

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 41/4, 99-114

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.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. 1. Moralisci i intelektualiści katoliccy o nierozzerwalności małżeństwa. A. Kongres moralistów obszaru języka francuskiego. B. Kolokwium intelektualistów katolickich Francji. — 2. Moralność i kultura. — 3. Wizyta ks. prof. Ph. Delhaye'a w ATK.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

(AAS 62, 1970, nr 7)

Przemówienie papieża do członków stowarzyszenia tzw. „Equipes Notre Dame” (*Tout d'abord*, 4 maja 1970, s. 428—437) zasługuje na samodzielne potraktowanie ze względu na doniosłość tematyki i głębię treści.

Przemówienie jest związłym i ścisłym wykładem podstawowych prawd dogmatycznych i moralnych dotyczących chrześcijańskiego małżeństwa, Również forma przemówienia wskazuje na to, iż należy je uważać raczej za dokument doktrynalny niż za zwyczajną adhortację: poszczególne paragrafy są ponumerowane, wywód bogato udokumentowany unika wszelkich zbędnych, czysto retorycznych zwrotów, z czego widoczne jest, że papież pragnął nadać swemu wystąpieniu specjalne znaczenie.

Zasadniczym tematem przemówienia jest miłość małżeńska i odpowiedzialne rodzicielstwo, jako norma moralności małżeńskiej, widziana w kontekście powołania do świętości chrześcijańskiej. Odnosi się wrażenie, że jest to doniosłe dopowiedzenie i pogłębienie problematyki *Humanae Vitae*. Charakterystyczne jest jednak, że mimo cytatów i wyraźnych lub niewyraźnych aluzji do HV, Paweł VI nie powiedział ani jednego słowa, które mogłoby oznaczać, że zgadza się na dyskusję lub ją podejmuje na temat, który według niego został wystarczająco naświetlony i definitywnie rozstrzygnięty w *Humanae Vitae*. Przemówienie obecne ustawicznie zakłada tamto rozwiązanie doktrynalne jako ważne i obowiązujące. Wypowiedź papieża skupia się na pozytywnej syntezie i na uzasadnieniach biblijnych czy raczej po prostu chrześcijańskich.

Unikając wszelkiej dyskusji z poglądem, który został odrzucony w encyklice, papież polemizuje jednak z pewnymi poglądami i postawami, które budują tło czy też podłoże ideowe erotyzmu. Już w n-rze 1-szym zwalcza sugestie, jakoby Kościół zawsze podejrzliwie traktował ludzką miłość. „Tak więc chcemy wam dziś jasno powiedzieć: Nie! Bóg nie jest wrogiem doniosłych rzeczywistości ziemskich i Kościół absolutnie nie lekceważy wartości stanowiących osnowę codziennego życia milionów rodzin. Przeciwnie, Ewangelia przyniesiona przez Zbawiciela, jest również Dobrą Nowiną dla ludzkiej miłości” (s. 428).

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

Umieszczając ludzką miłość w kontekście historii zbawienia, papież uścisliwie podkreśla, iż miłość, podniesiona i uświęcona przez łaskę, oznacza obecnie powołanie do świętości. Papież przytacza niemal wszystkie zasadnicze teksty ostatniego soboru, przypominające małżonkom ich powołanie do świętości (nr 2, s. 428), a następnie kieruje poważny zarzut pod adresem świata współczesnego, stwierdzając, że prawda o świętości małżeństwa „została w naszych czasach tragicznie zapomniana”.

Po zawartych w nr 1 i 2 uwagach, mających charakter wprowadzający, w dalszym ciągu swego wywodu papież podaje jakby „hermeneutykę sakramentu małżeństwa” (nr 3, s. 429). Głosi on, że właściwym i koniecznym źródłem poznania małżeństwa jest Objawienie które poucza kompetentnie o rzeczywistości stworzonej, w ramach której należy widzieć małżeństwo jako „rzeczywistość ziemską”, ale zarazem jako instytucję Bożą, jako bezpośrednie dzieło Boże. Analizy prowadzone w zakresie nauk szczegółowych, a nawet filozofii, mogą nas wprowadzić w błąd, jeśli przeocza się podstawową w tym względzie naukę Biblii, według której „dwoistość płci została wyraźnie zamierzona przez Boga (w tym celu), aby zjednoczenie mężczyzny i kobiety było obrazem Boga, jako źródło życia”. Według Pawła VI zatem z samej Biblii wywodzi się teza (stanowiąca trzon doktryny HV!), że płodność nie jest tylko intencjonalnym dopełnieniem lub tylko fizycznym efektem (następstwem) więzi małżeńskiej, lecz stanowi jej czynnik wewnętrzny i formalny czyli istotowo-konstrytuwny. Płodność jest tu widziana nie jako wyraz przyczynności przyrody, lecz w pionie sprawczości Boga-Stwórcy, który powołuje człowieka do udziału w swoim planie Miłości. Płodność ma tu zatem sens teologiczny i nie może być adekwatnie podporządkowana kryterium właściwym dla nauk szczegółowych, stanowi bowiem wewnętrzny element religijnego stosunku człowieka do Boga. Równocześnie powiedziano zupełnie jasno, że człowiek został dopuszczony do tej współpracy z Bogiem jedynie w ramach ustanowionego przez Boga porządku płci (nr 3).

Następnie Paweł VI wyraźnie stwierdza: „Nauka ta zachowuje dziś całą swoją wartość i zabezpiecza nas przed pokusami rozkładającego erotyzmu”. W dalszym ciągu papież przeprowadza głęboką krytykę erotyzmu, poczem podaje ważne uwagi dotyczące wychowania w kierunku pełni człowieczeństwa (nr 4, s. 429).

Z kolei papież przechodzi do analizy więzi pociowej, jako szczególnej i niesprowadzalnej do innych form więzi ludzkiej. Otóż więź mężczyzny i kobiety: a) polega na wzajemnym darze własnej osoby; b) tworzy „jedno ciało” (Rdz. 2,24; Mt 19,6); c) odznacza się jednością i nieodwołalną nierozzerwalnością; d) przyjmuje społeczno-prawną formę małżeństwa; e) objawia się we wspólności życia, w której „dar ciała” stanowi zarazem jej „płodny wyraz” (*l'expression féconde*).

Jeszcze raz papież podkreśla, że „obiektywny węzeł”, jaki powstaje przez zawarcie małżeństwa, nie stanowi skrepowania, lecz ochronę i podtrzymanie dla duchowej treści więzi osobowej. Mamy tu więc jakby integralną konstytucję małżeństwa, pojętego równocześnie jako więź osobowa i jako „instytucja”. Oba elementy muszą występować razem i wzajemnie się przenikać (nr 5, s. 430).

W dalszym paragrafie znajdujemy pogłębienie pojęcia „daru” w związku z osobowym charakterem więzi pociowej. Miłość jednoczy osoby; równocześnie jednak zwraca je ku górze, ku pełni coraz doskonalszej. Ten właśnie „pionowy” kierunek wspólnej relacji „dwojga” wyraża w sobie i wciela podobieństwo Boże, zawarte w istocie więzi małżeńskiej. Paweł VI pisze: „Nie jest miłością małżeńską taka miłość, która w swych najwyższych przejawach nie jest pędem ku nieskończoności i która nie zachowuje w tym dążeniu charakteru całościowego, wiernego, wyłącznego i płodnego”. Tu papież powołuje się na HV 9. Dalej jeszcze raz podkreśla swoją główną tezę, że miłość

znajduje swoją pełnię w płodności i że dopiero pod tym względem małżeństwo staje się — na podobieństwo Boże — źródłem życia (nr 6, s. 430).

Nr 7-my wyjaśnia fundament sakramentalności małżeństwa. Jest nim samo włączenie małżeństwa w plan zbawczy, polegający na „odnowieniu wszystkich rzeczy w Chrystusie”. Widzialnym faktem, ujawniającym sens owego planu odnośnie małżeństwa, jest związek św. Józefa i Najświętszej Dziewicy Maryi. Paweł VI głosi: „Zbawiciel rozpoczął dzieło zbawienia przez ustanowienie tego dziewiczego i świętego związku, gdzie objawia się Jego wszechmocna wola oczyszczenia i uświęcenia rodziny, tego sanktuarium miłości i kolebki życia” (s. 431).

Ten podstawowy fakt kształtuje dogłębnie wszystkie relacje międzyludzkie, a przede wszystkim relację małżeńską, wiążąc ją ściśle z tajemnicą Chrystusa i Kościoła. Małżeństwo jako sakrament nie tylko przedstawia tajemnicę zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, lecz także ją zawiera i objawia przez Ducha Świętego. Główna myśl niniejszego paragrafu to ta, że wszystkie przejawy życia małżeńskiego, całe życie małżeńskie zostaje przemienione, przekształcone nadprzyrodzoną łaską i świętością. Stąd nasuwa się oczywisty wniosek, że nie ma w treści małżeńskiej relacji takich elementów, które podlegałyby kryterium „czysto naturalnym”, a więc pozamoralnym (nr 8, s. 431).

Następny numer wysuwa tego rodzaju wnioski w sposób bardziej szczegółowy. Można je uszeregować następująco: a) miłość małżeńska jest zakorzeniona w Misterium Chrystusa; b) Misterium to oświeca wszystkie przejawy miłości (w tym twierdzeniu mieści się zarówno odrzucenie kultu cielesności, jak i angelizmu); c) ciała małżonków są członkami Chrystusa i świątynią Ducha świętego; d) małżonkowie mogą się łączyć tylko w imię Chrystusa, do którego należą i z którym współdziałają jako członki aktywne; zatem zdolnością rozrodczą mogą dysponować tylko w duchu Chrystusowym, dla spełniania dzieła Chrystusowego: nie jest bowiem w ich mocy przestać być członkami Chrystusa (nr 9, s. 432).

Po omówieniu normy moralności, określającej miłość małżeńską, papież z kolei rozwija twierdzenie, przytoczone za HV 1, że odpowiedzialne rodzicielstwo jest istotnie współdziałaniem z Bogiem. Współdziałanie to rozwija się nie tylko w płaszczyźnie podmiotowej intencji, lecz w obiektywnym porządku „płodności cielesnej” (*fécondité charnelle*). Stąd odpowiedzialne rodzicielstwo, będące współdziałaniem z Bogiem, ujawnia się w dziedzinie płci, albo nie urzeczywistnia się w ogóle. Charakter rodzicielskiego współdziałania wynika z twierdzeń, że popęd płciowy, który skłania małżonków do zjednoczenia, jest nośnikiem życia, i że taki właśnie charakter zjednoczenia płciowego pozwala Bogu darować siebie dziecku, które chce powołać do życia. To „pozwolenie” — jeśli nie mamy zatracić proporcji między wolą stworzoną a wolą stwórczą — polega w istocie na tym, że małżonkowie z własnej woli, w duchu tej samej miłości, aprobują taki właśnie charakter zjednoczenia płciowego. Głębszy sens uczestnictwa w Bożej miłości odkrywają małżonkowie w momencie chrztu swego dziecka, gdzie objawia się nowy stosunek ojcowski Boga do zrodzonego człowieka. Rodzicielstwo jest powołaniem, które zawiera również udział w dziele uświęcenia dziecka. Jest to powołanie, dające się odczytać przez wiarę. Dziecko widziane w kontekście tego powołania „jest bardziej tym, w co się wierzy, niż tym, co się widzi”. Wychowanie integralnie pojęte jest służbą Chrystusowi (nr 10, s. 432). Tak pojęta miłość rodzicielska, uczestnicząca w miłości Boga, zbliża się na zasadzie analogii do kapłaństwa (św. Tomasz). Odpowiedzialne rodzicielstwo jest bowiem również udziałem w budowaniu Ludu Bożego (nr 11, s. 433).

Nr 12 przypomina aktualność cnót społecznych, charakteryzujących życie rodzinne. Rodziny nie powinny żyć w odizolowaniu, lecz dzielić się nawzajem swoim duchowym bogactwem (nr 12, s. 433).

W następnych fragmentach Ojciec św. przechodzi do wyjaśnień praktyczno-pastoralnych i ascetycznych, których doniosłe znaczenie ujawnia się szczególnie w tzw. sytuacjach konfliktowych. Wśród uwag tych znajdują się również wskazania o charakterze ogólnomoralnym, np. potrzeba rozwijania miłości ku doskonałości, oparcia o łaskę, odwrócenia się od ducha świata oraz wewnętrznej obrony przed pogaństwem, konieczność zaufania Bogu, jak też mądrości i wszechstronnej dobroci Jego praw (nr 13, s. 434). Następnie znajdujemy logiczne w tym miejscu potwierdzenie wartości celibatu, który posiada ścisły, teologiczny i moralny, związek z czystością małżeńską. Ta ostatnia dopiero umożliwi małżonkom pełny rozwój ludzki i chrześcijański. Czystość małżeńska jest wyzwoleniem, jest „owocem wolności synów Bożych, których sumienie jest równocześnie respektowane, wychowywane i formowane w klimacie ufności a nie lęku, gdzie prawa moralne, wolne od nieludzkiego chłodu abstrakcyjnej obiektywności, są dla małżonków pomocą i obroną w ich postępowaniu”. Potem papież jeszcze raz wraca do zagadnienia „reguł moralnych”, po to, by wykazać, że ich istnienie, nawet w formie bezwzględnej, nie sprzeciwia się duchowi miłości i doskonałości; owszem jest koniecznym oparciem dla tych wyższych wartości (nr 14, s. 434).

Obrona stałości praw moralnych wbrew wszystkim trudnościom psychologicznym i życiowym, jest również przedmiotem nr-ów 15-tego i 16-tego (s. 435). Fakt grzechu nie może być nigdy argumentem przeciw prawu moralnemu; ukazuje on jedynie prawdziwą sytuację człowieka, punkt wyjścia, od którego może logicznie rozpocząć się proces pokuty i postępu moralnego. Chrześcijanin odkrywając tę ludzką prawdę, przyjmuje pozycję grzesznika stojącego wobec miłości Zbawiciela (nr 15). To odkrycie umożliwia następnie postęp moralny, przez głębsze zespolenie z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Chrześcijanin nigdy nie znajduje się w sytuacji bez wyjścia, dopóki stoi przed nim otworem źródła łaski, jakie Bóg powierzył Kościołowi (nr 16).

W ostatnich numerach (17 i 18) znajdujemy podsumowania i zachęty. Papież stara się jeszcze w ostatnich sformułowaniach utrwalić w świadomości swoich słuchaczy perspektywę, w której rozwijał powyższe rozważania: perspektywę powołania do świętości w małżeństwie. Papież dał próbę wykładu moralności małżeńskiej, w oparciu o przesłanki Objawienia, interpretowane w duchu chrześcijańskiej tradycji. Wnioski, do jakich dochodzi papież, pokrywają się całkowicie z tymi, jakie wyłożył w encyklice, choć uzasadnienie opiera się na nieco innym systemie pojęć i unika irytującej niektórych teologów terminologii „naturalno-prawnej”. Porównanie obu dokumentów zarówno z punktu widzenia doktryny jak metody byłoby niezmiernie interesujące.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

II. SPRAWOZDANIA

1. Moralści i intelektualści katolicy o nierozzerwalności małżeństwa

1. Kongres moralistów obszaru języka francuskiego¹

Tradycyjnym już zwyczajem teologowie-moralści obszaru języka francuskiego obradowali od 18 do 21 września 1970 na kongresie zorganizowanym już po raz drugi przez „Association théologique d'études morales” w Che-

¹ Sprawozdanie na podstawie referatów powielanych (*in extenso* mają się ukazać w najbliższym czasie w jednym z czasopism teologicznych), dostępnych autorowi oraz omówienia zamieszczonego w: *Revue théologique de Louvain* 1(1970)485—487.

villy-Larue pod Paryżem². W kongresie uczestniczyli nie tylko członkowie stowarzyszenia, tzn. profesorowie i pracownicy nauki związani z katolickimi wydziałami czy instytutami teologicznymi i seminariami duchownymi (diecezjalnymi i zakonnymi) Francji, Belgii, Szwajcarii i Luxemburga, lecz także przedstawiciele teologii protestanckiej i prawosławnej oraz proboszczowie i kierownicy niektórych placówek poradnictwa małżeńskiego (lekarze, psychologowie i psychiatrzy). Grupę ostatnią zaproszono ze względu na problematykę kongresu: *Rozwody i postawa Kościoła wobec osób rozwiedzionych, żyjących w powtórnym związku małżeńskim-niesakramentalnym*. Wybór tematu obrad podyktowały dwie okoliczności: szeroka dyskusja nad nowym projektem ustawy o rozwodach we Francji i rosnąca liczba rozwodów wśród małżeństw katolickich.

Wprawdzie ogólna doktryna Kościoła odnośnie tego problemu jest jasna, lecz szczegóły domagają się dyskusji i wyjaśnień wobec zmieniających się warunków kulturowo-socjalnych. Z tej też racji obrady kongresu były zorganizowane tak, aby pozwolić na możliwie szeroką wymianę poglądów. Każde posiedzenie rozpoczynało się jednym lub kilku krótkimi wprowadzeniami, po czym zabierali głos uczestnicy, stawiając pytania referentom, uzupełniając ich wywody lub też przedstawiając własne koncepcje.

Dyskusja pierwszych sesji toczyła się wokół problemu nierozzerwalności małżeństwa w ujęciu historycznym i prawa kanonicznego, a wprowadzenia do niej dali profesorowie Delhaye i Bernhard.

Ostatnie publikacje J. Bernharda, profesora prawa kanonicznego w Strasburgu, na temat nierozzerwalności małżeństwa³ wywołały sporo niepokojów. Opowiadał się on w nich za rewizją koncepcji pojęcia „dopełnienie małżeństwa” (*matrimonium consummatum*). Podobne stanowisko zajął także na kongresie. W obecnej sytuacji — według niego — nie wystarczy powiedzieć, że to małżeństwo jest nierozzerwalne, które zostało dopełnione przez akt małżeński w sensie cielesnym. Trzeba jeszcze wprowadzić inne kryteria. Należałoby spojrzeć na małżonków i nierozzerwalność ich małżeństwa poprzez ich dojrzałość osobową (od strony psychicznej i duchowej). Aby miłość małżeńska mogła być uznana za miłość właściwą i wierną Bogu (co stanowi podstawę nierozzerwalności), musi posiadać pewną liczbę przymiotów. Oznacza to, że nie każde małżeństwo chrześcijańskie zawarte w Kościele, jest automatycznie i absolutnie nierozzerwalne. Jest wprawdzie naznaczone znakiem wiary i Kościoła (*matrimonium ratum*), lecz jeszcze nie dokonała się jego konsekracja⁴. To uświęcenie, ta konsekracja, a mówiąc językiem prawa kanonicznego — dopełnienie, dokonuje się przez życie codzienne. Innymi słowy według koncepcji Bernharda, nazywanej przez niego personalistyczną, dopełnienie małżeństwa (*matrimonium consummatum*) zawartego w Kościele (*matrimonium ratum*) poprzez wymianę *consensus*, dokonuje się nie przez akt małżeński, fizyczny, czy raczej nie tylko przez sam akt cielesny, lecz przez to wszystko, co zwykle nazywa się życiem codziennym. Na taką interpretację dotychczasowego prawa kanonicznego miałyby pozwalać — zdaniem referenta — doktryna Soboru Watykańskiego II zawarta w *Gaudium et spes* oraz przemówienie Pawła VI do przedstawicieli małżeństw francuskich zgrupowanych w „Equipes Notre Dame”⁵.

² Stowarzyszenie to istnieje od 1969 roku, a przewodniczy mu o. René Simon SDB, profesor teologii moralnej Wydziału Teologicznego w Institut Catholique w Paryżu.

³ *A propos de l'indissolubilité du mariage chrétienne*, Revue des Sciences Religieuses 44(1970)49—62; *La „conditio de praesenti” à la lumière de la jurisprudence du Tribunal de la Rote*, Apollinaris 40(1967)535—569.

⁴ „Instauré et engagé sous le signe de la foi et de l'Eglise, mais non encore consacré” — tekst powielany.

⁵ Documentation Catholique 1970, 502—507.

Historycznego uzasadnienia dla takiej interpretacji zdaje się doszukiwać Philippe Delhaye, dziekan Wydziału Teologicznego sekcji francuskiej uniwersytetu w Louvain. Teksty starożytności chrześcijańskiej umieszcza on we właściwym, jak się wyraża, kontekście historycznym, co pozwala mu na nową, nie tak „twardą” jak dotąd, interpretację myśli w nich zawartych na temat nierozzerwalności małżeństwa.

Aby nie zamykać się jedynie w granicach teoretycznych rozważań zaproponowano też ludzi, którzy będąc w stałym kontakcie z małżeństwami rozbitymi lub na drodze do rozbitcia, mają za sobą poważną praktykę lekarską i szerokie doświadczenie pastoralne (proboszczowie, pracownicy poradnictwa małżeńskiego — „Association des Centres de consultation conjugale”). Obserwacje jakie podali lekarze Lemaire i Bertolus są wstrząsające. Na pewno istnieją rozwody, które są wynikiem karygodnej winy, ale należą one raczej do rzadkości. Najczęściej rozwód to nieszczęście i życiowy zawód, a nie chęć ufatwienia sobie życia.

Duszpasterze Du Plessis, proboszcz parafii Issy i Petit-Colas dorzucili, że rozwiedzeni (mężczyźni i kobiety), szczególnie ze środowisk ubogich, nie znający wszystkich subtelności teologicznych rozróżnień czują ciężar odrzucenia ich (jak im się wydaje) przez Kościół. Pierwsze ich małżeństwo (sakramentalne) było fiaskiem, choć nie zawsze z ich winy, a kiedy po gorzkim doświadczeniu obecnie w małżeństwie niesakramentalnym żyją w zgodzie i miłości, Kościół odmawia im znaku pojednania (przy spowiedzi) i uczestnictwa w życiu wspólnoty chrześcijańskiej (Komunia św.), które mogłyby ich wspomóc w trudnej sytuacji. Wprawdzie jako rozwiedzeni nie są oni znakiem miłości Boga w ludziach, ale czyż nie należy przyznać — pytają referenci — że fiasko ich małżeństwa jest także porażką Kościoła, bo dotyczy ochrzczonych. Z drugiej strony mogą oni pragnąć przebaczenia i pojednania, bo czyż istnieje jakiś grzech czy życiowa porażka, których nie dotyczyłoby odkupienie Chrystusowe poprzez Jego mękę krzyża, którego znakiem najdoskonalszym jest Eucharystia?

Ks. de Loch był zdania, że możliwość zgorzenia, którą mogłoby wywołać dopuszczenie do sakramentów świętych rozwiedzionych, którzy założyli nowe rodziny, nie wydaje się obecnie dostateczną racją odmowy. Dopuszczenie ich do sakramentów nie oznacza i nie może oznaczać, że Kościół akceptuje zaistniały stan rzeczy. W związku z tym należałoby zrewidować naukę prawa kanonicznego i teologii moralnej o „małżonku niewinnym”. Bardzo często on jest przyczyną rozpadu małżeństwa na płaszczyźnie psychologicznej, choć nie prawnej i formalnej.

Głosy profesorów Voeltzela, L'Huilliera (teolog prawosławia rosyjskiego) i Jossua, wykazały jak różne są i mogą być interpretacje tekstów biblijnych i patrystycznych dotyczących nierozzerwalności małżeńskiej. Na szczególną uwagę zasługuje wypowiedź dominikana Jossua. Wobec Boga, który mimo wielu niewierności w historii ludzkości zawsze okazywał trwałą miłość do człowieka, chrześcijanie zobowiązani są do wierności aż do końca i to bezwzględnej. W tym świetle, nierozzerwalności małżeńskiej nie można pojmować jedynie na płaszczyźnie przepisów etycznych czy jurydycznych. Tu chodzi o wezwanie Boże, skierowane do Jego uczniów, do pójścia za Chrystusem aż do końca. Stąd w rozlicznych konkretnych sytuacjach chrześcijanina trzeba mówić: a) o małżeństwie między ochrzczonymi, które nie będzie sakramentalnym ze względu na niedostateczną dojrzałość osobową i duchową małżonków, b) o małżeństwie sakramentalnym, które poprzez liturgiczną celebrację wyraża pełny sens chrześcijański, c) i wreszcie o małżeństwie, w którym przynajmniej jedna osoba była rozwiedziona. W tym ostatnim wypadku chodzi o uznanie na płaszczyźnie kościelnej stanu zaistniałego między dwójmgiem ludzi przez dopuszczenie ich do sakramentów, celem podkreślenia, że Kościół nie osądza ani kryzysu ich małżeństwa sakramentalnego, ani też nie akceptuje w pełni obecnego stanu. Ten akt uznania takiego stanu nie jest

już sakramentem, bo to drugie zjednoczenie dwojga ludzi nie jest już znakiem pełnej miłości, jaką Chrystus darzy swój Kościół.

Wspomnieć też tu należy o wystąpieniu profesora filozofii (fenomenolog) Pelle-Douel (kobieta) i doktora Widlochera (psychoanalityk), których refleksje dotyczyły wierności małżeńskiej, Wychodząc od pojęcia wierności w ogóle podkreślali oni szczególnie ten aspekt wierności małżeńskiej, który dotyczy zasad antropologicznych sakramentu jako wyraźnego znaku wierności także Chrystusowi, nie tylko człowiekowi — swemu współmałżonkowi.

Zarówno referenci, jak i dyskutanci postulując nową interpretację pojęcia „dopełnienie małżeństwa”, „nierozzerwalność małżeńska”, podkreślają z całą siłą, że nie chodzi tu ani o teologię „łatwizny” czy „litości”, ani o otwarcie drogi dla małżeństw „na próbę”. Ich tendencje zostały zredagowane w krótkiej rezolucji, która stwierdza, że Kościół katolicki jest obowiązany poddać nowym przemyśleniom i *aggiornamento* prawodawstwo dotyczące osób rozwiedzionych, żyjących obecnie w małżeństwie niesakramentalnym. Jeśli są one naprawdę wierzącymi i pokutującymi, powinni mieć możliwość korzystania z sakramentów. Nie powinno to jednak oznaczać, że Kościół przez ten gest podważa własną naukę o nierozzerwalności małżeństwa.

Następny kongres teologów-moralistów obszaru języka francuskiego będzie kontynuacją tego delikatnego, ale palącego problemu.

2. Kolokwium intelektualistów katolickich Francji

Niemal w tym samym czasie, bo 9 i 10 października 1970, w „Centre Catholique des Intellectuels Français” w Paryżu, intelektualiści katoliccy w liczbie około czterdziestu, przedyskutowali prawie identyczny problem: *Małżeństwo zaangażowaniem na całe życie*. Reprezentowani byli specjaliści wielu dziedzin: statystycy, historycy, prawnicy, socjologowie, teologowie i pracownicy poradnictwa małżeńskiego, w ogromnej większości świeccy. Kolokwium miało charakter dyskusji przy okrągłym stole, choć podobnie jak na kongresie moralistów, każda sesja poprzedzana była referatem wprowadzającym.

Profesor prawa uniwersytetu paryskiego Jean Carbonier uważa, że mimo wzrastającej liczby rozwodów, małżeństwo jest nadal instytucją trwałą. Społeczeństwo wypowiada się za prawem do rozwodów, ale wpływa to z troski o samą instytucję małżeństwa, jego spójność i trwałość. Wyglądać to może na paradoks, ale jest to prawda, gdyż często w obronie rozwodów występują ludzie, którzy sami rozwodzą się nie chcą, bronią jedynie prawa ludzkiego uczucia i godności małżeństwa.

Historyk A. Aries upatruje przyczynę rozwodów w postępującej izolacji wąsko pojętej rodziny od środowiska. W czasach pierwotnych rodzice, dzieci, dalsi i bliżsi sąsiedzi, przyjaciele byli mocno z sobą powiązani, tworząc makro-rodzinę, w której rodzina w ścisłym znaczeniu znajdowała właściwe miejsce. Ta makrorodzina przekształciła się z biegiem czasu w rodzinę patriarchalną (ród), potem w rodzinę w bardzo wąskim tego słowa znaczeniu: ojciec, matka i dzieci; obecnie mowa jest właściwie o małżonkach. Poza tym stosunkowo długie życie wspólne mężczyzny i kobiety oraz obecne skomplikowane warunki sprzyjają rozwodom.

Xavier de Chalendar stał na stanowisku, że małżeństwo jako instytucja trwała przeżywa obecnie kryzys. Wśród młodzieży istnieje obawa przed zaangażowaniem się całkowitym i ostatecznym. Jest ona bowiem bardziej świadoma swej wewnętrznej niestałości i rozbicia wewnętrznego, a stąd niezdolności wzięcia na swe barki odpowiedzialności na całe życie. Jak można angażować się definitywnie — pytają młodzi — jeśli nie jest się pewnym, czy odkryło się rzeczywiście wielką miłość? A może to pomyłka?

Znany już z wystąpień na kongresie o. Simon, profesor teologii moralnej, postawił problem: jak wytłumaczyć młodym, że miłość prawdziwa i trwa-

ła kształtuje się w czasie i przez czas, w życiu codziennym małżeńskim i poprzez to życie, przez niepowodzenia i radości? Może przeżywać kryzysy, ale i ożywiać się i dojrzewać przy udziale świadomej woli współmałżonków i umiejętności napięć i cierplivej wyrozumiałości. Dotychczas kładziono nacisk na definitywne zaangażowanie się na całe życie, na sakramentalną pomoc, bez wskazywania, że to wszystko jest środkiem, który ma sens i wartość w łączności z życiem codziennym.

Nierozerwalność małżeństwa, której tak zdecydowanie broni Kościół katolicki — kontynuował o. Simon — może być właściwie zrozumiana tylko w jedności z Bogiem, czyli przez człowieka prawdziwie wierzącego. Zresztą obecnie zarysowuje się różnica zdań pomiędzy teologami i kanonistami. Wielu opowiada się za dopuszczeniem do sakramentów rozwiedzionych, żyjących w ponownym niesakramentalnym związku małżeńskim. Panuje też większa elastyczność, jeśli chodzi o orzekanie nieważności małżeństwa (ostatnio np. wpisano na listę przyczyn tej nieważności — nimfomanie). Kościół, zakończył o. Simon, ma głosić ludziom miłosierdzie Boże i zbawienie.

O. Liègè, znany ze swych zachowawczych poglądów rozpoczął swe wystąpienie niemal identycznym zdaniem. Równocześnie jednak sądzi, że Kościół powinien się strzec przed dążeniem, żeby za wszelką cenę dorównać współczesnym ideom „standardu kulturalnego”. Kościół nie ma powodu wyrównywać swego „zapóźnienia” zarzucanego mu przez niektórych, ani prześcigania kogokolwiek w postępie. W epoce, gdy wszelkie zaangażowanie się na całe życie uważane jest za szaleństwo, Kościół musi być „szaleńcem” w przypomnieniu wymagań stawianych przez Chrystusa małżeństwu chrześcijańskiemu. Im jaśniej i silniej będzie je przypominał, tym większą okaże troskę o małżeństwo i małżonków. Zamiast jednak tolerowania, chyba lepiej w pewnych konkretnych sytuacjach uznać za możliwe i zgodne z prawodawstwem kościelnym pojednanie rozwiedzionych, będących w powtórnym małżeństwie niesakramentalnym — z Bogiem poprzez sakrament pokuty i włączenie ich ponownie do wspólnoty kościelnej przez Komunię św. Zrodzony (na krzyżu w Sercu Jezusowym) z miłości Bożej Kościół tylko przez miłość może rozwiązać dwa palące problemy: zbliżenie się do ludzi nie połączonych sakramentem małżeństwa oraz włączeniem rozwiedzionych i powtórnie zamężnych — choć niesakramentalnie — we wspólnotę kościelną.

Sprawozdania z kongresu i z kolokwium zostały opublikowane w wielu dziennikach i tygodnikach zarówno katolickich, jak i religijnie obojętnych lub nawet przeciwnych. Zwłaszcza wypowiedzi prof. Bernharda, wprowadzające nowe rozumienie terminu *matrimonium consummatum* wywołało wiele protestów (obok uznania) zarówno świeckich (nie zawsze katolików), jak i duchownych⁶, choć złagodził on swoje poglądy w stosunku do opublikowanych artykułów i wywiadu, jaki ukazał się w „Le Monde”⁷.

Ks. Jan Kowalski, Fryburg Szwajcarski

2. Moralność a kultura

Międzywydziałowy Zakład Badań nad Kulturą Chrześcijańską Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zorganizował w dniach 24—26 listopada 1970 r. symposium naukowe na temat teorii kultury. W programie przewidziane były prelekcje znawców tej problematyki reprezentujących różne kierunki badań, rekrutujących się z ośrodków naukowych w kraju i zagranicą.

⁶ Por. dla przykładu: La Croix, 14 października 1970, rubryka: *Boîte aux lettres*.

⁷ 25 marca 1970 r.

Ze względu na rangę tego spotkania, które bez wątpienia można uważać za wydarzenie dużej wagi w życiu naukowym nie tylko lubelskiego środowiska, warto pokusić się o przedstawienie na tym miejscu dorobku tego sympozjum. Sam przebieg spotkania jest już znany ze sprawozdań prasowych. Dla moralistów interesujące były zwłaszcza aspekty moralne kultury oraz zachodzący między nimi związek wewnętrzny.

Właściwe ukazanie całej problematyki domagało się ustalenia założeń natury ogólnej. Dlatego dwaj prelegenci przedstawili założenia metafizyczne nieodzowne w patrzeniu na te problemy, gdyż kultura ukazuje się jako wynik diwinizacji i intelektualizacji natury. Jest ona przetwarzaniem natury, które zdolne jest wyrazić znamię rozumności, wszelkim działaniem rozumnym w naturze człowieka, w czynnikach materialnych, w tym co zastane i ulega przetworzeniu zarówno w dziedzinie ducha, jak i materii. Skoro zaś mowa o działaniu jest to więc rzecz interesująca w pierwszym rzędzie moraliste.

W pierwszym referacie teoretycznym rektor uczelni, o. prof. dr A. M. Krąpiec OP w wykładzie pt. *Intencjonalny charakter kultury* ustalił różne znaczenia tego pojęcia wyróżniając między innymi kulturę w sensie przedmiotowym, podmiotowym, funkcjonalnym, biologicznym i eschatycznym oraz omówił jej bytowość intencjonalną na szerokim tle krytyki poglądów R. Ingardena. Kultura jest bytem intencjonalnym, bytem pierwotnie psychicznym, dokonującym się w poznaniu. Akt poznawczy jest własnością poznającego, treść zaś aktu poznawczego jest z zewnątrz, obca, narzucona. Podłoże bytu intencjonalnego jest psychiczne, wytworzone przez i dla człowieka. Treść intencjonalna urealnia się przez podmiot nosiciela treści intencjonalnych. Intencjonalność wytworu kultury jest narzuceniem i wrażeniem treści pierwotnie psychicznych w podmiot realny. Wszystkie dzieła kulturowe są w swej istocie „intencjonalne”, jeśli bierze się pod uwagę ich pochodność. Są pochodne od intelektu. Są też dla człowieka, dla intelektu, bo człowiek kontaktuje się z nimi przez intelekt.

Intencjonalny sens kultury polega na uracjonalnieniu, zintelektualizowaniu przedmiotu. Charakter bytowy podmiotu, duchowo-materialnego, wyznacza hierarchię dzieł kulturowych: akty duchowe, akty materialne w człowieku dla ducha, a akty w przyrodzie dla człowieka. Twory kultury nie są w sobie i dla siebie. Stąd trwały i nietrwały sposób istnienia kultury, jej charakter eschatyczny — tylko przez ducha ludzkiego. Zewnętrzna manifestacja przeżyć może być spontaniczna albo zreflektowana np. w postaci dzieła techniki i sztuki. Ważny jest tu czynnik celowości, czy wytwór pomyślany jest dla celów estetycznych czy też tylko użytkowych. Kultura więc w ostatecznej racji jest wewnętrznie użytkowana dla rozwoju ducha. Skoro dobra kulturowe nie są ostatecznie w sobie i dla siebie, lecz są pochodne od ducha i dla ducha, trzeba wyznaczyć im eschatyczny charakter.

W drugim referacie, wygłoszonym przez prof. dr S. Świeżawskiego pt. *Człowiek jako twórca kultury*, uczestnicy sympozjum mieli w myśl założeń prelegenta, możliwość wysłuchania raczej nie wykładu, pracy erudycyjnego historyka, naukowca i filozofa, lecz przeżycia wspólnej medytacji, okazji podzielenia się przemyśleniami na interesujący temat.

Istniejący świat jest zarówno odbłaskiem Stwórcy, jak i terenem ekspansji człowieka. Prawdę o Bogu Stwórcy trzeba ożywić rozpatrując ją od strony człowieka. Problem Boga Stwórcy staje się tym żywszy i wyraźniejszy, im bardziej wiąże się z sensem ludzkiej egzystencji i działalności.

Dostrzeganie napięcia między doskonałością Boga a niedoskonałością i przemijalnością świata winno kierować ku postawie realistycznej. Zgodnie z tą postawą należy świat uważać za względnie doskonały i względnie trwały, choć przepojony brakami i procesami niszczenia. Jest on najważniejszym miejscem, w którym człowiek ma swą szczególną rolę do odegrania. Rolą taką jest tworzenie kultury — przy szerokim i głębokim rozumieniu tego słowa. Człowiek ze swej istoty jest powołany do tworzenia kultury osobistej

czy raczej osobowej oraz wytworów kultury zarówno materialnej, jak i duchowej. Zachodzi jednak pytanie jaka jest trwałość tworzonych przez człowieka kultury? Czy kultura jest tylko klawiszem do wygrywania hymnu chwały dla Stwórcy? Zakładając właściwe rozumienie problemu przyjąć trzeba, że wszystko co w jakiś sposób jest, musi trwać z racji swego istnienia. Jest to ostateczna konsekwencja z samej refleksji nad naturą rzeczy. Nie potrzeba do tego religii, choć Objawienie otwiera zawrotne perspektywy co do trwałości istnienia.

Wszystkie wytwory kultury trwają w Bożej wieczności, są utrwalone i zabezpieczone na wieczność przed przemianami. To powinno kształtować postawę człowieka jako twórcy kultury, każdy bowiem na swój sposób jest twórcą wartości nieprzemijających, gdyż każdy chce czy nie chce jest twórcą wartości trwających wiecznie. Zmienia to jego stosunek do pracy i realizacji powołania. Ważne jest, jak i co czyni w życiu. Stały wybór i stała odpowiedzialność za wszystko co czyni mobilizuje twórcę kultury. Dopiero w tej perspektywie teocentrycznej i metafizycznej człowiek jest w pełni widziany jako twórca kultury. Jego tworzenie kosmosu z chaosu, porządku z nieporządku, ma swoisty sens moralny. Tworzy bowiem wartości nieprzemijające, choć zawsze ułomne, które zostają utrwalone w Bogu. W tym sensie człowiek naśladuje Boga i z Nim współpracuje.

Trzy następne referaty były wypowiedziami teologów. Dwa z nich poruszały problemy bardzo istotnie związane z zasadniczymi zagadnieniami współczesnej teologii moralnej. Pierwszym z nich był referat ks. prof. dr S. Olejnika z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie pt. *Podstawowe wartości ludzkie jako normy kultury*.

W centrum tego zagadnienia stoi człowiek jako podmiot czynności kulturotwórczych. Same czynności i wytwory działania nie tworzą kultury, lecz dopiero ujmowane w pewne całości i skierowane ku człowiekowi służą mu, udoskonalając i ubogacając jego życie. Teologia i aksjologia kultury opiera się na wnikanii w sens i wartość człowieka. Przekształcając świat zastany, tworząc dobra kultury, człowiek nie powinien służyć światu jako takiemu, gdyż on sam stanowi sens moralny i jest jej celem. Kultura jest nie tylko od niego, ale i dla niego. Realizuje się ona w pełni w doskonałości ludzkiej osobowej i społecznej. Wobec kultury obowiązuje postawa afirmacji. Nie jest już oczywisty powrót do natury, postawa pogardy lub abnegacji kultury, postawa ascezy skrajnej lub beztroski o to, co powstaje jako dzieło rąk ludzkich. Fundamentalną normą w tym względzie jest aprobata: domaga się ona zaangażowania i współdziałania. Człowiek staje przed perspektywą przekształcania świata, która ma wymiar religijny, wartość absolutną. Człowiek otrzymał ją wpisaną w formę swego bytu. Obecność człowieka nadaje światu sens; istnienie świata jest istnieniem dla człowieka. Wartością centralną i najwyższą jest człowiek. Normami dla kultury są wartości przede wszystkim duchowe. W zakresie zaś działalności kulturowej na tej płaszczyźnie wysuwają się dwie normy naczelne: zasada pełni (przy zachowaniu niezbędnej autonomii) i zasada pogłębionej integracji. Zasada pełni domaga się odcięcia od jednostronności i od przekreślenia jakichkolwiek wartości, rozwoju całego i pełnego człowieka, jego wielorakich uzdolnień, pracy i twórczości. Zasada pogłębionej integracji zaś ma chronić przed zbyt niebezpiecznym zatraceniem się w skali życia jednostkowego i społecznego. Zadaniem kultury jest zjednoczyć, scalić człowieka. Zasada zaś uniwersalizmu domaga się udostępniania wszystkim odbiorcom dóbr niezbędnych do życia ludzkiego, takich jak podstawowego wykształcenia, studiów wyższych, stanowisk itp. Nie przekreśla to zarazem istnienia elit kulturalnych, nie zmusza bowiem do ciasnego demokratyzmu. W obronie tych wartości trzeba się odwoływać do zasady pluralizmu kulturowego. Istnieją trzy klasy czy kręgi kultury: kultura materialna, społeczna i duchowa. Te kręgi kulturowe są w stosunku do siebie koncentryczne i piramidalne. Taki ich układ domaga się autonomii innych kręgów. Kultura

duchowa (prawda, refleksja filozoficzna, mądrość) stanowią wartość najwyższej rangi. Wśród nich szczególne miejsce zajmują wartości moralne. Chodzi w nich o właściwe układanie relacji życiowych, układanie i porządkowanie wnętrza człowieka. Wartości kultury moralnej stanowią normę dla całej kultury. Jej pełnię ukazało chrześcijaństwo w postaci nauki o miłości ludzi do ludzi, która rodzi się z Boga i jest przyjmowana jako dar Boga. Normą miłości i kultury jest osobowość ludzka. Kultura ta jednak ma być znaczone nie tylko linią wertykalną, ale także horyzontalną. Absolut jest kamieniem węgielnym ludzkiego postępu i działania kultury. Chrystus jest rzeczywistością religijną jako norma kultury, jest żywą normą dla całości kultury. On ją ucieleśnia w sobie.

Drugim referatem teologicznym była wypowiedź członka Międzynarodowej Komisji Teologów i dziekana Wydziału Teologicznego uniwersytetu w Louvain znanego moralisty, autora licznych rozpraw Ph. Delhaye'a. Mówił on na temat: *Kultura jako współdziałanie człowieka w dziele stworzenia*. Temat ten jest zbieżny z opracowaną obecnie w Polsce koncepcją teologii moralnej, opartej na idei powołania człowieka do współpracy z Bogiem w dziele stworzenia i zbawczym.

Kultura stanowiła dla chrześcijan zawsze problem trudny do rozwiązania i to z różnych powodów. W pierwszych wiekach chodziło o adaptację kultury pogańskiej, greckiej i rzymskiej. Problem ten stał także przed następnymi pokoleniami chrześcijan, zwłaszcza w okresach misyjnych. Problemem wszystkich czasów jest postawa człowieka wobec Boga i wartości, których On jest źródłem. Wprawdzie katolicyzm nie przyjął nigdy teorii o moralnej dobroci człowieka pierwotnego, niemniej wielu konserwatywnych katolików sprzeciwiało się postępowi. W przeciwnieństwie do kosmosu natura ludzka jest w swej istocie dynamiczna i zdolna do rozwoju, gdyż jest obdarzona intelektem i odpowiedzialnością. Bóg stworzył człowieka dając mu możliwość doskonalenia przez poznanie swych wartości (por. KDK 53,1). W *Gaudium et spes* kultura ukazana jest właśnie jako środek doskonalenia się człowieka (por. 53,2).

Powstaje więc pytanie, czy chrześcijanin może włączyć w swe powołanie twórczość kultury ludzkiej, a o ile tak, to w jakim znaczeniu idea stworzenia jest ideą stworzenia prowadzonego dalej przez pracę i kulturę oraz czy istnieje autonomia świeckości i doczesności, która by zabezpieczała przed klerikalizmem?

Chrześcijanin jest narażony na niebezpieczeństwo zajmowania wobec kultury postawy lekceważącej. Groziło ono w wiekach średnich, gdy oczekiwano rychłego końca świata, a moralności nauczali mnisi oderwani od świata. Według ich poglądów np. życie gospodarcze było nieuchronnie uwikłane w grzechu, a celibat uważano za wyższy niż małżeństwo. Wobec tego katolicyzm wydawał się religią rezygnującą z wartości doczesnych, odwracającą od postępu. Jedną z wielkich zasług papieży XX wieku była rehabilitacja wartości humanistycznych kultury np. u Piusa XII — techniki, u Jana XXIII — urbanizacji. *Magna charta* humanizmu chrześcijańskiego, jaką jest *Gaudium et spes* wyraźnie rozróżnia pierwszorzędny cel Kościoła, którym jest przeobstwiawienie życia, od celu drugorzędnego, którym jest jego humanizacja. Stąd powstaje obowiązek czynnej obecności w świecie (por. KDK 43,1). Dążenie do szczęścia wiecznego ma być siłą motoryczną twórczości kulturalnej (por. KDK 85,4).

Kultura rozważana w świetle stworzenia domaga się właściwego omówienia, gdyż jansenizm nie przestał być niebezpieczeństwem także dla współczesnego chrześcijanina. Jednakże obowiązkiem ludzkości jest tworzenie porządku doczesnego skierowanego ku Chrystusowi (DA 7). Prowadzenie dalej dzieła stworzenia jest kształtowaniem swej osobowości wraz z Bogiem. Celem więc działalności kulturowej jest humanizacja świata stworzonego. Dokonywa tego człowiek w ścisłej łączności ze społeczeństwem. Jako istota społeczna czło-

wiek ma możliwość wyboru kierunków kultury. Istotnie w przebiegu wieków dokonywał on wyboru wizerunków swej własnej osobowości.

W chrześcijaństwie, w przeciwieństwie do mitu Prometeusza, nie ma zazdrości Boga w stosunku do człowieka tworzącego. Człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga, zależnym od jego potęgi i miłości, ale równocześnie zaangażowany w odpowiedzialności osobistej. Bóg oczekuje od człowieka miłości za miłość, którą go obdarza. Ta odpowiedzialność ma iść w dwóch kierunkach: pionowym — do Boga i poziomym — ku wspólnocie ludzkiej, w dobrym użyciu świata materialnego. *Gaudium et spes* ukazuje misję cywilizacyjną człowieka, który nie jest rywalem Boga, lecz tworzy na Jego chwałę. W dorobku kulturowym ukazuje się wielkość Boga. W miarę jednak wzrastania potęgi twórczej człowieka zwiększa się jego odpowiedzialność zarówno osobowa, jak i społeczna. Misja więc chrześcijanina nie odsuwa go od świata, nie skłania go do obojętności na los bliźnich, lecz przeciwnie, zawiera w sobie nakaz wypełniania tych obowiązków. Położenie więc nacisku na konieczność humanizacji świata jest nowym aspektem kultury chrześcijańskiej. Wiąże bowiem przebudowę świata bezpośrednio z człowiekiem, a tylko pośrednio z Bogiem. Dotychczasowa teologia była moralizatorska: domagała się dobrego użycia dóbr ziemskich, ale nie wskazywała, że ma do nastąpić poprzez budowę właściwych struktur społecznych, ekonomicznych, politycznych, przez tworzenie przedmiotów ułatwiających życie codzienne. Sobór Watykański II dowartościowując kulturę działalność człowieka jednocześnie podkreśla jej specyfikę i autonomię. Wierni uzyskują potwierdzenie „królewskiego kapłaństwa” przy równoczesnym położeniu nacisku na charakter świecki ich życia. Wpłynęły na to dwa fakty: konieczność uznania autentycznych wartości życia świeckiego obok wartości sakralnych, oraz pragnienie ułatwienia dialogu i współpracy pomiędzy katolikami a niekatolikami na olbrzymich polach działalności świeckiej.

Trzeci z referatów teologicznych został odczytany w tłumaczeniu polskim. Został on przygotowany przez nieobecny z powodu choroby prof. J. B. Metz a z Münster. Nosił on tytuł: *Soteriologiczne i eschatologiczne aspekty kultury*.

W referacie tym zostały poruszone zagadnienia postawy Kościoła wobec węzłowych problemów dzisiejszego świata, a przez to także postawy każdego chrześcijanina. Chodziło głównie o ustalenie warunków oraz sposobów obecności Kościoła w nowej kulturze przyszłości. Autor wyszedł z założenia, że Kościół musi się określać i potwierdzać w „systemach” tak zwanego wyemancypowanego społeczeństwa i w „nowej kulturze” jako publiczny świadek i przekaziciel związanego z ryzykiem doświadczenia wolności. Swą siłą krytyczną Kościół ma czerpać z przypomnienia eschatologicznego momentu krzyża i zmartwychwstania Chrystusa. Winien ciągle stawiać sobie pytania o historyczną identyczność z założonym posłannictwem i jego kontynuacją. Kościół Syna Bożego nie może izolować się od „obcego”, niepojętego świata historycznego ani trwać w tej izolacji. Chociaż jest uwikłany w kulturę świata, nie pomniejsza to jego wartości jako Kościoła.

Trzy ostatnie referaty miały charakter socjologiczny. W pierwszym z nich ciekawe aspekty zagadnienia kultury podjął prof. M. Albiński z Nijmegen mówiąc na temat: *Kultura i stosunki międzykulturowe*. Przez kulturę rozumiał on zespół pojęć i przekonań, skojarzone z nimi wartości i normy postępowania stanowiące o odrębności jakiejś grupy. Kultura stanowi wynik działania i zbiór elementów warunkujących dobre działanie. Jest ciekawym zagadnieniem stosunek kultury do struktury społecznej. Pomiedzy strukturą społeczną a kulturą danego społeczeństwa istnieje wiele powiązań i obydwa te aspekty życia społecznego wpływają na siebie wzajemnie. We współżyciu ludzkim zauważa się zarówno wpływ elementów kultury na stosunki społeczne, jak i na odwrót. Wychodząc z założenia, że elementy kulturowe warunkują działanie ludzkie, należy podkreślać znaczenie interioryzacji po-

jęć, wartości i norm, związaną z nią „oczywistością” poglądów i przekonań oraz znaczenie pojęcia roli społecznej. Ważnym aspektem dla moralistów jest ukazany przez prelegenta mechanizm rozładowywania konfliktów, oraz możliwość zgodnego działania, wprowadzenia młodego pokolenia w kulturę, z uwzględnieniem tendencji stabilizujących i dynamizujących. W dobie obecnej ważne jest zjawisko pluralizmu kulturowego i stosunki między kulturami, które mogą się układać różnie. Można tu wyróżnić następujące ewentualności postaw: ucieczka, rozgraniczanie terytorialne, kolizja, izolacjonizm społeczny, współpraca tylko na płaszczyźnie praktycznej, dialog i asymilacja.

Właśnie w dobie obecnej, kiedy człowiek jest coraz mniej skłonny poddawać się biernie biegowi wydarzeń, ślepego losowi i usiłuje stać się świadomym i odpowiedzialnym kowalem własnego losu, jest rzeczą bardzo ważną zajęcie świadomego i odpowiedzialnego stanowiska wobec zagadnień powyższej omówionych, zwłaszcza że powiązania i zależności wzrastają, kultury chrześcijańskie spotykają się z różnymi kulturami niechrześcijańskimi.

Drugi z referatów socjologicznych był próbą przedstawienia problematyki i zarysowania tylko też do dyskusji. Został on przedstawiony przez ks. rektora dr J. Majkę z Wrocławia pt. *Kultura a ewangelizacja świata*. Według *Gaudium et spes* kultura jest procesem złożonym z czterech elementów: doskonalenia człowieka czyli jego intelektu, woli i uczuć, rozszerzania władzy człowieka nad światem czyli hominizacji świata, hominizacji życia społecznego, głównie obyczajowego oraz ogólnoludzkiego dorobku kulturowego.

Przez ewangelizację rozumieć należy asymilację ewangelicznego sposobu myślenia i systemu wartości — w sensie wewnętrznej przemiany poszczególnych ludzi w przemiany układów społecznych i uchrześcijanienia systemów kulturowych. Istnieje problem, czy kultura jest przeniknięta duchem Ewangelii czy też także Ewangelia jest przeniknięta duchem kultury? W odpowiedzi na to pytanie warto zwrócić uwagę, że Ewangelia jest elementem Objawienia. Objawienie jednakże w swej istocie nie jest elementem kultury ludzkiej, gdyż jest darem Boga. Dopiero religia jako odpowiedź człowieka na Objawienie, jest elementem kultury. Objawienie jednakże dokonało się w określonych warunkach kulturowych, przekazane zostało w systemie znaków i środków wyrazu oraz dostosowane do sposobów myślenia ludzi uformowanych przez określoną kulturę. Istnieje zatem problem wzajemnego oddziaływania między chrześcijaństwem a określonymi systemami kulturowymi. W żadnym z nich chrześcijaństwo nie zamyka się. Wszystkie przekracza. Wszystkie ma przenikać, ewangelizować. Jak to uczyni? Zachodzą trzy możliwości: kompromis, akomodacja i dialog.

Teorię kompromisu głosił E. Troeltsch. Jest ona nie do przyjęcia. Teoria akomodacji przewidywała masowe przystosowanie się bez zamiaru zrezygnowania z własnych postaw. Kościół jednakże musi pozostać wiernym sobie i własnej tradycji, każdej kulturze głosić ewangeliczne treści, nawiązując przy tym do lokalnych tradycji. Kultura narodowa może wzbogacić chrześcijaństwo, jeśli zostanie nawiązany dialog jako najbardziej odpowiednia forma oddziaływania tegoż na świat. Forma dialogu pozwala więc Kościołowi odkryć na nowo samego siebie. Zachodzi jednakże pytanie, czy i w jakim znaczeniu występuje związek Kościoła z kulturą narodową? Od 19 wieku poczynając dzielono religie na narodowe i światowe. Narodowe uważa się za bardziej pierwotne, światowe zaś, a tym samym uniwersalne, za wyższy stopień rozwoju życia religijnego. Niemniej występuje przy tym szereg nieporozumień. Do istoty każdej religii należy konfrontacja własnej jaźni z transcendencją, z Bogiem, oraz wyjście poza siebie do ludzi. Treści więc kulturowe muszą być osadzone w treściach narodowych. Wobec tego nie ma chrześcijaństwa, które miałyby kulturowo czysty charakter. Chrześcijaństwo odnawia życie od wewnątrz. Występuje więc przenikanie wzajemne kultury i chrześcijaństwa. Kryzysy kultury stają się wobec tego także kryzysami wiary. W momentach kryzysowych należy zachowywać ostrożność w kon-

frontacji wiary i kultury. Chrześcijaństwo musi mieć zdolność okazywania swego uniwersalizmu.

Ostatni referat wygłosił prof. J. Remy, kierownik Instytutu Badań Socjologii Religii w Louvain, na temat: *Uwarunkowanie kulturowe religii*. Problem jest ciekawy dla moralisty ze względu na ścisły związek religii katolickiej z wiarą objawioną i jej uwarunkowaniami kulturowymi i społecznymi. W części pierwszej swej prelekcji J. Remy omówił kulturę jako fakt globalny czyli kulturę samą w sobie. Podobnie także fakt religijności nie jako przeżycie, ale jako fakt kulturowy. Na przykładzie wieloletnich badań instytutu stwierdzono, że intensywność praktyk religijnych zależy od tego, czy Kościół w momencie kluczowych zmian włączył się w nurt kulturowy. Z kolei prelegent przedstawił interesujący fakt dziedziczenia wiary i religijności, jak zresztą także ateizmu czy niewiary. W gruncie więc rzeczy ludzie chociaż są świadomi, że mogą wierzyć lub nie wierzyć, że są pod tym względem wolni, *de facto* są zależni od różnych czynników. Decydują tu bowiem elementy nieświadomione. Bardzo ważnym zagadnieniem jest ponadto to, co należy rozumieć przez świadomą i nieświadomą implikację kulturową praktyk religijnych. Istnieje bowiem rozbieżność między faktem świadomym a nieświadomą implikacją kulturową. Różnice w tym względzie plyną nie ze świadomego rozumowania, lecz z rozdźwięku implikacji kulturowych. Jeżeli w życiu Kościoła są różne implikacje, musi nastąpić kryzys, którego nie usunie się rozumowaniem. Do pogłębienia rozdźwięku dochodzi zwłaszcza, gdy jedna grupa chce narzucić inne swe treści. Jak odkrywać te implikacje kulturowe w zachowaniu? Dlaczego w niektórych grupach istnieje predeterminacja do pewnych implikacji kulturowych?

Istotnym elementem jest tu upowszechnienie się pewnej myśli, pewnego typu odczytywania rzeczywistości tak bardzo zależne od upowszechniania się myśli naukowej. Należy stwierdzić, że fenomen religijny nie utrzyma się w kulturze, o ile nie będzie tworzył kultury. Fenomen religijny bowiem jest tworzony i stwarza kulturę. Teorie socjologiczne mogą pomóc teologii w wykazywaniu, jakie czynniki decydują o treściach przeżywanym, w jaki sposób zastosować je do społeczności. Należy więc tylko przeanalizować te sfery przy pomocy teorii Kościoła jako wspólnoty. Nie należy jednakże mieszać diagnostyki z „polityką” kościelną. Rolą teologa jest postawienie właściwej diagnozy zjawisk, podczas gdy ustalenie kierunków działania należy do mających władzę w Kościele. Diagnoza bowiem może być tylko jedna, możliwości zaś działań jest wiele. Przydatną w tym względzie jest także odpowiednia filozofia mająca właściwą wizję człowieka, jego osobowości i egzystencji.

W podsumowaniu dorobku sympozjum prof. dr Cz. Strzeszewski podkreślił, że w badaniach nad teorią kultury istnieją ścisłe więzy między filozofią, socjologią i teologią. Jest to wskazówką, że metoda badań o charakterze interdyscyplinarnym jest właściwa. Charakter dialogowy spotkań pomiędzy uczonymi polskimi i zagranicznymi, ugrupowań katolickich w obrębie różnych kierunków myśli chrześcijańskiej jest korzystny. Ten dialog skupia we wspólnej pracy i mobilizuje do dalszych wysiłków. Budowanie teorii kultury jest dopiero zapoczątkowane. Domaga się ono ciągłego sprawdzania teorii i praktyki z życiem.

Ks. Franciszek Greniuk, Lublin

3. Wizyta ks. prof. Ph. Delhaye'a w ATK

W dniu 27 listopada 1970 r. ks. prof. Philippe Delhaye był gościem ATK. Przybył do uczelni na zaproszenie ks. rektora J. Iwanickiego. W przemówieniu powitalnym rektor podkreślił, że celem tego spotkania była nie tylko chęć nawiązania osobistego kontaktu uczelni z wybitnym mora-

listą, lecz także z przedstawicielem słynnego uniwersytetu łowańskiego, w którym ks. prof. Delhaye pełni funkcję dziekana Wydziału Teologicznego. Takie kontakty są pożyteczne, tym bardziej że uczelnie katolickie mają dziś do spełnienia obok swojej podstawowej roli kształtowania nauki teologicznej i nowych kadr specjalistów, równie zasadnicze zadanie prowadzenia dialogu Słowa Bożego ze współczesną cywilizacją.

Z kolei ks. doc. dr hab. St. Olejnik przedstawił słuchaczom sylwetkę naukową gościa. Scharakteryzował jego publikacje i zapoznał z aktualną działalnością uczonego w Międzynarodowej Komisji Teologów.

Właściwa część spotkania — dwa referaty prof. Delhaye'a — przybrała postać jednodniowego sympozjum naukowego, przy czym pierwsza jego część (przedpołudniowa) była otwarta dla wszystkich zainteresowanych: pracowników naukowych i studentów, podczas gdy druga (popołudniowa) zgromadziła przede wszystkim wykładowców teologii moralnej z wyższych zakładów teologicznych w Polsce. Referat przedpołudniowy pt. *Obecność Kościoła w świecie* podejmował jedno z fundamentalnych zagadnień ostatniego soboru, które w tej chwili stało się już nowym rozdziałem wykładu moralności chrześcijańskiej. Na uwagę zasługuje fakt, że mówca nie ograniczył się do komentowania odnośnych tekstów soborowych, lecz ukazał wagę zagadnienia i oryginalność jego ujęcia przez sobór na tle historycznego rozwoju teologicznej wizji relacji: Kościół—świat. Ponadto dokonując przeglądu tego, co sobór wniósł do tematu, profesor podkreślił szczególnie rolę świeckich chrześcijan w świecie jako charakterystyczny dla współczesności aspekt powyższej relacji. Wybór tej perspektywy był w rezultacie wielce owocny. Umożliwił on słuchaczom skorygowanie oceny wkładu przeszłości do dzisiejszych sprecyzowań zagadnienia. W wyniku bowiem popularnych i z konieczności uproszczonych prezentacji tego wkładu wiele osób, zwłaszcza z młodej generacji, mogło mieć przeświadczenie, że teologiczne zbliżenie Kościoła do świata było wyłączną zasługą ostatniego soboru, podczas gdy w rzeczywistości początki przemian sięgają okresu znacznie wcześniejszego.

Przykładem jest Akcja Katolicka wraz jej wyeksponowaniem funkcji laikatu w Kościele, czy docenienie wagi miłości w małżeństwie w encyklice *Casti connubii*. Przemówienia Piusa XII są wyrazem rehabilitacji postępu technicznego, a poważnie rozwinięta teologia rzeczywistości ziemskich stanowiła bezpośrednie doktrynalne przygotowanie do orzeczeń Vaticanum II. Dzięki tym przejściom teologiczna wizja świata zyskała nowe wymiary. Odmiennie też zarysowały się zadania chrześcijan wobec świata. W spojrzeniu na materialny element rzeczywistości ziemskiej dostrzega się w niej podstawę i jedno ze źródeł kształtowania się osobowości człowieka. Dwuwymiarowość ludzkiej egzystencji — horyzontalizm i wertykalizm — niegdyś jawiące się w opozycji, dziś dostępują teologicznie uzasadnionego pojednania. W rezultacie precyzuje się podwójna rola Kościoła określona przez prelegenta pojęciami diwinizacji i humanizacji, czyli przekazywanie Słowa Bożego w celu zyskania przez ludzi godności dzieci Bożych oraz ukierunkowania działań ludzkich ku przekształcaniu ziemi na bardziej możliwą do zamieszkania.

Odniesienie: człowiek — Bóg, rozpatrywane dotąd w oderwaniu od materii świata, otrzymuje w wyniku podkreślenia koniecznego związku tej ostatniej z istotą ludzką, nowe ujęcie: człowiek-na-ziemi — Bóg. Zwrócenie uwagi na twórczy charakter przedsięwzięć ludzkich przyczyniło się do wydatnego rozwoju teologii kultury obejmującej swym zakresem wszelkie sposoby, w jakie człowiek czy grupa ludzka, rozumie siebie i wyraża. Spośród praktycznych wniosków, jakie prelegent wyprowadził w końcowej części referatu, do najistotniejszych należy wskazanie na doktrynalną podbudowę idei współpracy chrześcijan z wyznawcami innych religii i z niewierzącymi w dziele kształtowania świata, a jednocześnie na eklezjalny wymiar zaangażowań uważanych niejednokrotnie za czysto świeckie.

Referat popołudniowy pt. *Rola naukowych dyscyplin pozateologicznych w teologii* miał charakter specjalistyczny. Dotyczył faktu oczywistego w zasadzie, lecz trudnego w rozwiązaniach szczegółowych. Faktem nie podlegającym kwestii jest konieczność uciekania się w analizie danych objawienia do pomocy narzędzia pozateologicznego w postaci pojęć czy kategorii myślowych, które umożliwiłyby ich interpretację i przekaz współczesnemu człowiekowi. Problemem natomiast jest wybór owego narzędzia. Wyłączność filozofii arystotelesowsko-tomistycznej jako dotychczasowej służebnicy teologii okazuje się nie do utrzymania. Niewystarczającym okazuje się też korzystanie prawie wyłącznie z usług filozofii w ogóle z pominięciem pomocy innych gałęzi wiedzy ludzkiej.

W przeciwieństwie do poprzedniego referatu, który prezentował tezy powszechnie dziś przyjmowane przez teologów, obecny stanowił wprowadzenie do dyskusji i wyraz osobistych przekonań prelegenta, a nie przedstawienie zdobywszy o trwałym charakterze — postawa roztropna i jedynie możliwa w aktualnym stadium badań zagadnienia. Trzy z kilku wymienionych nauk zatrzymały dłużej uwagę mówcy: filozofia, socjologia i psychologia. Jeśli chodzi o pomocniczą rolę filozofii, profesor przyznał, że klasyczny tomizm nie może już dzisiaj stanowić jedyne i wystarczającego systemu ujęcia. Nie widzi jednak możliwości zastąpienia go filozofią egzystencjalistów typu heideggerowskiego. Opowiedział się natomiast za tomizmem otwartym kard. Merciera i podkreślił wysoką wartość i pomoc, jaką teologia może otrzymać od filozofii Lavelle'a i Le Senne'a.

Socjologia jest pomocą nowszą i jako taka zyskała już sobie prawo obywatelstwa w myśleniu teologicznym. Ostatnio jednak można zaobserwować niebezpieczny fakt socjologizmu w teologii, który prowadzi do relatywizmu w traktowaniu danych objawienia i konsekwentnie do głoszenia zmienności imperatywów moralnych. Uwidocznia się to w teologii J. B. Metz'a i G. Bauma. Wielość współczesnych kierunków psychologicznych również utrudnia dokonanie wyboru, a uznanie wagi psychologii w badaniach teologicznych rodzi niebezpieczeństwo psychologizmu. Niemniej jednak unikając niebezpieczeństwa należy umiejętnie korzystać z rezultatów tej dziedziny wiedzy ludzkiej. Zdaniem prelegenta psychoanaliza, ku której skłania się wielu teologów, może oddać cenne usługi, o ile weźmie się pod uwagę uzupełnienia, jakie zostały wniesione przez kontynuatorów dzieła jej twórcy.

W dyskusji po każdym z obu referatów ujawniły się nowe aspekty omawianych zagadnień oraz niedostatek studiów historycznych, który uniemożliwia bądź utrudnia podejmowanie tematów, zdawałoby się całkowicie współczesnych, w sposób obiektywny. W szczególności daje się odczuć brak monografii z zakresu myśli moralnej Ojców Kościoła. Przykładem nowych aspektów zagadnienia poruszonego w drugim referacie jest kwestia, czy nauki świeckie dla teologa są wyłącznie narzędziem, czy też w pewnym stopniu źródłem poznania imperatywu moralnego.

W sumie spotkanie z prof. Delhaye'em należy zaliczyć do cennych i pożytecznych. Żałować tylko wypada, że nie wszyscy z wykładowców teologii moralnej w seminariach duchownych mogli skorzystać z zaproszenia, co nie było bez szkody dla całości spotkania ze względu na brak ich głosu w rozmowach z wybitnym gościem.

Ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa