

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 49/1, 77-95

---

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNMORALNY

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Pokój, terroryzm i kołyski. II. SPRAWOZDANIA. 1. Wyższe instytuty teologii moralnej. A. Akademia Alfonsjańska w Rzymie. B. Wyższy instytut nauk moralnych w Madrycie. — 2. Seminarium naukowe polskich teologów moralistów. — 3. Moralność życia seksualnego. — 4. Etyka małżeńska i seksualna.\*

### I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

#### **Pokój, terroryzm i kołyski**

(AAS 69, 1977, nr 12; 70, 1978, nr 1)

Jednym z poważniejszych zagrożeń dla pokoju jest terroryzm, polegający na ślepych i brutalnym użyciu siły wobec człowieka. Zastanawiające jest, że zjawisko terroryzmu występuje głównie w krajach wysoko rozwiniętych. Zło, jakie wiąże się z tym zjawiskiem nie ogranicza się do ram tzw. porządku publicznego; w istocie wchodzi ono w głąb ludzkiego ducha i uderza we właściwy kierunek ludzkiego przeznaczenia.

Papież rysuje obraz sytuacji w sposób dramatyczny: „Złowrogie ciemności zageszczają się nad losem ludzkości (do kardynałów i prałatów Kurii, 22.XII.77, *Vi siamo molto*, s. 39—48); ślepy gwałt, zagrożenie życia ludzkiego, nieludzki terroryzm, który mnoży nienawiść i ruiny w utopijnym zamiarze jakiegoś odrodzenia powstającego z popiołów globalnego zniszczenia, wzrost przestępczości, dyskryminacja, niesprawiedliwości na skalę międzynarodową, pozbawienie wolności religijnej, ideologia nienawiści, jak również zalecanie niskich instynktów za pośrednictwem pornografii uprawianej przez *massmedia*, które pod pozorem pseudokulturalnych celów hołdują poniżającej chęci zysku i uprawiają bezwstydną wyzysk osoby ludzkiej; razem z tym idą zagrożenia i zwodnicze nadzieje wzniecane nieustannie u dzieci i młodzieży, co ograbia i wysusza świeże energie twórcze umysłu i serca” (s. 46).

To zjawisko charakteryzujące cywilizację technologiczną, wynika logicznie z jej ideowych założeń, pomijających głębsze wartości duchowe. Błędem tych założeń jest prymat kategorii ilości i siły nad wartością, jak też zupełne pominięcie wartości absolutnych, co stwarza przestrzeń dla fałszywych, samozwańczych pseudoabsolutów. Taka cywilizacja nie jest zdolna przyswoić sobie prostoty i głębi pokornych prawd Ewangelii. Nie można jednak zrozumieć człowieka bez tego światła, które pada na życie ludzkie z Ewangelii, z tej tajemnicy, że Bóg stał się człowiekiem (orędzie radiowo-telewizyjne w Boże Narodzenie, 25.XII.77, *Non la sola*, s. 15—18). Jednakże „jest nam konieczne i niezbędne odnaleźć z powrotem poczucie i smak rzeczy najbardziej pokornych i prawdziwych. Jest to pierwszy warunek odkrycia radości, ciszy i pokoju, które stanowią właściwe wymiary życia ludzkiego, ubogaconego orędziem ewangelicznym (...) Gdzie Bóg zostaje uczczony, tam także człowiek doznaje czci. Chwała Boga jest fundamentem godności człowieka. Boże Naroz-

---

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

dzenie naznacza imieniem Ojca Niebios drogę pokoju na ziemi. Narodzenie Chrystusa to narodziny Pokoju" (s. 16).

Prawdziwy postęp ludzki nie może się dokonywać w sposób ignorujący kryteria wyższe (przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk, 22.X.77, *Nous sommes très heureux*, s. 715—716). Wyrażając się z uznaniem o osiągnięciach w dziedzinie kancerologii, papież podkreśla, że „badając w sposób obiektywny ogromną dziedzinę rzeczywistości fizycznej i biologicznej (uczeni) zapewniają rzetelny postęp poznania naukowego stosownie do wezwania Stwórcy i przygotowują postęp techniczny w harmonii z powołaniem i integralnym dobrem człowieka, a więc w poczuciu odpowiedzialności wynikającej z moralnej świadomości" (s. 715). Powiedziano tu zupełnie jasno, jakiej normie podlega postęp naukowo-techniczny. W rzeczywistości norma ta jest zaledwie respektowana. W aktualnym obrazie świata rzuca się w oczy niemal zupełne pominięcie odpowiedzialności mającej swój fundament w sumieniu. Właśnie amoralizm dzisiejszej cywilizacji jest bezpośrednio odpowiedzialny za rozpanoszenie się terronu i przemocy. Miejsce sumienia osobowego zajął zimny determinizm materialnych, społeczno-ekonomicznych procesów. Obraz świata wstrząsanego wybuchami terroryzmu pokazuje „jak w zatrważający sposób obniżyło się respektowanie wartości moralnych" (*Vi siamo*, s. 46).

Do zagadnienia amoralizmu, który jest chorobą dzisiejszej cywilizacji, papież powraca w orędziu na Dzień Pokoju (8.XII.77, *Al mondo*, s. 49—55), również w kontekście rozważań nad terroryzmem. Współczesna psychologia gwałtów „wynika z zagubienia sumienia moralnego, nie wychowanego, nie wspomagającego, przesiąkniętego zazwyczaj społecznym pesymizmem, który zgasił w duszy poczucie oraz powinność uczciwości, a cóż dopiero tego, co najpiękniejsze i najdelikatniejsze w sercu człowieka — miłości, tej prawdziwej, szlachetnej i wiernej" (s. 51).

Po oderwaniu świadomości ludzkiej od właściwego, moralnego podłoża, zaczyna działać swobodnie swoisty mechanizm psychologiczny, ujawniający poniekąd strukturę quasi-etyczną, ale ożywiony w istocie logiką antymoralną. „Często psychologia gwałtu wywodzi się z przewrotnych korzeni słusznej pomsty, a zatem z (doświadczania) naruszonej sprawiedliwości, lecz zostaje zaćmiona myślami pełnymi goryczy i egoizmu i rozpętana, rozzuchwalona w kierunku jakiegokolwiek celu. Kategoria tego co możliwe, zajmuje miejsce tego, co godziwe. Jedynym hamulcem jest strach, by nie popaść w sankcję publiczną lub prywatną. Stąd stałą cechą tej postawy jest działanie potajemne, tchórzliwe i zdradzieckie, zapewniające gwałtom bezkarność" (s. 51).

Terror niszczy nie tylko tego człowieka, przeciwko któremu się wyraźnie zwraca; niszczy również, i to najpierw, tego człowieka, który tę metodę postępowania świadomie wybiera. Świadomie wybrany amoralizm jest podstawą odczłowieczenia. Logika gwałtu niszczy człowieka od wewnątrz, rozkładając jego osobowość, wciągając człowieka w tryby totalnej maszyny sterowanej przemocą i strachem. Siła, która pozornie pozostaje do dyspozycji człowieka, *de facto* działa przeciw niemu i to przy czynnym współdziałaniu samego człowieka. Dlatego „gwałt nie jest przejawem mocy" — ostrzega papież. „Jest on wybuchem ślepej energii, która degraduje człowieka oddanego uprawianiu przemocy, zniżając go z poziomu rozumu na poziom pasji. A nawet jeśli gwałt zachowuje jakiś profil samoopanowania, to zawsze szuka dróg nieszlachetnych dla wyrażenia siebie: dróg podstępny, zaskoczenia, przewagi fizycznej nad przeciwnikiem słabszym lub bezbronnym, czerpie korzyści z posługiwania się zasadzką, zastraszeniem i własnym szaleństwem; jeśli te metody stosują równocześnie obaj przeciwnicy, to który z nich jest bardziej tchórzliwy?" (s. 51).

Terroryzm nie reprezentuje także jakiegokolwiek wartości społecznej; przeciwnie, jest zaprzeczeniem jakiegokolwiek idei społeczności. „Terroryzm jest antyspołeczny, przez swoje metody, które pozwalają na organizowanie się

w grupę w oparciu o solidarność w zbrodni, gdzie konspiracja stanowi cement spajający i ochronną tarczę, przewrotne poczucie honoru stwarza pozór spokojnego sumienia. Jest to jedna z rozpowszechnionych dziś deformacji prawdziwego zmysłu społecznego, która tajemnicą i groźbą bezlitosnego odwetu osłania sprzymierzona formy kolektywnego egoizmu, nieufna wobec normalnej praworządności i zawsze gotowa i skłonna do jej ominięcia; podejmuje jakby z wewnętrzną koniecznością inicjatywy przestępcze, które niekiedy przeradzają się w wyczyny nieludzkiego terroryzmu, jako wynik raz fałszywie obranej drogi i jako przyczyna godnych pożałowania aktów odwetu" (s. 51).

Psychospołeczna dynamika terroryzmu wykazuje nieunikniony kierunek rozwoju: ku mnożeniu zła i ku zatruwaniu społeczeństwa przemocą i szantażem. Ten kierunek jest nieodwracalny i oznacza zniszczenie wszystkich ludzkich cech życia społecznego. „Gwałt prowadzi do rewolucji a rewolucja do utraty wolności. Zmienia się profil społeczny, wewnątrz którego rewolucja dopełnia swoją fatalną drogę: wybuchając jako odruch siły, nie traci poniekąd swej logicznej podniety i kończy swój cykl rozwojowy zamachem na siebie samą i przeciwko tym motywom, które sprowokowały jej wystąpienie. Może należy tu przypomnieć zwięzłe zdanie Chrystusa wyrzeczone przeciw porywczemu uciekaniu się do mściwieckiego miecza, że wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną (Mt 26, 52). Przypomnijmy: gwałt nie jest dzielnością; gwałt nie wywyższa, lecz poniża człowieka, który doń się ucieka" (s. 52).

W sytuacji tak poważnego zagrożenia dla ludzkości nikt nie może pozostać bierny i obojętny. „W tej doniosłej chwili — głosi P a w e ł VI — która nosi w sobie załączki głębokiej odnowy, ale i zaród niszczycielskich możliwości, jak to się działo we wszystkich przełomowych momentach historii, wszyscy chrześcijanie są powołani, aby wnieść swój udział do budowania porządku bardziej sprawiedliwego, lepszego, opartego na poszanowaniu Prawa Bożego, które jedynie może zapewnić poszanowanie praw człowieka" (*Vi siamo*, s. 45—6). I znów: „Nie możemy milczeć w obliczu tej rzeczywistości, która jest niestety dziedzictwem narodów najbardziej ekonomicznie rozwiniętych; tym więcej, że szczupła mniejszość działająca w ukryciu, nadużywająca dobrodziejstwa wolności wysoką okupioną ceną, nie powinna bezkarnie godzić w ład, postęp, współzycie obywatelskie i zdrowie moralne całej tej większości, jeszcze zdolnej odważyć się na coś wielkiego, lecz zafrasowanej o elementarne warunki pracy i być może — co mogłoby być najsmutniejsze — staczającej się ku gorszemu" (s. 46).

Papież występuje z gorącym apelem do wszystkich ludzi dobrej woli, „aby postawili tamę, przy pomocy odpowiednich inicjatyw, wszelkim siłom rozbijającym porządek moralny, aby odizolować sprawców gwałtu i napiętnować tych, którzy żerują na człowieku; aby przeciwstawić godny i obywatelski opór temu wszystkiemu, co jest przeciwne wrodzonej godności człowieka, stworzonego na obraz Boży i odkupionego przez Krew Chrystusa. Bojaźliwy brak zdecydowania mógłby doprowadzić do smutnych następstw. Pomyślmy o tym, póki jeszcze czas. Przyszłość jest w rękach Boga, ale zależy ona również od sumienia i aktywności ludzi" (s. 46).

Gwałt jest negacją ludzkiego charakteru życia, a w konsekwencji jest jego zniszczeniem. Walka ze złem w omawianym wyżej zakresie polega przede wszystkim na obronie i pozytywnym rozwijaniu tych wartości, które decydują o świętości ludzkiego życia i niepowtarzalnym charakterze ludzkiego powołania. Papież nawiązuje tu wyraźnie do swoich poprzednich wystąpień na ten temat. Pozytywny program wiąże więc nadal z ideą pokoju, którą zarazem tłumaczy w sensie czynnej afirmacji życia: „Nasze »tak« dla Pokoju, znaczy »tak« dla życia" (*Al mondo*, s. 53). Zawiera się tu zarazem etyczna interpretacja pokoju, który nie jest jedynie ładem wewnątrzświatowym, lecz jest przede wszystkim rzeczywistością wewnątrzsobową. Z natury rzeczy wynika, że taka afirmacja życia może mieć jedynie charakter miłości. Afirmacja życia jest autentyczna, kiedy sama jest aktem życia, jest rozwojem

życia, jest miłującą partycypacją w tajemnicy życia. Chrześcijaństwo pojmuje życie jako Dar Boga, Stwórcy i Ojca. Dar ten darowany i przyjęty w Chrystusie jest czymś świętym „Życie człowieka od pierwszego momentu swojego istnienia jest święte. Przykazanie „nie zabijaj” strzeże owego niewypowiedzianego cudu ludzkiego życia mocą Boskiej zwierchności. Ta zasada stoi u podstaw naszego religijnego posługiwania w stosunku do ludzkich istnień” (s. 53).

Kształtowana prawem Bożym postawa wobec życia jest więc postawą czci i służby. Szczególnego ciężaru gatunkowego nabiera ta postawa w stosunku do życia przychodzącego na świat, życia rozwijającego się w łonie matki. Przechodząc od idei pokoju i afirmacji życia do służby rodzącemu się życiu papież nie zacieśnia problemu, lecz go pogłębia. Zatrzymanie się nad tajemnicą rodzicielstwa pozwala papieżowi jeszcze raz zaakcentować stworzony charakter ludzkiego życia i przypomnieć najgłębsze źródło ludzkiej jedności. Pokój w łonie ludzkości jest zarówno niezrozumiały jak niemożliwy bez miłującej afirmacji, bez ocalenia tego życia, które przychodzi na świat w łonie matek, w sanktuarium rodziny. „Łono matki i dziecinna kołyska są tymi pierwszymi warunkami, które nie tylko bronią pokoju broniąc życia, lecz także go tworzą” (s. 54). Należy więc konsekwentnie przyjąć, że zburzenie tych barier jest aktem wojny, ponieważ jest zburzeniem pokoju w jego najgłębszych źródłach. Jest to nowoczesna forma wojny, której fronty wdzierają się do wnętrza ludzkiej osoby, mobilizując wolę ludzką do aktów agresji przeciw najbardziej bezbronnej części ludzkości.

Nie można jednak obronić życia, jeśli się równocześnie nie broni świętości małżeństwa i rodziny (4.IX.77, *Nous vous remercions*, s. 719—723). Zwracając się do świeckich katolików papież kładzie nacisk na czujność: „zdajecie sobie bowiem sprawę z powagi zagrożen, które ciąży nad ową świętą instytucją małżeństwa, już to z powodu warunków życia, niesprzyjających dla jej trwałości, już to z powodu rozwiązłości obyczajów, czy wreszcie, niestety, z powodu wzrastającej tolerancyjności niektórych prawodawstw. Do zakresu odpowiedzialności Kościoła należy obrona tego, co Bóg sam wpisał w głębię ludzkiego serca: (to jest) miłości, w jej najszlachetniejszym znaczeniu, mocą której dwie osoby zawiązują przymierze, powołane do tego, aby swoją nierozzerwalnością odzwierciedlało niezłomność Boskiego przymierza z ludźmi” (s. 722). Związek logiczny jest oczywisty: przymierze małżeńskie jest zarazem przyjęciem misji rodzicielskiej, a przez to — odpowiedzialności za godność życia stwarzanego w łonie ludzkości. Niemożliwe jest ocalenie ludzkiego życia bez ocalenia świętości jego źródła, którym jest małżeństwo.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## II. SPRAWOZDANIA

### 1. Wyższe instytuty teologii moralnej

Ogłoszenie przez Kościół w 1950 r. św. Alfonsa Liguori patronem spowiedników i teologów-moralistów było niewątpliwie rezultatem dostrzeżenia przezeń wielkości dzieła tego doktora Kościoła, który — najogólniej mówiąc — zwłaszcza poprzez swoje studia nad sumieniem, dał początek odnowie moralności kazuistycznej w kierunku jej ujmowania roztropnościowego<sup>1</sup>. Rys chrystocentryczny jego dzieł teologicznomoralnych i orientacja pastoralna zwracały nie tylko uwagę Kościoła jego czasów, ale i dzisiaj uważa się jego

<sup>1</sup> Przemówienie prezydenta Akademii Alfonsjańskiej na rozpoczęcie roku ak. 1977/78. Zob. *Apertura del nuovo anno all'Accademia Alfonsiana*, L'Observatore Romano, 21.X.1977, 4.

twórczość jako otwarcie drogi dla spotkania się teologii z człowiekiem, z jego potrzebami i oczekiwaniami uwarunkowanymi okolicznościami miejsca, czasu i kultury. Dzieło św. Alfonsa będzie chyba przypominało jeszcze długo obowiązek wydobywania z uważnej lektury Ewangelii wskazań na temat odpowiedzi człowieka powołanego do świętości. Nic więc dziwnego, że na gruncie tradycji św. Alfonsa powstały w naszych czasach odrębne instytucje dla specjalistycznych studiów w zakresie teologii moralnej. Chodzi o dwie wyższe uczelnie na prawach instytutów założone i prowadzone przez duchowych synów św. Alfonsa Liguori — redemptorystów — w Rzymie i w Madrycie. Niniejsze sprawozdanie będzie ich krótką charakterystyką działalności tych instytutów.

#### A. Akademia Alfonsjańska w Rzymie Istituto superiore di teologia morale della Pontificia Università Lateranense

Rok 1979 będzie już 30-tym rokiem istnienia i działalności tej uczelni<sup>2</sup>. Od czasu jej fundacji i skromnych początków Akademia Alfonsjańska przeszła kilka przeobrażeń strukturalno-organizacyjnych i stanowi obecnie autonomiczną uczelnię kościelną z własnym zarządem i wydawanym organem naukowym oraz z prawem nadawania stopni naukowych z teologii moralnej. Formalnie jest powiązana z Papieskim Uniwersytem Laterańskim poprzez osobę tego samego rektora. Akademia Alfonsjańska przyjmuje adeptów duchownych i świeckich po ukończonych podstawowych studiach filozoficzno-teologicznych na dwuletnie studia licencjackie (*secundus cyclus*), po ukończeniu których oferuje następny dwuletni okres studiów doktorskich (*tertius cyclus*). Dla tych, którzy kończą studia cyklu drugiego bez licencjatu wydaje odpowiedni dyplom kwalifikacyjny w zakresie teologii moralnej. Akademia honoruje również na określonych warunkach licencjat z zakresu teologii moralnej otrzymany na jakimkolwiek uniwersytecie kościelnym, umożliwiając studia doktorskie<sup>3</sup>.

Program studiów licencjackich obejmuje odpowiednią ilość wykładów-kursów i egzaminów (około 25), 2 różne seminaria naukowe (począwszy od drugiego semestru), krytyczną analizę publikacji naukowych (w każdym semestrze jedna recenzja), dwukrotne godzinne *lectio coram* na wyznaczony miesiąc wcześniej temat (w obecności dwóch profesorów), napisanie pracy licencjackiej i egzamin *ex universa teologia morali*. Program cyklu trzeciego czyli studiów doktorskich obejmuje osobistą pracę doktoranta nad rozprawą doktorską przygotowywaną pod kierunkiem dwóch profesorów, uczestnictwo w określonej ilości wykładów i w dwóch różnych seminariach naukowych oraz przeprowadzenie w obecności kierownika seminarium dla studentów drugiego cyklu kilku posiedzeń.

Studia teologicznomoralne w Akademii Alfonsjańskiej posiadają szeroki zakres wyznaczony potrójnym celem: 1. uprawiać i rozwijać teologię moralną w świetle zbawczego misterium Chrystusa; 2. dać studentom możliwie szeroką znajomość teologii moralnej w zakresie jej źródeł, zasad, metod i aplikacji nauk z nią związanych, oraz 3. przygotować ich pod względem metodologicznym i systematycznym do samodzielnej pracy dydaktycznej i naukowej. Aby

<sup>2</sup> 10 lat temu na łamach biuletynu ukazało się sprawozdanie na temat Akademii Alfonsjańskiej, omawiające jej powstanie i pierwsze lata rozwoju. Tutaj więc pomijamy te zagadnienia. Por. J. Nowak, *Academia Alfonsiana. Instytut Teologii Moralnej*, *Collectanea Theologica* 38/1968/ z. 2, 153—155.

<sup>3</sup> Wszystkie dane dotyczące statusu Akademii Alfonsjańskiej jako uczelni i struktury jej studiów pochodzą z *Ordo Ani Academici 1977-78*, wydanego przez tę uczelnię.

zrealizować ten ambitny cel, coroczny program studiów akademii oferuje szeroką gamę kursów monograficznych i seminariów naukowych, trwających przez jeden semestr i przynależnych do poszczególnych grup tematycznych: 1. grupa biblijna (obejmująca zagadnienia podstaw biblijnych moralności i szczegółowe zagadnienia moralne Starego i Nowego Testamentu); 2. grupa patrystyczno-historyczna (zagadnienia moralne u Ojców Kościoła i historia teologii moralnej); 3. grupa systematyczna (zagadnienia teologii moralnej fundamentalnej i szczegółowej); 4. grupa antropologiczno-empiryczna (zagadnienia antropologii, psychologii, socjologii, socjokulturalne i polityczno-ekonomiczne) i 5. grupa metodologiczna (metoda pracy naukowej i hermeneutyka w teologii moralnej).

W okresie dwuletniej specjalizacji do licencjatu z teologii moralnej każdy student jest zobowiązany do uczestnictwa w określonej ilości wykładów z każdej z poszczególnych grup i do złożenia z nich egzaminów. Tym szerokim ramom wykładów odpowiada podobna rozpiętość i ilość seminariów naukowych, zawsze tematycznych. Dla przykładu podajemy kilka tematów seminaryjnych z r. ak. 1977/8: *Doktryna moralna w liście św. Jakuba* (A. Humbert), *Wolność chrześcijańska według św. Ireneusza z Lyonu* (R. Tremblay), *Współczesne poszukiwania nad wolnością i sprawiedliwością* (G. Vendrame), *Moralny jansenizm B. Pascala w „Prowincjalkach”* (L. Vereecke), *Idea twórczej wolności i wierności w ujęciu niektórych autorów* (B. Häring), *Problemy specjalne teologii kazuistycznej małżeństwa w wieku XIX i XX* (J. O’Riordan).

W aktualnym programie studiów w Akademii Alfonsjańskiej zwraca uwagę dążność do realizacji w szerokim zakresie postulatów stawianych z różnych stron uprawianiu teologii moralnej. Dobra tradycja wyrosła z inspiracji św. Alfonsa każe uzupełniać naukowy wykład teologii moralnej nachyleniem pastoralnym, co się przejawia w wykładach trzech profesorów, którzy podejmują: pastoralne zagadnienia życia wiarą w warunkach współczesnych (P. Lippert), aspekty teologicznomoralne katechez (M. Bordoni) i problematykę ewangelizacji w świecie współczesnym (M. Bordoni i częściowo B. Häring).

Dzisiejsze postulaty ubiblijnienia teologii moralnej, oparcia jej na teologii Ojców Kościoła i na powiązaniu jej z innymi naukami znalazły tutaj szczególny oddźwięk. Aż pięciu biblistów specjalizujących się w tematyce moralnej w Piśmie św. jest zaangażowanych w akademii. Podejmują oni w swoich wykładach i seminariach zagadnienia: biblijnych fundamentów moralności chrześcijańskiej i antropologii biblijnej (F. Lage)<sup>4</sup>, moralności Przymierza i proroków (R. Koch), doktryny moralnej Nowego Testamentu (A. Humbert), teologii historii i wyzwolenia w Piśmie św. (L. Alvarez) oraz zagadnienia moralne w pismach Pawłowych (A. Roosen).

Z teologii moralnej patrystycznej prowadzi wykłady dwóch profesorów (S. Raponi i R. Tremblay), z historii teologii moralnej również dwóch (L. Vereecke i F. Ferrero). Zagadnienia socjologiczne w ich relacji do moralności wyklada G. Orlandoni, psychologię osobowości — (B. Giordani, a psychologię społeczną i zagadnienia paranormalne — A. Resch. Bogaty program jest realizowany w części antropologicznej studiów, gdzie teologię polityczną wyklada L. De La Torre, etykę marksistowską i protestancką — J. Endres, problemy moralne w literaturze współczesnej — N. Filippi, a zagadnienia filozofii człowieka i sekularyzacji — C. Valenziano. Należy zaznaczyć wreszcie obecność wykładów podejmujących zagadnienia ekumeniczne moralności chrześcijańskiej, teologicznych i eklezjal-

<sup>4</sup> Autor cenionego studium na temat biblijnych postaw moralności; por. F. Lage, *Puntos para una introucción al problema de la fundamentación bíblica de la moral*, *Pentecostes* 12/1974/293—331.

nych aspektów wiary osobowej (M. Nalepa) oraz teologii duchowości chrześcijańskiej (S. Majorano). Teologię moralną systematyczną wykładają: B. Häring, D. Capone, H. Boelaars, A. Regan, J. O'Riordan, A. Hortelano, G. Vendrame i inni<sup>5</sup>.

Interesującym jest skład personalny Akademii Alfonsjańskiej świadczący o jej prawdziwie międzynarodowym charakterze. Na 30-tu prowadzących zajęcia naukowe w ostatnich dwóch latach, tj. w roku ak. 1976/7 i 1977/8, pochodzenia włoskiego było 9, hiszpańskiego 5, niemieckiego 3, francuskiego, holenderskiego, irlandzkiego i szwajcarskiego po 2, australijskiego, austriackiego, belgijskiego, kanadyjskiego i polskiego po 1.

Instruktywne wreszcie też tutaj mogą być niektóre cyfry i choćby krótka informacja na temat wydawnictw naukowych związanych z akademią jako świadectwo o dynamicznym rozwoju uczelni. Wszystkich studentów akademii do roku 1977/8 włącznie było 1867, w tym nadzwyczajnych, tzn. studentów z innych uczelni kościelnych, uczęszczających tylko na niektóre zajęcia w akademii — 629. Od roku 1970, tj. od czasu wprowadzenia stopnia licencjatu z teologii moralnej, stopień taki otrzymały 253 osoby. Od roku 1960, tzn. od czasu zatwierdzenia akademii przez władze kościelne jako wyższego instytutu z prawem nadawania stopni doktorskich z teologii moralnej, tytuł taki otrzymało 257 osób. Ogólna liczba dyplomów kwalifikacyjnych z teologii moralnej wydana przez akademię wynosi 95. Liczba studentów w ostatnim roku akademickim 1977/8 wynosi 165<sup>6</sup>.

Organem naukowym Akademii Alfonsjańskiej są jak wiadomo „Studia Moralia” redagowane przez jej profesorów i wydawane przez akademię. W 1977 r. wyszedł już XV tom tego wydawnictwa specjalistycznego i został poświęcony w całości jako numer specjalny B. Häringowi z okazji 65 rocznicy jego urodzin<sup>7</sup>. Innym wydawnictwem związanym z akademią jest publikowana przez Edizioni Paoline w Rzymie seria prac teologicznomoralnych pod redakcją dwóch jej profesorów B. Häringa i J. O'Riordana pod ogólnym tytułem *Teologia moralna dzisiaj*. Seria ta przeznaczona jest w pierwszym rzędzie dla duszpasterzy i laików. Ukazują się w niej prace, które podejmują bardziej palące dzisiaj zagadnienia etyczne. W rzeczywistości wiele z nich stanowi monograficzne przedstawienie konkretnych zagadnień teologicznomoralnych.

Dotychczas ukazało się 21 prac w tej serii, z których 14 jest pióra profesorów Alfonsjanum. Oto ich chronologiczny wykaz: B. Häring, *Shalon: pace, Nuove prospettive del sacramento della riconciliazione*; B. Häring, *Etica cristiana in un'epoca di secolarizzazione*; B. Häring, *Etica medica*; J. Endres, *Personalismo, esistenzialismo, dialogismo*; B. Häring, *La morale é per la persona*; B. Schlegelberger, *Rapporti sessuali prima e fuori del matrimonio*; R. Koch, *Il peccato nell'Antico Testamento*; B. Häring, *Prospettive e problemi ecumenici di teologia morale*; B. Hä-

<sup>5</sup> Wszyscy prowadzący zajęcia także w Wyższym Instytucie Nauk Moralnych w Madrycie.

<sup>6</sup> Powyższe dane pochodzą z informacji ustnej uzyskanej w sekretariacie Akademii Alfonsjańskiej.

<sup>7</sup> Jest to gruby tom pod ogólnym tytułem *In libertatem vocati estis* wyrażającym centralną ideę teologii moralnej uprawianej B. Häringa i zawiera 38 prac napisanych przez jego kolegów i dawnych studentów. Znajdują się w nim prace czołowych teologów m. in. K. Rahnera, Y. Congara, J. Ratzingera, J. Fuchsa, A. Auera, F. Böcklego. *Miscellanea Bernhard Häring* zawierają bibliografię prac tego teologa oraz cztery części tematyczne: 1. *Zagadnienia fundamentalne i metodologiczne teologii moralnej*; 2. *Kwestie egzegetyczne i historyczne*; 3. *Zagadnienia teologii moralnej szczegółowej* i 4. *Zagadnienia pastoralne*. Ze względu na wagę tom ten wymaga specjalnego omówienia.



ring, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*; J. Gründel, *Temi attuali di teologia morale*; J. Endres, *L'uomo manipolatore*; N. De Martini, *Personalità e sesso*; S. Raponi, *Tentazione et esistenza cristiana*; B. Häring, *Morale ed evangelizzazione dell'uomo di oggi*; P. Casill, *La morale della notizia*; F. Bersini, *La pastorale dei matrimoni falliti*; D. Tetamanzi, *La comunità cristiana e l'aborto*; J. Endres, *Guardate gli animali del campo. L'etologia a servizio dell'etica*; B. Häring, *Morale e sacramenti*; J. C. Sagne, *Il peccato: Alienazione o invito alla liberazione?*

B. Wyższy instytut nauk moralnych w Madrycie  
 Instituto superior de ciencias morales  
 de la Facultad de Teología de la Universidad Comillas

Madrycki Instytut Nauk Moralnych jest instytucją o wiele młodszą od Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie<sup>8</sup>. Został bowiem zorganizowany przez hiszpańskich redemptorystów w r. 1971 jako ośrodek naukowy dla nauczania i prowadzenia poszukiwań w zakresie moralności chrześcijańskiej<sup>9</sup>. Historycznie jego powstanie jest rezultatem wcześniejszej działalności tamtejszych redemptorystów prowadzących katedrę teologii moralnej św. Alfonsa Liguori i organizujących tygodnie oraz kongresy teologii moralnej.

O ile Akademia Alfonsjańska jest otwarta na służbę dla całego Kościoła, instytut madrycki chce służyć przede wszystkim Kościołowi hiszpańskiemu i Kościołowi Ameryki Łacińskiej. Jest nastawiony na specjalizację w dziedzinie nauk moralnych z myślą przygotowania przyszłych wykładowców teologii moralnej, a także na zapewnienie odpowiedniego przygotowania w tej dziedzinie wiedzy dla duchownych i świeckich, którzy chcą je wykorzystać w swojej pracy pastoralnej. Status uczelniany instytutu odpowiada strukturze wyższych uczelni kościelnych, oferując dwuletnie studia licencjackie i dwuletnie doktoranckie z teologii w zakresie nauk moralnych.

Instytut został zatwierdzony przez Kongregację Nauczania Katolickiego dnia 22 sierpnia 1973 r. jako Wyższy Instytut Nauk Moralnych i jednocześnie włączony integralnie do Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Comillas. Zatwierdzenie to obejmowało okres trzech lat. Po ich upływie ta sama kongregacja ponowiła je na następne trzecie. Zarówno więc ze względu na swój status zależności od wydziału teologicznego, jak tymczasowość zatwierdzenia przez najwyższe władze kościelne różni się ta uczelnia od Akademii Alfonsjańskiej. Bardziej istotna jest jednak różnica w programie studiów. Zgodnie z zamierzonym celem instytut madrycki realizuje program dostosowany do oczekiwań swoich studentów (hiszpańskich i krajów Ameryki Łacińskiej). Wśród gremium profesorów widzimy również same nazwiska hiszpańskie (tj. Hiszpanów i narodowości obszaru języka hiszpańskiego). Charakterystyczną cechą programu studiów jest obecność w nim teologii wyzwolenia, teologii wyzwolenia, teologii politycznej, teologii moralnej umiejscowionej w kontekście socjokulturowym krajów, dla których idee demokracji, sprawiedliwości społecznej i wyzwolenia polityczno-ekonomicznego należą do najważniejszych. Instytut madrycki powstał więc jakby w rezultacie odczytania konkretnych znaków czasu.

Program studiów obejmuje siedem grup zagadnień: 1. Chrześcijańska rzeczywistość moralna: sytuacja i analiza. W ramach

<sup>8</sup> O powstaniu instytutu madryckiego też w swoim czasie biuletyn podał informację. Por. J. Przymont, *Wyższy Instytut Nauk Moralnych*, *Collectanea Theologica* 44/1974/ z. 1, 106—108.

<sup>9</sup> Wszystkie informacje dotyczące Instytutu Teologii Moralnej w Madrycie zostały zaczerpnięte z publikacji *Instituto Superior de Ciencias Morales 1977/8*.

tej grupy podejmowana jest problematyka zmian socjokulturowych w świecie współczesnym i ich reperkusji w moralności, charakterystyka dzisiejszych ideologii, prądów krytycznych, ruchów społecznych i ich odniesienia do moralności chrześcijańskiej, problematyka aktualnych systemów etycznych wprowadzenie do nauk moralnych i ich status interdyscyplinarny; 2. Fundament krytyczny moralności chrześcijańskiej w ujęciu interdyscyplinarnym. Omawiane jest tu miejsce nauk moralnych w teologii w ogóle, a w szczególności w odniesieniu do Pisma św., magisterium Kościoła i historii oraz relacja nauk moralnych do biologii, psychologii, antropologii i socjologii. 3. Grupa zagadnień moralnych biblijnych (moralność Przymierza, tematy moralne u proroków, moralność ksiąg mądrościowych, Ewangelii, Pawłowa i pism Janowych). 4. Historia moralności i systemów moralnych (od systemów moralnych grecko-rzymskich aż po naukę Soboru Watykańskiego II); 5. Nauki antropologiczne a moralność chrześcijańska (uwarunkowania biologiczne odpowiedzialności moralnej, psychologia osobowości, pochodzenie wartości moralnych w świetle antropologii społeczno-kulturalnej); 6. Systematyka normatywności chrześcijańskiej: a) normatywność strukturalna: czynniki strukturalne uwarunkowań moralności, kategorie życia teologalnego, kategorie życia sakramentalnego, wiedza a odpowiedzialność moralna, wolność a prawo, struktura antropologiczna działania (czynu) moralnego, grzech a nawrócenie; b) normatywność konkretna: bioetyka, etyka miłości i życia seksualnego, etyka małżeńska i rodzinna, moralność a społeczeństwo, moralność społeczno-polityczna, etyka społeczno ekonomiczna, etyka prawno-społeczna; c) problemy szczegółowe: manipulacja człowiekiem, przemoc i walka klas, etyka finansowa i bezpieczeństwa społecznego; 7. Obecność etyki chrześcijańskiej w świecie współczesnym: specyfika etyki chrześcijańskiej, moralność chrześcijańska a sekularyzacja, moralność a ateizm, perspektywy moralności, moralność chrześcijańska a instytucje kościelne.

Z powyższym programem kursów wiążą się seminaria naukowe. Dla przykładu podajemy kilka ich tematów z r. ak. 1977/8: *Czy istnieje etyka specyficznie chrześcijańska* (G. G. Dorado); *Systematyka moralności według tematów biblijnych* (F. Lage); *Wybór klasowy a etyka* (A. A. Cuadron); *Techniki psychoterapeutyczne i ich wpływ na moralność* (A. Ruiz-Mateos); *Środki społecznej komunikacji a moralność* (M. G. Leyva); *Etyka denuncji społeczno-politycznej w filmie współczesnym* (M. Rubio).

Na podstawie przeglądu powyższych programów studiów nasuwa się ogólna uwaga dotycząca struktury przewartościowania problematyki teologiczno-moralnej w kierunku jej interdyscyplinarnego i społecznego ujęcia. Konkretnym tego przykładem jest np. podręcznikowa seria teologii moralnej opracowana przez moralistów włoskich, wśród której objętościowo największe są dwie pozycje: *Moralność polityczna* i *Orędzie chrześcijańskie a życie ekonomiczne*<sup>10</sup>.

Instytut też wydaje swój kwartalnik. Początki tego czasopisma sięgają roku 1963, kiedy to zostało założone pod nazwą „Revista de teologia in practica pastoral”, by służyć rozwojowi teologii soborowej. Jednocześnie z powstaniem w 1971 r. instytutu przekształciło się w jego naukowy organ, przyjmując nazwę „Pentecostes”. W zamiśle redaktorów i w praktyce służy publikacjom z zakresu moralności w szerokim zakresie, a więc nie tylko w ujęciu teologii moralnej, ale także uwzględniając wszystkie nauki, których wkład jest cenny dla uprawiania tej pierwszej.

ks. Jan Telus MC, Rzym

<sup>10</sup> Por. G. Mattai, *Morale politica*, Bologna 1977; *Messaggio cristiano ed economia*, pr. zbior., Bologna 1976.

## 2. Seminarium naukowe polskich teologów moralistów

Zjazd moralistów polskich w dniach 30 i 31 marca 1978 roku odbył się w ramach obchodu 30-lecia Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu (główna uroczystość przewidziana była na 27 kwietnia 1978 roku). W spotkaniu wziął udział metropolita wrocławski abp H. Gulbinowicz, ordynariusz częstochowski bp St. Bareiła, sufragan krakowski bp St. Smoleński oraz wykładowcy teologii moralnej instytutów teologicznych w Polsce.

*Moralność rodziny człowieczej* brzmiał ogólny temat seminarium naukowego. Ponieważ problemy, z którymi boryka się współczesna rodzina człowieka, są rozległe i sięgają od populacji po gospodarke zasobami naturalnymi ziemi, na tej linii też ustaliła się szczegółowa problematyka zjazdu. Referatów na plenarnych zebraniach wygłoszono trzy. Ich problematyka była później przedmiotem dyskusji w trzech grupach roboczych.

1. Ks. dr J. Bajda omówił *Problem populacji we współczesnym świecie*.

Referent pragnął skwapliwie uniknąć wszystkiego, co dotyczy demografii, a więc statystyk, materiałów socjologicznych itp. Rzeczą konieczną natomiast wydawało mu się uchwycenie teologicznej syntezy problematyki. Toteż wszystkie jego refleksje skierowane były ku skonstruowaniu takiej syntezy. Czy się to udało? Dyskusja po referacie wskazywała, iż zdania były co do tego podzielone. Pewne sugestie na temat możliwości takiej syntezy zawiera już wcześniej opublikowany artykuł autora referatu pt. *Ku integralnej teologii rodziny* (*Studia Theologica Varsaviensia* 14, 1976, nr 1, 171—192). Prelegent w swych stwierdzeniach powołał się na wydaną w 1975 roku pracę zbiorową *Familie im Wandel*, w szczególności zaś na artykuł G. Ermackego, który kładzie nacisk na potrzebę teologicznego podejścia do całości problematyki rodziny. Dotychczasowe bowiem dyskusje na temat sytuacji rodziny uważa on za jednostronnie obciążone socjologizmem i empiryzmem i zabarwione taką czy inną ideologią polityczną. Zdaniem referenta, skorygowanie pojęć możliwe jest jedynie przy pomocy kryteriów teologicznych, które są kryteriami o charakterze ponadczasowym, a zarazem dotyczą tego, co naprawdę istotne. W „etatyzmie” wypracowanym przez pewne typy filozofii społecznej zatracono „rodzinnosc” (*Familienhaftigkeit*) człowieka. Dopóki nie osiągnie i nie wytłumaczy się tego, że rodzina stanowi istotny składnik dobra wspólnego i społeczeństwa ludzkiego, wszystkie próby polepszenia sytuacji rodziny z punktu widzenia prawno-społecznego i ekonomicznego równają się próbie zastosowania do rodziny pewnego schematu obcego rodziny. W schematach państwowo-społecznych, polityczno-ekonomicznych rodzina jest ujmowana z punktu widzenia nie swojej istoty, lecz swej funkcji w ramach społeczeństwa.

W dyskusji dało się zaobserwować charakterystyczne napięcie między dostrzeganiem wymiaru etycznego a wymiarem empirycznym problemu zawartego w tytule referatu. Musiano się jednak zgodzić z poglądem referenta, że istotą problemu demografii jest jednak wymiar etyczny i właściwego rozwiązania problemu należy szukać w tej płaszczyźnie. Realnym natomiast dopełnieniem problematyki jest jej płaszczyzna społeczna.

2. Tematem referatu ks. dr J. Kowalskiego był *Głód i wyżywienie jako problem moralny współczesnego świata*.

Problem tylko pozornie wydaje się łatwy. Zajęcie się nim grozi popadnięciem albo w socjologizm, albo w niezdrową kazuistykę, albo też w pewien praktycyzm lub jego przeciwieństwo — zbytnią pryncypialność. Wydaje się, że autor referatu wszystkich tych niebezpieczeństw zdołał uniknąć. Po uplądowaniu żywności w hierarchii dóbr materialnych na miejscu dobra najwyższego, bez którego żaden człowiek obejść się nie może, referent podjął próbę podania dokładnego pojęcia głodu. Można bowiem mówić o głodzie ilościowym i jakościowym. Gdy idzie o ilościowe i jakościowe korzystanie z żywności,

obserwuje się ogromne dysproporcje w poszczególnych rejonach świata. Z jednej strony ludność świata jest niedożywiona, a z drugiej strony występuje zjawisko „przeżywienia”. Fakty te stanowią przedmiot szczególnej troski polityków i ekonomistów, ale troskę tę podziela także Kościół, czy to w wypowiedziach magistralnych, czy w rozważaniach teologów. Na przestrzeni ostatnich 20 lat ukazało się kilka ważnych dokumentów (choćby *Mater et Magistra* czy *Populorum progressio*) i powstała cała literatura rozszana w czasopiśmie Kościoła. Głód stał się problemem nadzwyczaj poważnym nie tylko dla ekonomistów, lecz dla magisterium Kościoła i dla teologów moralistów.

Światowy kryzys żywnościowy jest bowiem prawdziwym wyzwaniem stawianym ich wierze. Wyznaniem jest też rozrzutne szafowanie dobrami natury przez kraje rozwinięte. Wyzwaniem jest również gigantyczna przepaść między krajami gospodarczo rozwiniętymi i nierozwiniętymi. Wyzwania te domagają się od chrześcijan wprowadzenia w życie ich wiary. Najlepszym zaś sposobem realizacji wiary i miłości bliźniego jest przede wszystkim oddanie tego, co mu się należy. Bo problem zaoferowania gospodarczego niosącego głód i nędzę jest w istocie problemem sprawiedliwości.

Dyskusja nad problematyką referatu toczyła się zasadniczo wokół pytania: co moralista może zrobić dla rozwiązania problemu głodu i nędzy? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że niewiele. W gruncie rzeczy jednak pole działania jest szerokie. Na pierwszy plan wysuwa się formowanie opinii, że niwelacja nędzy i głodu nie jest rzeczą beznadziejną. Każdy gest mający na celu pomoc potrzebującym jest praktycznym tego środkiem. Opinia wytworzona może wpływać na zmianę dotychczasowej mentalności. Zmiana mentalności leży u podstaw zmiany struktur gospodarczych niesprawiedliwych na bardziej sprawiedliwe i humanitarne. W dyskusji zwrócono też uwagę na konieczność wyczerpania na potrzeby drugich w procesie wychowawczym. Gdzie zła nie można usunąć, należy dać przynajmniej świadectwo chęci zmiany sytuacji przez solidarność z potrzebującymi. Pytano także o moralność środków radykalnych, które przynajmniej w niektórych przypadkach trzeba zastosować, gdy wiadomo, że drogą ewolucji nie zmieni się krytycznej sytuacji. Wśród niektórych teologów istnieją opinie o dopuszczalności radykalnych środków. W pewnych etapach taką opinię reprezentował H. C a m a r a. Wydaje się jednak, że opinie te nie dadzą się utrzymać: zła nie można zwalczać złem.

3. Przedmiot referatu ks. dr J. Grzesicy stanowiła *Ochrona środowiska naturalnego*.

Do niedawna mówiło się o największym zagrożeniu człowieka ze strony wojny. Poprzedni referent uświadomił zebranym wielkość zagrożenia ze strony nędzy i głodu. Ks. dr Grzesica podjął się ukazać ważkość problematyki ekologicznej i niebezpieczeństw wyrastających z nieuporządkowanego rozwoju gospodarczego i z bezmyślnej ingerencji w środowisko naturalne.

Znaczną część swego referatu prelegent poświęcił ukazaniu źródeł i racji bezwzględnej powinności ochrony środowiska, by następnie sformułować kilka podstawowych postulatów w zakresie problematyki ekologicznej. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie, że obie rzeczywistości — człowiek i środowisko — należy zawsze łącznie traktować. Stąd każde lekkomyślne naruszenie środowiska naturalnego należy uważać za akt naruszenia praw osoby ludzkiej. Nadto winniśmy być świadomi, że za całym systemem ekologicznym wraz z człowiekiem zawsze stoi Stwórca. Człowiek naruszając ten system staje właściwie do konfrontacji z Bogiem. Wreszcie postuluje autor referatu zmianę mentalności człowieka, która sens ludzkiego życia widzi w posiadaniu i konsumowaniu jak największej ilości dóbr materialnych i przeciwstawienie jej koncepcji nowej jakości życia ludzkiego. Właściwie pojęta jakość życia wymaga uporządkowania wartości i przyznania każdej z nich właściwego miejsca. Chodzi szczególnie o podkreślenie priorytetu wartości niematerialnych i integralności rozwoju człowieka. To domaga się odrzu-

cenia czysto ilościowego rozumienia życia. Sam wzrost gospodarczy nie stanowi jedyne miernika postępu. Powołani bowiem jesteśmy do bardziej ludzkiej egzystencji, a nie do ciągłego powiększania dóbr materialnych. Więcej wart jest człowiek ze względu na to, czym jest, niż ze względu na to, co posiada. To zaś wymaga wzrostu w zakresie etycznym, duchowym i kulturowym.

Precyzując tę nową jakość życia autor referatu domagał się takich wartości moralnych jak umiar, skromność, prostota życia, co w szerszej perspektywie oznacza sprawiedliwość społeczną i solidarność międzyludzką. Konieczna jest też swego rodzaju asceza ekologiczna tak jednostek, jak i całych społeczeństw. Asceza ta wyraża się w postawie samokontroli, zdolnej przeciwstawić się naciskowi potrzeb drugorzędnych, ofertom towarów konsumpcyjnych oraz marnotrawstwu i rozrzutności. Pojęcie nowej jakości życia w rezultacie umożliwi nowe ustosunkowanie się do środowiska i bardziej kooperacyjny charakter w relacji człowiek — środowisko naturalne.

W dyskusji zgodnie podkreślono, że o tych sprawach trzeba mówić zwłaszcza tym, którzy będą kształtować Lud Boży. Podnoszono też, by odnowę teologii moralnej rozumieć nie tylko jako jej ubiblijnienie, ale także jako poszerzenie jej zainteresowań na te problemy, które wyrastają na naszych oczach.

ks. Alojzy Marcol, Nysa

### 3. Moralność życia seksualnego

W okresie krytyki teologii moralnej zarzucano jej, że redukuje pojęcie cnoty do czystości, a grzech sprowadza do grzechu z dziedziny seksualnej. Mimo nowych impulsów otrzymanych tak od nauk biblijnych, jak i doświadczalnych (psychologii, socjologii i in.) teologia moralna posoborowa poświęca dość dużo uwagi życiu seksualnemu i problemom z nim związanym. Wystarczy przejrzeć literaturę teologicznomoralną, aby się przekonać, ile miejsca zajmuje etyka seksualna u tak wybitnych teologów moralistów jak Härring, Böckle, Curran, Delhaye, Rossi, Mongillo. Przegląd literatury na temat etyki przedmałżeńskiej dał o. W. Skrzydlewski w *Biuletynie teologicznomoralnym* (Collectanea Theologica 47, 1977, z. 1, 94—98). Tegoż samego autora artykuł pt. *Etica e sesso* ukaże się w „Angelicum”, gdzie daje dobry przegląd publikacji na temat etyki seksualnej ostatnich lat i ich krytyczną ocenę. Z jednej strony moralność życia seksualnego jest dzisiaj przedmiotem pogłębionych studiów biblijnych, patrystycznych, systematycznych w zakresie teologii, z drugiej zaś przeprowadzają badania nad tą dziedziną życia ludzkiego również takie nauki jak psychologia, socjologia, etnologia i filozofia.

Obecnie pisze się i mówi o życiu seksualnym w perspektywie „antropologii integralnej”, a nie tylko — jak w przeszłości — w ramach nauki o uczuciach, prokreacji, cnoty, czy szóstego i dziewiątego przykazania. Nie oznacza to, aby tradycyjna nauka była błędna lub fałszywa, lecz podkreśla się, że ujmowała ona zagadnienia życia seksualnego w perspektywach zbyt wąskich, aby objąć szeroką gamę problemów z nim związanych. To odbijało się negatywnie na normowaniu, ocenianiu i wartościowaniu aktywności seksualnej z punktu widzenia moralnego.

Dla oceny moralnej jakiegokolwiek dziedziny działania człowieka jest absolutnie niezbędne „rozpoznanie” dokładne działania, jego opis, poznanie przyczyn i skutków, klasyfikacja. W przeciwnym razie moralista może wydawać oceny czy sądy negatywne potępiając pewne działania *en bloc*, podczas gdy w konkretnie nawet w tej samej klasie działań może istnieć wiele podpodziałów, które domagają się innej oceny czy sądu. Weźmy np. sprawę stosunków przedmałżeńskich czy pozamałżeńskich. Jeśli moralista nie dokona tutaj

dokładnego rozpoznania zjawiska tak z punktu widzenia psychologiczno-socjologicznego, jak i samej fenomenologii tych stosunków, potępiając wszystkie zawsze jednakowo naraża się na słuszny zarzut „spłaszczenia” problematyki. Bo przecież stosunek z prostytutką, z przygodnie spotkaną osobą, z żoną przyjaciela, a z osobą kochaną, którą ma się poślubić za kilka dni lub tygodni, to są różne „typy” stosunków, a więc i ocena moralna winna być w pewnym stopniu zróżnicowana. To samo dotyczy masturbacji, homoseksualizmu czy innych przejawów życia seksualnego człowieka żyjącego w małżeństwie lub poza nim.

Aby te działania prawidłowo ocenić, wartościować i normować, trzeba je najpierw dobrze rozpoznać jako „fakty”. Tylko wtedy możemy się pytać — z pewnym prawdopodobieństwem właściwych odpowiedzi — jakie fakty były (są) przedmiotem refleksji moralnej i jak były oceniane przez autorów biblijnych, Ojców Kościoła, teologów czy wreszcie filozofów. Inaczej może się zdarzyć (co często występowało w przeszłości), że opierając się tylko na wspólnym terminie czy nazwie danego działania (onanizm, cudzołóstwo, prostytutka) autor współczesny wyciąga wnioski odnośnie do czynu moralnego z dziedziny seksualnej, podczas gdy autor biblijny mówił tylko o stosunku narodu czy jednostki do Boga czy bóstw z religijnego punktu widzenia.

Kolokwium interdyscyplinarne na temat moralności życia seksualnego, które miało miejsce w marcu 1978 r. w Papieskim Uniwersytecie św. Tomasz w Rzymie postawiło sobie właśnie za zadanie to wstępne rozpoznanie faktów i ich ocen moralnych u autorów z różnych epok historycznych. Miało ono zapewnić tak profesorom, jak i studentom pewne elementy użyteczne dla rozważań nad tą tak ważną dziedziną życia ludzkiego, w której bardziej niż w innych zakresach moralności „rygoryzm” lub „permissywnizm” mogą mieć większy wpływ negatywny na całe życie moralne człowieka i wspólnoty.

Z punktu widzenia organizacyjnego na kolokwium złożyły się trzy części: 1. szesć krótkich relacji (Stary Testament, Nowy Testament, Augustyn, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, teorie współczesne); 2. przerwa, w której tak profesorowie jak i studenci mogli ustalić najważniejsze zagadnienia do dyskusji; 3. dyskusja. Aby dać obraz pełniejszy poruszanych spraw, najpierw krótko omówić poszczególne relacje, a potem dyskuszę.

P. Zerafa w relacji o moralności życia seksualnego w Starym Testamencie podkreślił, że działania seksualne jak i sakralne prawie w całej historii Izraela dzielono na czyste i nieczyste, ale z akcentem na nieczystość rytualną, a nie moralną. Wyróżniając rozmaite tradycje ukazał również jak różne były oceny działań seksualnych w zależności od pewnych ogólnych wizji człowieka w świecie i w społeczeństwie oraz od przyjętego typu rodziny. Dla Jahwisty kobieta jest stworzona dla mężczyzny, jak w raj u był dla niego stworzony ogród; człowiek-mężczyzna jest centrum rodziny-domu, wszystko jest jemu podporządkowane i wszystko, a więc i działanie seksualne jest uważane jako integralna część jego życia i dla jego rozwoju przeznaczone. Wraz z przejściem od rodziny patriarchalnej do mniejszej, w tradycji kaptańskiej małżeństwo i rodzina zostaje podporządkowane społeczeństwu, tak jak każda jednostka, a tym samym i działanie seksualne jest widziane w perspektywie prokreacji, tj. powiększenia członków społeczeństwa. Życie seksualne już nie jest oceniane z punktu widzenia rozwoju człowieka, ale płodności. W tradycji mądrościowej wreszcie działania seksualne zostają zdeprecjonowane, gdyż dla mędrca żoną staje się mądrość, ona też czyni go dojrzałym i szczęśliwym, a nie żona, dzieci czy życie seksualne, jak uważały stare tradycje.

Według A. Wiarda, który przedstawiał naukę św. Pawła na omawiany temat wydaje się, że ta ostatnia tradycja znalazła najwięcej uznania w Nowym Testamencie, a zwłaszcza w oczach Apostoła narodów. Być może, że nauka Pawła o usprawiedliwieniu z wiary w Chrystusa odrzucająca prawo Mojżeszowe (uczynki prawa nie mają większego znaczenia w usprawiedliwie-

niu wobec Boga) mogła u wielu świeżo nawróconych żydów, którzy ją źle zrozumieli, doprowadzić do rozluźnienia obyczajów, a pogan nawróconych niezbyt pobudzić do zmiany życia moralnego. Paweł jednak szybko zareagował przeciwko libertynizmowi w szeregach chrześcijan, zwłaszcza w dziedzinie seksualnej. Nie uważał przy tym ciała za coś złego, lecz wręcz przeciwnie głosił, że jest ono siedzibą Ducha Św. i świątynią Boga, a więc kto się łączy cielesnie z prostytutką, uprawia cudzołóstwo lub homoseksualizm, profanuje właśnie dzieło Boże, grzeszy przeciwko Chrystusowi, którego Ciała jest członkiem. Ograniczył zdecydowanie działalność seksualną tylko do małżeństwa, które uważał za dar Boży w Kościele i w Chrystusie. Wyraził jednak przy tym pragnienie, aby wszyscy pozostali byli jak on wolni od kłopotów związanych z życiem małżeńskim i całkowicie oddani służbie Chrystusowej.

Kwestia życia seksualnego u Arystotelesa przedstawia się nieco inaczej, jak to ukazał w swej relacji A. Wilder. W dziełach filozofa znajduje się wiele rozważań o życiu seksualnym z punktu widzenia biologii, choć nie brak także refleksji moralnych, które nadal zachowują swe znaczenie. Zaslugują na uwagę jego rozważania o naturze rodziny i z tego punktu widzenia jest ujęta negatywna ocena cudzołóstwa, homoseksualizmu i innych zjawisk. Należy również podkreślić — zdaniem A. Wildera — aktualność i dzisiaj koncepcji nauki moralnej Arystotelesa, wraz z jej fundamentalnym pojęciem dobra i celu ujętymi w kontekście społeczno-politycznym ich realizacji. Działania seksualne są u filozofa widziane i oceniane moralnie w zasadzie w perspektywie cnoty umiarkowania, a ta z kolei — z perspektywy dojrzałości człowieka i jego szczęścia (*eudaimonia*).

Ojcowie Kościoła musieli walczyć z jednej strony z panseksualizmem świata pogańskiego, z drugiej zaś — z rygoryzmem chrześcijańskim, zrodzonym pod wpływem gnostycyzmu i manicheizmu. Św. Augustyn, którego doktrynę przedstawił A. Esser, nie uważał już jak ojcowie kapadoccy, że podział płci na mężczyzn i kobiety jest skutkiem grzechu pierworodnego, lecz twierdził też, że tak ten podział jak i instytucja małżeństwa zostały stworzone przez Boga. Wszelka działalność seksualna winna być, według niego, ograniczona tylko do małżeństwa, w ramach zaś małżeństwa — do prokreacji, choć przyjmuje również stosunki małżeńskie jako *debitum* ze strony współmałżonków dla wzajemnej pomocy w znoszeniu pokus. Augustyn uznaje duży wpływ grzechu pierworodnego na dziedzinę życia seksualnego. Stąd, zdaniem jego, istnieje tym większy obowiązek moralny, aby tak w małżeństwie, jak w życiu zakonnym lub dziewiczym poddać działaniu rozumu i woli siły nierozumne w życiu seksualnym. A. Esser uważa, że etykę seksualną Ojców Kościoła w ogóle, a Augustyna w szczególności, należy interpretować w świetle ich wielkiego entuzjazmu dla naśladowania Chrystusa i męczeństwa.

Mówiąc o „normie Tomaszowej” życia seksualnego D. Mongillo wyakcentował różne konteksty i perspektywy, w których Akwinata rozważa życie seksualne człowieka, a mianowicie kontekst stworzenia człowieka, grzechu pierworodnego, sakramentu chrztu i małżeństwa oraz najważniejszy kontekst cnoty umiarkowania z II—II *Sumy teologicznej*. Dla Tomasza życie seksualne to nie tylko *ordo rationis*, w rozważaniach nad którym idzie za Arystotelesem, ale również *ordo salutis*, oparty na objawieniu. Tomasz broni integralności natury (*naturalia manet integra*) nawet po grzechu pierworodnym, a skłonności ku złu również w tej dziedzinie życia płciowego podlegają tak samo zbawieniu i uświęceniu (*gratia perficit naturam*), jak i w innych dziedzinach życia ludzkiego. Akty seksualne swoje moralne usprawiedliwienie znajdują, według Tomasza, tylko w małżeństwie i w prokreacji. Małżeństwo i rodzina jest uważana przez niego jako najlepsze środowisko dla dania życia i wychowania. Cnota czystości zaś ma służyć obronie dóbr rozumu i łaski, tak w małżeństwie jak i w życiu dziewiczym oraz zakonnym. Nie można zaprzeczyć, że perspektywa najważniejsza dla refleksji moralnej nad życiem seksualnym człowieka jest dla Tomasza

perspektywa ludzkiej uczuciowości i cnoty umiarkowania wraz ze związanymi z nią cnotami. Warto też wspomnieć, że o ile dla Tomasza przyjemność była związana z działalnością seksualną, ale podporządkowana jej celowości, to dzisiejsze ujęcia usiłują ją odłączyć od celu i dobra tego działania, ku któremu winna być skierowana.

W ostatniej relacji F. Giardini, dziekan Wydziału Teologicznego, omówił sytuację współczesnych teorii, podkreślając zmiany, jakie nastąpiły w rozpatrywaniu zagadnień seksualnych. Na poziomie psychologicznym przeszło się od dyskusji nad seksem do dyskusji nad seksualnością. Seks był rozumiany tylko jako władza rozrodcza ze swymi organami i funkcjami wraz z biologicznym celem — prokreacją. Seksualność zaś ujmowana jest dzisiaj jako energia psycho-afektywna, która determinuje nie tylko funkcje seksualne, ale każdą komórkę organizmu człowieka, całą jego osobowość, działanie i zachowanie się. Seksualność jest więc jedną z „modalności” egzystencji osobowej, a nie tylko funkcją organizmu. Na poziomie socjologicznym obserwuje się przejście od represyjnego traktowania życia seksualnego w przeszłości do permissywnego obecnie i to nie tylko w manifestowaniu pewnych zachowań w tej dziedzinie, ale również w samym dyskutowaniu na te tematy. Na poziomie wreszcie aksjologicznym mamy do czynienia z przejściem od tradycyjnej antropologii życia seksualnego do współczesnych ujęć nauk szczegółowych. W teologii i filozofii seksualność jest rozważana jako *datum naturae*, w naukach zaś szczegółowych — jako *factum culturae*. W antropologii filozoficznej podkreśla się powiązania celowościowe poszczególnych aspektów życia seksualnego (akt seksualny, przyjemność, prokreacja, małżeństwo). Razem wszystkie te elementy wchodzą w ujęcie globalne seksualności w perspektywie dynamicznie ujętej osoby ludzkiej.

W naukach szczegółowych osiąga się poznanie tylko wycinkowe, częściowe, zmienne i hipotetyczne, najwyżej ukazuje się pewne determinizmy strukturalne i funkcjonalne. Takie poznanie — według Giardiniego — nie może dać wizji integralnej seksualności ludzkiej ani też być fundamentem moralności seksualnej. Może co najwyżej zalecić pewne modele zachowań seksualnych, które w przyjętym systemie psychologicznym lub socjologicznym są uważane za pozytywne. Wkład tych nauk w poznanie faktu życia seksualnego jest jednak, zdaniem prelegenta, niezbędny dla teologa moralisty, jak i dla każdego człowieka, powinni oni jednak korzystać z tych danych w sposób krytyczny.

Przewodniczący kolokwium otwierając dyskusję prosił uczestników nie tyle o stawianie pytań, co o wypowiedzi uzupełniające prezentowane relacje. Na wstępie też zostały ustalone cztery zasadnicze problemy jako tematy dyskusji:

1. Powody, dla których życie seksualne człowieka stało się przedmiotem rozważań moralnych tak w Biblii, jak w filozofii greckiej, podczas gdy inne dziedziny życia tej refleksji nie podlegały.

Geneza radykalizmu chrześcijańskiego, nieufności do spraw seksu i ograniczenia aktywności seksualnej tylko do małżeństwa.

3. Wkład nauk szczegółowych do nauki moralności.

4. Stosunek antropologii do etyki seksualnej u omawianych autorów.

Ad 1. Dla wielu dyskutantów wypowiadających się na temat pierwszego zagadnienia stawiający ten problem wyjaśnił, że chodziło mu przede wszystkim o to, dlaczego ta dziedzina życia ludzkiego stała się przedmiotem refleksji etycznej w ogóle, niezależnie od tego, w jakich terminach te refleksje były wyrażane: religijnych, filozoficznych, rytualnych czy innych. Człowiek zawsze starał się tę dziedzinę regulować, normować, wartościować, podczas gdy nigdy tak dokładnie tego nie robił w odniesieniu do innych sfer życia, np. wegetatywnej. W dalszym ciągu dyskusji wskazywano na rozumność i wolność oraz położenie człowieka, które domagają się przewyżczenia stanu naturalnego i na możliwość tego przewyżczenia, podobnie jak np. w zakresie ego-



izmu, pychy, niesprawiedliwości. Tutaj też znajdują się podstawowe racje, dla których człowiek tę dziedzinę życia stale poddawał i poddaje refleksji moralnej. Rozważania J. Maritaina o przedmiocie moralności w *Filozofii moralnej* czy G. J. Warnocka w *Object of Morality* mają tu swoje pełne zastosowanie. Obydwa wspomniani autorzy widzą ten przedmiot w ulepszeniu, przerastaniu czy przewyciężaniu naturalnej kondycji człowieka.

Ad 2. W przeciwieństwie do Pawłowej postawy wobec kobiet podkreślano bardziej otwartą postawę Chrystusa, za którym chodziło wiele kobiet wspierając swymi dobrami całą wspólnotę apostołską. Znana jest też serdeczna przyjaźń Jezusa do Marii i Marty, siostr Łazarza z Betanii. Paweł jednak, jak i później Ojcowie Kościoła, przebywał w kontekście kulturowym całkowicie innym niż Chrystus. Miał on przed sobą zepsuty świat pogański nie tylko z jego panseksualizmem, ale nawet kultem oddawanym bogom poprzez prostytucję sakralną i rozwiązłość seksualną.

Nie mniejszy wpływ na radykalizm chrześcijański pierwszych wieków miały już wspomniane przez A. Essera manicheizm i gnostycyzm, jak również, zwłaszcza na Zachodzie, jurydyczne ujmowanie zagadnień moralnych wraz z błędną teologicznie nauką o nieodpuszczalności grzechów popełnionych po chrzcie św. Egzegeci ze swej strony podkreślali, że prorocy w Starym, jak i Apostołowie w Nowym Testamencie głoszący Ewangelię wśród żydów, byli wyrazicielami powszechnie akceptowanych przekonań ludu i dopiero później ich nauka znalazła się w konflikcie, gdy zaczęto głosić Ewangelię poganom. Wydaje się, że ten rozdzźwięk jest dzisiaj większy niż kiedykolwiek w przeszłości. W przeszłości bowiem, jeśli nawet nie wszyscy i nie zawsze wiernie zachowywali głoszoną przez Kościół naukę, to zasadniczo nie dochodziło do konfliktu teoretycznego z tą nauką.

Wielu dyskutantów pytało się, czy tylko jest tu winien odbiorca nauki, czy czasem także jej głosiciel? Bez wątpienia ponosi odpowiedzialność za ten stan rzeczy i potężna machina manipulacji poglądami i przekonaniami człowieka, jaką stanowią *mass media*. Nie jest też wykluczone *a priori*, że i moralści swymi ujęciami częściowymi oraz uproszczonymi schematami nie przyczyniają się do pogłębionej refleksji i do osobistej akceptacji wartości słusznie bronionych w tej dziedzinie.

Ad 3. Wiele miejsca poświęcono w dyskusji skomplikowanemu problemowi stosunku nauk szczegółowych do nauk moralnych. Jedni przyznawali tym naukom czy raczej wynikom tych nauk wiele miejsca w rozważaniach moralnych, inni byli bardziej powściągliwi. Wszyscy jednak zgadzali się, że nauki te nie mają odpowiednich narzędzi, aby móc metodologicznie poprawnie z własnych wyników wyciągać wnioski typu normatywnego, czy wartościującego. Nauki te spełniają jednak ważną funkcję w stosunku do teologii moralnej, czy etyki filozoficznej. Może to być funkcja negatywna, kiedy one są w stanie ukazać, że pewne aspekty ujmowane jako *datum naturae* są tylko i wyłącznie *factum culturae*, lub funkcja pozytywna, kiedy wskazują na pewne zapoznane, zapomniane, czy nie brane pod uwagę aspekty życia ludzkiego w ogóle, a seksualnego w szczególności, które wpływają z dużą siłą na poziom świadomości tak życia jednostki jak i wspólnot. Tak jedna, jak i druga funkcja winny podlegać krytycznej ocenie moralisty, muszą być przez niego integrowane w całość syntezy moralnej. Inaczej są tylko „materią pierwszą” bez określonego wymiaru moralnego, który to wymiar dać może tylko refleksja moralna osoby teologa-moralisty jako takiego, a nie refleksja psychologa czy socjologa jako takich.

Mówiło się też o weryfikacji tez i założeń w etyce seksualnej czy teologii moralnej. Zauważono całkiem słusznie, że konkretne życie chrześcijańskie jest też sprawdzianem „normatywności” moralnej. Jeśli naukowa teoria jest ustawiona źle, samo życie jednostek będzie się buntować w postaci frustracji, alienacji czy dezintegracji. Oczywiście, może się zdarzyć, że przyczyna tych stanów nie znajduje się w nauce, ale w jej realizacji błędnej lub w warun-

kach, w których przyszło żyć jednostce. Najczęstszą jednak przyczyną jest niewłaściwe przygotowanie intelektualne i brak wychowania moralnego, by podjąć życie według wskazanego przez Kościół czy teologię moralną ideału.

Punkt 4. nie był dyskutowany z braku czasu.

Tak relacje wstępne, jak i dyskusja zostały przedstawione w dużym skrócie z pewnymi uproszczeniami, lecz w trosce o zaakcentowanie spraw zasadniczych. Niezależnie od konkretnych wyników kolokwium, sam fakt zorganizowania sympozjum o jednej tematyce przez specjalistów w różnych nauk jest godny uwagi i uznania. Nie jest bowiem rzeczą łatwą znaleźć wspólny język przedstawicielom rozmaitych dyscyplin, w tym wypadku biblisty, teologowi, patrologowi i etykowi-moralisście. Ta trudność była widoczna również dla uczestników i tego kolokwium interdyscyplinarnego. W okresie jednak koniecznej specjalizacji w każdej dziedzinie umiejętność porozumienia się z innymi staje się tym bardziej niezbędna.

o. Edward Kaczyński OP, Rzym

#### 4. Etyka małżeńska i seksualna

W dniu 25 kwietnia 1978 r. na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie odbyło się sympozjum na temat **wybranych zagadnień etyki małżeńskiej i seksualnej**. W spotkaniu wzięli udział organizatorzy sympozjum — wykładowcy kierunku teologii moralnej akademii, przedstawiciele niektórych seminariów duchownych i zgromadzeń zakonnych oraz liczne grono studentów uczelni. Na program sympozjum złożyły się trzy referaty wygłoszone przez goszczących w Polsce teologów zagranicznych, a mianowicie ks. prof. dr Wilhelma Ernsta z Wydziału Teologicznego w Erfurcie, ks. prof. dr Karla Hörmanna z kierownika Instytutu Teologicznomoralnego i Katedry Teologii Moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Wiedniu oraz jego bliskiego współpracownika ks. dr Andreasa Launa.

W. Ernst, który jest członkiem Papieskiej Komisji Teologicznej, przedstawił i omówił tezy dotyczące małżeństwa jako instytucji. Tezy przez niego przygotowane, przyjęte przez tę Komisję zostały zatwierdzone przez Kongregację Nauki Wiary oraz Sekretariat Stanu i stanowią dokument Kościoła na wspomniany temat.

W komentarzu do tez mówca wskazał na zagrożenia, jakim podlega dziś jednostka ludzka, która rozwija się i udoskonala w społeczności, a więc i w małżeństwie. Naciski socjologiczne, płynące między innymi z urbanizacji i technizacji życia oraz wielorakiej manipulacji człowiekiem, wpływają na kształtowanie się jego mentalności i przekonań o względności norm moralnych, o subiektywistycznym charakterze małżeństwa. Takie założenia prowadzą do zakwestionowania małżeństwa jako instytucji.

Zdaniem prelegenta, takie ujmowanie małżeństwa jest sprzeczne z jego naturą. Małżeństwo bowiem przybiera charakter personalistyczny, gdy małżonkowie tworzą więź typu „ja” — „ty”. Owa więź dwojga ludzi zostaje zinstytucjonalizowana w społeczności „my”, gdyż ludzka egzystencja jest zawsze egzystencją społeczną. A zatem małżeństwo ujęte w formie instytucji pozostaje w ścisłej łączności ze społeczeństwem. Społeczeństwo wypracowuje etyczne i prawne normy w celu zabezpieczenia trwałości instytucji małżeństwa. Małżeństwo nie jest sprawą czysto prywatną i zaliczaną do sfery subiektywnej człowieka. Jest ono transsubiektywną rzeczywistością. Ten ponadindywidualny charakter małżeństwa jako jedności małżonków i jako instytucji pochodzi z ustanowienia Stwórcy, o czym dowiadujemy się z tekstu Księgi Rodzaju. Owa prawda została potwierdzona przez Chrystusa, który przywrócił godność i początkową wartość małżeństwa jako nierozzerwalnego związku miłości dwojga ludzi i jako instytucji. W tym duchu wypowiada się też Sobór Watykański II, ujmując małżeństwo jako głęboką wspólnotę życia i miłości małżonków, które stanowi ich drogę realizacji wezwania Bożego.

Dlatego — zdaniem prelegenta — nie można przedkładać małżeństwa na rzecz jakiegokolwiek dobra zewnętrznego, również ekonomicznego.

W końcowej fazie prelekcji W. Ernst wysunął kilka postulatów pod kątem przyszłego prawa kanonicznego. Wskazał między innymi na konieczność opracowania globalnej wizji małżeństwa oraz na rolę, jaką ma w tym spełnić prawo kanoniczne. Ma to być rola pomocnicza prowadząca do większej humanizacji małżeństwa jako instytucji.

Drugi referat wygłosił Andreas Laun na temat podstaw chrześcijańskiej etyki seksualnej. Po dość obszernym nakreśleniu historycznego kontekstu, w jakim kształtowała się chrześcijańska etyka seksualna, prelegent zajął się omówieniem zasadniczych jej elementów. Wskazał relacje, jakie zachodzą pomiędzy seksualnością a miłością, miłością małżeńską a cielesnością, miłością a przysięgą małżeńską oraz pomiędzy małżonkami a dzieckiem. W toku wyjaśnień owych relacji prelegent zaznaczył, że jest konieczne przeprowadzenie fundamentalnego rozróżnienia pomiędzy seksualnością wyizolowaną a seksualnością przepojoną miłością. Seksualność bowiem trzeba widzieć i ujmować w kontekście miłości i jej dominacji. Gdzie cielesność wyprzedza rozwój miłości, tam zachodzi poważna obawa, czy w ogóle istniała miłość, bądź niebezpieczeństwo jej zaniku w początkowej fazie zaistnienia. Gdzie rodzi się miłość, tam też przysięga małżeńska nie może być czystą, zewnętrzną formalnością. Miłość nie pragnie zostawienia sobie żadnych drzwi otwartych, ale decyduje się na wyłączenie. Zakłada też pierwsiastek prokreacyjny i związaną z nim odpowiedzialność za poczęcie, wydanie i wychowanie dziecka.

W ostatniej części wykładu prelegent przedstawił niektóre szczegółowe normy chrześcijańskiej etyki seksualnej. Wypowiedział się na temat czystości, przedmałżeńskiej wstrzemięźliwości, przysięgi małżeńskiej jako ścisłego imperatywu miłości dwojga ludzi. Szczególną uwagę zwrócił na sakramentalność związku małżeńskiego i jej nieporównywalną rolę w życiu chrześcijańskim małżonków. Sakramentalny związek małżeński musi się dokonać w obliczu Kościoła jako prasakramentu.

Ostatni referat w ramach sympozjum wygłosił K. Hörmann na temat celów i założeń deklaracji Kongregacji Nauki Wiary *Persona humana*. Wspomniany referat stanowił zwarty komentarz do ogólnych i niektórych szczegółowych zagadnień poruszonych w tym dokumencie. W toku wyjaśnień mówca podkreślił, że zarówno zasada miłości, jak i zasada godności osobowej człowieka, jeżeli są rozumiane jako zasady treściowe, nie stanowią wystarczających podstaw dla regulowania moralnego sfery seksualnej człowieka. Owe zasady ogólne muszą być ubogacone danymi wynikającymi z natury człowieka oraz konkretnymi wskazaniami o charakterze pomocniczym pochodzącymi od Magisterium Kościoła. Wówczas można mówić o istnieniu możliwości wypracowania zasad etyki seksualnej, które będą korelowały z ogólną nauką Soboru Watykańskiego II.

Prelegent podał szczegółowy komentarz do zagadnień, jakie zostały przedstawione w deklaracji Kongregacji Nauki Wiary, a mianowicie współżycia przedmałżeńskiego, homoseksualizmu i masturbacji. Jakkolwiek każde wykroczenie w tej dziedzinie powinno być rozpatrywane kazuistycznie, jednak z punktu widzenia moralnego wykroczenie takie nie jest wolne od zastrzeżeń. Za św. Pawłem można powiedzieć, że zachowania chrześcijan w dziedzinie seksualnej nie wolno wyłączać z całości życia chrześcijańskiego. Apostoł bowiem widzi istotę życia małżeńskiego w tym, że chrześcijanin pozwała Chrystusowi wziąć siebie w posiadanie i to jako całego człowieka, a więc także w swojej cielesności i seksualności. Być chrześcijaninem oznacza całościowe należenie do Chrystusa i zezwolenie na przeniknięcie duchem Jego miłości. Dlatego mężczyzna i kobieta w zbliżeniu seksualnym są wówczas na poziomie chrześcijańskiego spotkania, kiedy pozwalają sobie przeniknąć tą miłością, którą Chrystus kocha Kościół. Zatem nieumiarkowane zachowanie w dziedzi-

nie seksualnej jest sprzeczne z miłością Chrystusa, z przynależnością do Niego. Jest to działanie, które oddala człowieka od Boga. Zachowanie seksualne w miłości Chrystusowej jest możliwe tylko w małżeństwie, ponieważ mężczyzna i kobieta tylko przez trwałą, wierną więź ze sobą, w sposób całkowity mogą być odbiciem trwałej, wiernej miłości Chrystusa do Kościoła.

W toku żywej dyskusji, jaka wywiązała się po wygłoszeniu referatów, **zwrócono uwagę na teologiczną motywację wyjaśniającą stanowisko Kościoła w sprawie związków cywilnych oraz powtórnie zawartych związków małżeńskich osób rozwiedzionych.** Prelegenci zwrócili uwagę na konieczność opieki duszpasterskiej tych ludzi i nieustrudzonej troski apostołskiej w celu wytworzenia bądź pogłębienia postawy nawrócenia. Chodzi bowiem o to, aby tych ludzi doprowadzić do postawy wyjściowej, do postawy nawrócenia, by można było mówić o jakimś ewentualnym włączeniu ich w życie Kościoła.

Na szczególną uwagę zasługuje dopowiedzenie jednego z polskich teologów moralistów, który zaznaczył, że nie można w życiu sakramentalnym izolować jednego sakramentu od drugiego, czy od sakramentalnej struktury Kościoła. Życie chrześcijańskie jest życiem Kościoła zjednoczonego z Chrystusem jako Głową. Stąd, jeżeli człowiek zrywa jedność z Ciałem Chrystusa, jakim jest Kościół, to zrywa jedność z całością organizmu sakramentalnego ożywianego przez Ducha św. Jeżeli więc, pod jednym względem ktoś stoi w opozycji do Ciała Chrystusowego, to nie może pod innym względem szukać kontaktu i zjednoczenia sakramentalnego. **Zachodzi zatem konieczność możliwie całościowego ujmowania tego problemu.**

Symposium wywołało wielkie zainteresowanie obecnych. Było okazją cennej wymiany poglądów i zorientowania się we współczesnych tendencjach w teologii odnośnie do tak ważnej i trudnej dziedziny życia ludzkiego.

*ks. Jacek Bereziński, Warszawa*