméneutique et théologie morale* („Concilium", 1969, nr 45, 117—134; wyd. polskie, 1—5, 1969, 319—332). Artykuł ma charakter sprawozdania. Beemer informuje czytelnika o próbach wyjaśnienia stosunku między etosem a wiarą i związanej z nim kwestii „anonimowego chrześcijaństwa", porusza więc problemy, które znajdują się u podstaw hermeneutyki. Autorami omawianych prób są znani teolodzy: van Ouwerker van der Marck, Ratzinger i Rahner. Informacja Beemera jest krytyczna. Autor nie tylko relacjonuje stanowiska poszczególnych teologów, ale też je ocenia. Warto ponadto zaznaczyć, że w pierwszej części artykułu zamieszczone są ogólne dane na temat hermeneutyki, które mogą okazać się wielce przydatne w braku pracy Kerbera.

Interesującego zadania aplikacji metody hermeneutycznej podjął się J. M. Aubert w artykule pt. *Hierarchie de valeurs et histoire* („Revue des Sciences Religieuses", 44 1970, 6—22). Stwierdzając, że wskutek konieczności

życiowej częstego dokonywania wyboru między kilkoma dobrami człowiek podejmuje decyzje moralne w oparciu o hierarchię wartości, zapytuje, w jakiej mierze istnieje możliwość wprowadzenia zmian w ustalonej hierarchii. Pytanie nabiera większego sensu, gdy się zważy pojawianie się dziś nowych wartości, które podważają prestiż dawnych, tradycyjnie uważanych za naczelne. Czy teolog może poddać się ich naporowi, wręcz przyznać im priorytet zachowując absolutny i niezmienny charakter norm moralnych? Aubert, profesor Uniwersytetu Strasburskiego i doskonały znawca historii teologii i prawa wykazuje w oparciu o liczne przykłady istnienie ewolucji w ocenie pierwszeństwa wartości, jako prostego wyniku faktycznego rozwoju ich uzasadnień. Współczesne zmiany w świecie oraz pogłębienie badań nad człowiekiem przybliżyły ideę historyczności w odniesieniu do bytu ludzkiego. Teologia moralna nie może dziś pominąć kategorii czasu i historii w systematyzacji norm postępowania człowieka. Więcej, wielka szybkość rozwoju nauk każe spodziewać się wciąż nowych uzupełnień wiedzy o człowieku i dlatego niepodobna nakreślić stałego porządku wartości poza bezdyskusyjnym pierwszeństwem nakazu miłości. W konsekwencji autor opowiada się za hierarchią naglącej konieczności *(hiérarchie d'urgence)*. Bogaty materiał faktograficzny, ścisłość myślenia i rzetelność argumentacji czynią artykuł godnym polecenia. Zawiera on też kilka ciekawych myśli pomocnych w zrozumieniu wagi wkładu św. Tomasza do teologii moralnej i dróg właściwej interpretacji jego dzieła.

Ten sam numer „Revue des Sciences Religieuses" publikuje artykuł Ch. Roberta *La situation de „conflit", un thème dangereux de la théologie morale d'aujourd'hui*, s. 190—213. Dotyczy on hermeneutyki w węższym znaczeniu tzn. interpretacji tekstu. Autor zwrócił uwagę na fantazyjne interpretacje fragmentu *Noty pastoralnej* biskupów francuskich wydanej w związku z ogłoszeniem encykliki *Humanee vitae*, w którym jest mowa o kontekście obowiązków. Czy należy przyjąć jako słuszne komentarze, które wyjaśniają, że w sytuacji dwóch przeciwnych obowiązków chrześcijanin ma prawo wyboru drogi postępowania? Czy słuszne jest używanie pojęcia obowiązku w zestawieniu z sytuacją konfliktową? Szukając odpowiedzi u św. Tomasza, Robert dochodzi do wniosku, iż określenie „konflikt obowiązków" jest niescisłe. W każdej sytuacji, nawet zawikłanej, istnieje jeden obowiązek. Zadaniem osoby działające j jest odkrycie tego obowiązku. Należałoby przeto mówić raczej o konflikcie wartości.

Ks. Tadeusz Sikorski, Łódź

2. Nierozerwalność małżeństwa a formuła Mt 5,31—32 i 19,3—9

Ciągle jeszcze trwają dyskusje nad tekstami Mt 5, 31—32 i 19, 3—9 na temat nierozerwalności małżeństwa w wypadku dopuszczenia się grzechu nieczystego *(porneia)*. Ostatnio podjął to zagadnienie A. Sand w artykule pt. *Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31—32 und 19, 3—9* („Münchener Theologische Zeitschrift" 20/1969/118—129).

Autor posługujący się metodą *Form — und Traditionsgeschichte*, a zwłaszcza *Redaktionsgeschichte* doszedł do konkluzji, które z punktu widzenia dotychczasowych rozwiązań wydają się być zaskakujące. Uważa on mianowicie, że formuły Mateuszowej: *parektos logou porneias* (5, 32): lub *me epi porneias* nie należy rozumieć w znaczeniu inkluzywanym, ale ekskluzywanym, czyli — innymi słowy — autor pierwszej ewangelii uznawałby wypadek grzechu rozpusty za powód do rozwiązania istniejącego małżeństwa. *Porneia* to nie każdy grzech nieczysty, ale taki, który ujawnia taką wadę w dziedzinie seksualnej, że zmusza jedną ze stron do zerwania związku małżeńskiego. Nie ma więc mowy o niezaistnieniu związku małżeńskiego, ale o tym.

że taki związek, gdy kobieta oddaje się rozpuście. nie może się ostać; nie ma żadnych szans trwania w przyszłości. *Porneia* w tym ujęciu ma więc znaczenie specyficzne; chodzi o to, że związana małżeństwem kobieta w sposób zawodowy oddaje się rozpuście — jest prostytutką.

Klauzula Mateuszowa, jak twierdzi autor artykułu, miała zastosowanie i to przez pewien tylko czas w pierwszym okresie chrześcijaństwa w gminach składających się z nawróconych z żydowstwa, a wynikała ona z prawa starotestamentalnego o liście rozwodnym, o którym czytamy w Ppr. 24, 1. „Wyjątek" zastosowany w formułach *parektos logou porneias* i *me epi porneias* stanowił więc swoiste *privilegium iudaïcum*. W późniejszym natomiast Kościele stosowanie przywileju powyższego zaniechano; mocniejszy nacisk położono bowiem na zasadę „co Bóg złączył, człowiek niech się nie waży rozłączać" (Mt 19, 6).

Co sądzić o wywodach A. S a n d a ? Niewątpliwie interpretacja wzmiankowanych tekstów Mateusza jest niezmiernie trudna. Wydaje się wszakże, że autor popełnił w dowodzeniu błąd, gdyż za mało brał pod uwagę cały kontekst wypowiedzi nie tylko u samego Mateusza, ale także u pozostałych synoptyków. Jezus w swych wypowiedziach kategorycznie przeciwstawił się wszelkim rozwodom. Przyznaje On, że takowe istniały, ale tak było z powodu słabości ludzkiej. Stwierdza jednak stanowczo; „A ja wam powiadam — każdy, kto oddala swoją żonę... naraża ją na cudzołóstwo, a kto oddaloną bierze za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa" (Mt 5, 32). Istotną racją zasady nierozerwalności małżeństwa jest „stanowienie jednego ciała". Wychodząc z takiego założenia, autorowie tekstów synoptycznych nie czynią wyjątków w ocenie zawarcia nowego związku z kobietą porzuconą przez męża, lub samego faktu oddalenia żony. W obu wypadkach jest mowa o cudzołóstwie: w pierwszym — że oño już nastąpiło, w drugim — że może ono nastąpić. Wynikałoby więc stąd, że klauzula Mateuszowa nie dotyczyła rzeczywistych małżonków. (por. P. G ä c h t e r, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck 1962; M. L a c o n i, La vita publica, w: Messaggio della salvezza, Torino 1968, 308-310, zwł. przypisek nr 34).

Ks. Jan Łach, Warszawa