

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 40/3, 103-127

1970

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 TEOLOGICZNMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. 1. Problematyka moralna na kongresie w Toronto. — 2. Zjazd moralistów w Wiedniu w dn. 29. IX. — 3. X 1969 r. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Nowa czy odnowiona teologia moralna? — 2. W sprawie norm etycznych w Nowym Testamencie. — 3. Prawo i wolność. — 4. Moralność większej odpowiedzialności. — 5. Radosne i pełne pokoju miłowanie Boga.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE
(AAS 61, 1969, nn. 3—6)

W kilku wypowiedziach Paweł VI zwraca uwagę na moralny aspekt tego, co w Kościele można podciągnąć pod pojęcie instytucji czy struktury. W przemówieniu do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 27 stycznia 1969 r. (*Siamo lieti*, s. 174—178) mówi o istotnym związku, jaki zachodzi między porządkiem prawnym a porządkiem moralnym (s. 176). Jeśli pojawia się dziś potrzeba pewnej apologii prawa i instytucji, to taka apologia oczywiście nie ma nic wspólnego z tzw. „jurydyzmem”, odrzuconym przez Kościół. „...Kościół, w którym prawo kanoniczne, zewnętrzne i formalistyczne oderwałoby się od ducha Ewangelii, lub przeważałoby nad myśleniem teologicznym, albo hamowałoby kształtowanie sumień... i opóźniałoby rozwój życia ascetycznego i w ścisłym sensie religijnego, nie odpowiadałoby odnowicielskim zamysłom soboru ani naszym” (s. 176—7).

W przemówieniu do kardynaliów Rzymu, 17 lutego (*Questo annuale incontro*, s. 187—194) broni autorytetu Kościoła przeciw różnym tendencjom rozsadzającym (s. 192), a zwłaszcza broni „jedności wiary miłości i dyscypliny” (s. 193). Również mocnym apelem do wiernych o umacnianie wewnętrznej jedności i zwartości Kościoła jest homilia wielkoczwartkowa z 3 kwietnia (*Noi siamo esitanti*, s. 238—242).

Jak to już mieliśmy możliwość podkreślić w poprzednich relacjach, troska o doskonałą jedność wewnątrz Kościoła nie utrudnia papieżowi widzenia problemów współczesnej ludzkości. Przy każdej niemal nadarzającej się sposobności papież budzi sumienia ludzkie i uwrażliwia je na problemy głodu, sprawiedliwości itp. I tak w przemówieniu wygłoszonym do członków generalnego komitetu dla planowania współpracy światowej Organizacji Wyżywienia (FAO) i przemysłu, dnia 20 marca (*Nous tenons à remercier*,

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

s. 250—252) głosi z naciskiem: Kościół ma prawo i obowiązek interesować się sprawami ziemi, ponieważ są to sprawy człowieka. Podobne akcenty znajdujemy w orędziu radiowym wygłoszonym z okazji Świąt Zmartwychwstania dnia 6 kwietnia (*II nostro annuncio*, s. 270—273). Ekonomia zbawienia, objawiona w tajemnicy paschalnej, nie paraliżuje działalności doczesnej człowieka. Owszem, pełna wartość życia, doczesnego płynie właśnie ze Zmartwychwstania Chrystusowego (s. 272). W przemówieniu do Nicanora Costa Méndez, ministra spraw zagranicznych Argentyny, 11 kwietnia (*Senor Ministro*, s. 307—309) dotyka podstawowych potrzeb dzisiejszej ludzkości. Są nimi: jedność międzyludzka, pełny udział w ogólnoludzkiej wspólnotcie, a zwłaszcza konieczność oparcia całego porządku ludzkiego o Boga. Z tych powodów też Kościół nigdy nie przestanie się interesować sprawami człowieka (s. 308).

Sprawy kultury były przedmiotem przemówienia wygłoszonego 26 kwietnia do kardynała Garrone i do uczestników zjazdu Stowarzyszenia Katolickich Uniwersytetów (*L'élite de l'élite*, s. 323—326). Kościół, świat i kultura — to główny temat przemówienia. W zespole tych zagadnień rolę centralną odgrywają katolickie uniwersytety. Aktualnie rola ta polega na tym, by wspomóc do rozwiązania antynomii między prężnością nowych form kultury a groźbą zatraty cennych wartości wypracowanych przez dawne pokolenia. Równoległe uniwersytety mają ukazać, na czym polega właściwie rozumiana autonomia kultury, nie wpadając równocześnie w błędy czysto ziemskiego humanizmu, który uczyniłby życie nieludzkim (s. 324).

W kontekście kultury, ale obdarzone mocnym akcentem apostołskim jest przemówienie wygłoszone do uczestników zjazdu francuskiego Stowarzyszenia Dzieł Katolickich, który miał miejsce w Strasburgu w dniach od 8—11 kwietnia (*Vous voici*, s. 326—328). Całe niemal przemówienie zostało poświęcone znaczeniu, jakie dla życia ludzkiego i dla ewangelizacji świata poczynają mieć masowe środki techniki audiowizualnej. Owe wspaniałe wynalazki stwarzają nieznane dawniej możliwości kontaktu i wzajemnego międzyludzkiego poznania się i zjednoczenia (s. 327). Lecz owo spodziewane dobro nie przyjdzie automatycznie. „Postęp techniczny — mówi papież — nie czyni nas lepszymi; nie prowadzi on koniecznie, sam przez się, do postępu duchowego. Ten ostatni bowiem zależy od naszej dojrzałości, od naszej czujności, od naszego sumienia, od naszej wolności, od zamierzeń tych, którzy rozporządzają potęgą środków technicznych i od wychowania tych, którzy odbierają podawane treści”. Następnie Ojciec święty rzuca naczelne hasło: sprawić, aby te nowoczesne instrumenty stały się narzędziami oznaczającymi nowe możliwości urzeczywistnienia miłości!. Zadaniem współczesnym ciężącym na katolikach jest właśnie rozpoznać dokładnie wszystkie, a zwłaszcza pozytywne możliwości, tkwiące w środkach masowego przekazu i osiągnąć to, aby przy ich pomocy tajemnica Chrystusowa głoszona była wszystkim, także tym, „którzy są z dala” (s. 327). Zadaniem katolików jest użyć wszystkich zdobyczy ducha ludzkiego dla dzieła ewangelizacji (s. 328).

Na szczególną uwagę zasługuje *Ogólna Instrukcja dla Duszpasterstwa Turystycznego* (*Directorium Generale pro ministerio pastoralis quoad „Turismum”*). Instrukcja została zatwierdzona przez Ojca św. dnia 27 marca, a ogłoszona pod datą 30 kwietnia jako akt Kongregacji dla spraw duchowieństwa (S. Congr. pro Clericis; *Peregrinans in terra*, s. 361—384). Dla nas interesująca jest głównie pierwsza część *Instrukcji*, gdzie znajduje się zasadnicze, pozytywne i stosunkowo obszernie naświetlenie zagadnień turystyki i czasów ze stanowiska moralnej doktryny Kościoła. Masowa turystyka jest zjawiskiem dosyć nowym, a linie rozwoju ludzkości pozwalają przewidywać że organizacja wolnego czasu, a zatem i turystyka, stanie się w bliskiej przyszłości bardzo ważnym problemem; ruch ten bowiem może w równej mierze stać się sposobem lepszego korzystania z darów Bożych, jak przybrać formy

całkowicie odczłowieczone (s. 363—364). Po omówieniu zjawiska turystyki i jego zbawiennych, a także groźnych możliwości, drugi rozdział (części pierwszej) mówi o „społecznej odpowiedzialności” (s. 364). Trzeci rozdział wymienia wartości turystyki: źródło zjednoczenia ludzkości, czynnik przekształcający i podnoszący społeczeństwo, cement solidarności ogólnoludzkiej (s. 365—366). Dokument stwierdza wyraźnie, że „pragnienie używania rzeczy stworzonych jest czymś dobrym i uzasadnionym” (s. 367). Właściwe wykorzystanie wolnego czasu wymaga jednak wszechstronnego pouczenia i wychowania ludzi (s. 368 n.).

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

II. SPRAWOZDANIA

1. Problematyka moralna na kongresie w Toronto

Nakładem paryskiego wydawnictwa Cerf ukazał się zbiór referatów wygłoszonych na międzynarodowym Kongresie Teologicznym w Toronto (*La Théologie du renouveau*, Paris 1968, 2 t.). Przypomnijmy, że kongres ten zorganizowany z inicjatywy Kanadyjskiej Konferencji Katolickiej, organu episkopatu odbył się w dniach od 20 do 25 sierpnia 1967 r. i miał na celu przestudiowanie w świetle dokumentów ostatniego soboru niektórych problemów religijnych dzisiejszego świata. Jakie zagadnienia teologicznomoralne będące przedmiotem aktualnej refleksji moralistów znalazły w czasie Kongresu swoje odzwierciedlenie?

Przegląd należy rozpocząć od zasadniczego, jak się wydaje, referatu E. McDonagha *L'éthique chrétienne, une éthique de la communauté* (t. I, s. 73—90). Autor sięgnął do powszechnego dziś zainteresowania zarówno teologów jak i myślicieli świeckich zagadnieniem wspólnoty ludzkiej, by w oparciu o Objawienie podkreślić wspólnotowy aspekt teologii moralnej. Trzy racje przemawiają, zdaniem autora, za przedstawieniem teologii moralnej jako teologii życia wspólnotowego: ze strony Boga — nawiązanie zbawczej relacji z człowiekiem poprzez historyczne powołanie ludu wybranego; ze strony człowieka — życie wspólnotowe jako warunek pełnej odpowiedzi na wezwanie Boże oraz zadanie przekształcenia wspólnoty ludzkiej we wspólnotę eklezjalną. Powyższe myśli rozwinięte w trzech częściach referatu stanowią bogaty materiał do dalszych przemyśleń tematu, do którego teologia moralna powraca dziś wyznaczając mu jedno z pierwszych miejsc wśród swoich człowych zagadnień.

Trzecia część referatu McDonagha, która dotyczyła ogólnych zasad kształtowania wspólnoty ludu eklezjalnego znalazła interesującą próbę poszukiwania konkretnych rozwiązań w wystąpieniu P. Ricoeura *Tâches de la communauté ecclésiale dans le monde moderne* (t. II, s. 49—58). Podejmując myśl, iż przedmiotem wiary nie jest wyłącznie osoba jako jednostka, lecz osoba w powiązaniu ze wspólnotą Kościoła, znany filozof udzielił odpowiedzi na trzy następujące pytania: co wspólnota wierzących ma do powiedzenia światu techniki, ekonomii, polityki, światu wspólnoty ludzkiej? Dłaczego wspólnota wierzących winna zachować swoją specyfikę tzn. być wspólnotą eklezjalną, żeby móc kontynuować nawiązanie relacji ze światem? W jaki sposób wspólnota wierzących stając wobec świata dzisiejszej kultury i współczesnych znaczeń językowych ma możliwość zrozumienia swojej własnej rzeczywistości? Uwagi autora nie wychodzą poza obręb jego kompetencji jako filozofa. Nie dają też pełnej odpowiedzi na kwestię relacji wspólnoty eklezjalnej ze wspólnotą ludzką. Niemniej jednak są interesującym przyczynkiem do tematu w ujęciu teologicznym.

Skoncentrowanie uwagi na wspólnotowym aspekcie powołania chrześcijańskiego nie przesłoniło uczestnikom Kongresu znaczenia i wagi tematu antropologicznego. A. Ch. Pegis w referacie zatytułowanym *Le concept de l'homme dans le contexte du renouveau* (t. I, s. 277—290) przedstawił wartość antropologii św. Tomasa dla teologii współczesnej, a Ch. Moeller w referacie *Le renouveau de la doctrine de l'homme* (t. I, s. 211—248) uwzględnił próby nowszych ujęć tematu, zwłaszcza egzystencjalne, zestawiając je szerzej z biblijną wizją człowieka. Autor pierwszego referatu nie ograniczył się do wyłączonego podania przesłanek jasno sprecyzowanych przez św. Tomasa, ale wniknął ponadto w implikacje Tomaszowskiej doktryny człowieka. Uwidoczniło się to w podkreśleniu wzajemnej relacji, jaka zachodzi między człowiekiem a światem oraz historycznego wymiaru egzystencji ludzkiej — idei bardzo bliskiej współczesnej umysłowości. Autor wyeksponował również teologiczną stronę antropologii Tomasa, jej dynamikę oraz duchowy sens ciała ludzkiego i materii.

Ch. Moeller zarysował perspektywy dzisiejszego spojrzenia na człowieka w oparciu o współczesne prądy filozoficzne ze szczególnym uwzględnieniem strukturalizmu i ukierunkowań egzystencjonalnych. Szeroko uwypuklił on wzbogacenie dyskusji głosami narodów Trzeciego Świata, nie pominął nawet wkładu współczesnej literatury i filmu. Przegląd danych filozoficznych i kulturalnych na temat człowieka uzupełnił analizę biblijnego obrazu istoty ludzkiej, w którym, jego zdaniem, znajdują one nie tylko echo, ale i pełne kształty. Moeller dołączył również do swoich wywodów komentarz orzeczeń Soboru Watykańskiego II na temat człowieka. Ten głęboko, teologiczny, oparty na wnikliwej obserwacji aktualnych przemysłów artykuł stanowi cenne uzupełnienie referatu A. Pegisa. Oba referaty stanowią poważną próbę syntetycznego przedstawienia nowej teologii człowieka, która uwzględniając myśl współczesną potrafi jednocześnie wydobyć i docenić trwałe wartości opracowań teologów przeszłości.

Oryginalne zarówno w temacie jak i w ujęciu było wystąpienie o. B. Häringa. Jego referat *La famille dans le monde* (t. II, 189—200), dotyczył kwestii miejsca i zadań rodziny wobec świata. Autor skonkretyzował na przykładzie rodziny podstawową ideę Kongresu: *être-avec* jako warunek urzeczywistnienia pełnych wymiarów bytowania ludzkiego. Idąc tą drogą przedstawił kolejno ogólne założenia filozoficzne i teologiczne relacji „rodzina—świat” oraz niektórych z nowych jej aspektów powstałych w wyniku specyficznych uwarunkowań zewnętrznych dzisiejszych małżeństw. Podkreślił, że odpowiedzialność rodziny chrześcijańskiej za kształt świata wykracza poza pozycje obrony stanu posiadania, by przybrać szersze perspektywy obowiązku świadczenia o prawdzie i miłości; nie może ograniczyć się ona do wąsko pojętej roli strażnika światła, lecz winna stać się czynnikiem oświetlającym wspólnotę ludzką. Ponadto poruszone zostały kwestie dynamizmu miłości małżeńskiej, odpowiedzialnego rodzicielstwa i rozwodów.

Organizatorzy Kongresu nie chcieli pominąć trudności i odmiennych spojrzeń na świat i człowieka. W tej perspektywie sytuują się uwagi Elizabeth Ascomb z uniwersytetu oxfordzkiego na temat współżycia cielesnego w małżeństwie. W referacie *Sexe et enfants* (t. II, s. 201—220) autorka przeprowadziła filozoficzną analizę aktu małżeńskiego konfrontując ją z pozycją św. Tomasa i ze stanowiskiem Kościoła. Ujawniła przy tym swoje trudności w zrozumieniu konieczności otwarcia każdego współżycia cielesnego na prokreację.

Powyższy przegląd skłania do wniosku, iż Kongres Teologiczny w Toronto zgodnie ze swoją zasadniczą orientacją ograniczył się w wyborze kwestii moralnych prawie wyłącznie do zagadnień, które w pierwszym rzędzie wchodzi

w zakres wizji Kościoła jako wspólnoty z uwzględnieniem relacji Kościoła do świata. W tym należy chyba upatrywać aktualność i wagę wkładu poszczególnych referentów.

Ks. Tadeusz Sikorski, Łódź

2. Zjazd moralistów w Wiedniu w dn. 29. IX.—3. X. 1969 r.

Rolę głównego organizatora zjazdu pełnił profesor teologii moralnej na Uniwersytecie Wiedeńskim dr Karl Hörmann, działający w imieniu trzech instytutów tegoż uniwersytetu, a mianowicie Instytutu Teologii Moralnej, Etyki oraz Nauk Społecznych. Wśród uczestników zjazdu ogromną większość stanowili teologowie-moralisci z niemieckiego obszaru językowego, a więc z Austrii, Szwajcarii oraz NRF. Mimo to dzięki inicjatywie uprzejmych gospodarzy w liczbie tej znalazło się również 12 przedstawicieli z krajów socjalistycznych, w tym 4 Węgrów, 2 Czechów, 2 Słowaków, 3 Jugosłowian oraz 1 (niżej podpisany) Polak. W sumie udział w zjeździe wzięło 71 osób.

Wstępne powitanie uczestników zjazdu dokonał prof. Hörmann w bardzo bezpośredni sposób podczas kolacji poprzedniego dnia. Między innymi ze szczególnym zadowoleniem podkreślił fakt obecności sporej grupy moralistów z ośrodków teologicznych krajów socjalistycznych widząc w tym szczęśliwą okazję do nawiązania z nimi ściślejszego kontaktu naukowego. Oficjalne wszakże otwarcie zjazdu miało miejsce następnego dnia rano, tj. we wtorek 30. IX. Mszę św. odprawił i krótkie przemówienie wygłosił kard. F. König, poczem (już na sali obrad) kolejno zabierali głos przedstawiciele władz Uniwersytetu Wiedeńskiego oraz teologicznych uczelni — ewangelickiej i prawosławnej.

W pierwszych dwu dniach program zjazdu przewidywał posiedzenia naukowe tylko do południa. Czas popołudniowy przeznaczony został na cele rozrywkowo-kulturalne i kontakty osobiste. W ramach tej inicjatywy uczestnicy zjazdu mogli odbyć we wtorek zbiorową wycieczkę do Eisenstadt i innych miast Burgenlandu (prowincji Austrii na pograniczu z Węgrami), następnego zaś dnia najpierw udali się wszyscy na zwiedzanie skarbcza cesarskiego w dawnym pałacu cesarskim, poczem wzięli udział w zbiorowej audiencji u ministra szkolnictwa dr Alois Mocka, wieczorem zaś część z nich była obecna na przedstawieniu w teatrze względnie w operze.

Problematyka zjazdu skoncentrowała się na dwu zagadnieniach o charakterze teoretycznym, oraz jednym — natury praktycznej. W tym zestawie naczelnym miejscu zajął problem współpracy pomiędzy chrześcijanami i ateistami. W związku z tym problemem i pod jego kątem ustawione zostało następane zagadnienie, które w programie zjazdu określone zostało jako *Poszukiwanie norm w pluralistycznym społeczeństwie (Die Findung sittlicher Normen in der pluralistischen Gesellschaft)*. Końcowy punkt obrad zjazdu stanowiła (jak z tego widać, nie tylko u nas wciąż dyskutowana) kwestia programu i metody nauczania teologii moralnej na wyższych uczelniach kościelnych.

Centralnemu zagadnieniu współpracy chrześcijan z ateistami poświęcone zostały dwa obszernie referaty. Jako pierwszy przemawiał prof. F. M. Schmögl (Salzburg) na temat: *Kościół a ateizm*. Wyszedł ze stwierdzenia, że zjawisko ateizmu należy dziś do najpoważniejszych i najbardziej palących spraw Kościoła, które z tego tytułu wymaga starannej analizy. Analizę tę przeprowadził prelegent w dwu aspektach. Najpierw dokonał swego rodzaju „rozrachunku z przeszłością”, następnie zaś zarysował „nowe perspektywy”.

Za typowy wyraz stosunku Kościoła do ateizmu w przeszłości uznał stanowisko Soboru Watykańskiego I wyrażone w znanych jego kanonach, zawie-

rających potępienie ateizmu, materializmu, panteizmu oraz stwierdzających możliwość poznania Boga z rzeczy stworzonych przy pomocy naturalnego światła rozumu (DS 3004, 3021—3024, 3026). Schmölz uważa, że w orzeczeniach tych zawarty jest obraz Boga właściwy pewnej kaście teologów zadufanych w pewności posiadania prawdy i potęgę konstruowanych przez siebie sylogizmów. Wszystko to dowodzi jednak tylko gruntownego braku rozeznania, jak różnie przedstawiać się mogą w konkretnej rzeczywistości psychiczne dyspozycje niewierzących partnerów.

Dopiero Sobór Watykański II w Konstytucji Pastoralnej *Gaudium et spes* otworzył nową erę w podejściu Kościoła do zagadnienia ateizmu. Co prawda nie odwołał sformułowań Soboru Watykańskiego I, a nawet je podtrzymał mimo to ton, w jakim przemawia, a przede wszystkim pozytywny wykład w sprawie ateizmu przybiera zupełnie inną postać. Sobór Watykański II wypułka wyraźnie fakt różnicowania form współczesnego ateizmu, prócz tego usiłuje wnikać w przyczyny powstania tego zjawiska. Prelegent dużo uwagi poświęcił wypowiedzi *Gaudium et spes*, która za jedno ze źródeł ateizmu uważa zbytne uwikłanie człowieka w sprawy ziemskie przez dzisiejszą cywilizację i odwrócenie go w ten sposób od Boga. Zdaniem mówcy procesu tego nie da się zahamować, wskutek czego uwikłanie człowieka w sprawy ziemskie i jego oddalenie od Boga stanie się z czasem czymś normalnym, co z kolei zmusi teologię moralną do zmiany kategorii moralnych stosowanych przy ocenie „człowieka zsekularyzowanego”.

Ponieważ więc świat dzisiejszy nie jest już chrześcijański, ale pluralistyczny, konieczny jest dialog chrześcijan z ateistami. W tym celu ze strony katolików potrzebne są pewne przesłanki. Pierwszą tego rodzaju przesłanką teoretyczną jest odrzucenie rygorystycznej zasady *extra Ecclesiam nulla salus*. Następną zaś uznanie — za *Gaudium et spes* — zasady autonomii rzeczy doczesnych i nauk szczegółowych. Na tej drodze mogą katolicy wejść w bezpośredni kontakt z niewierzącymi „dobrej woli” niezależnie od tego, czy znajdują się oni po zachodniej, czy też po wschodniej stronie współczesnego świata, aby korzystając z ich fachowych kompetencji współdziałać z nimi w rozwiązywaniu wspólnych zadań, które narzuca praktyka społecznego życia.

W dyskusji, która się rozwinęła po referacie prof. Schmöla, poruszono szereg momentów związanych z treścią referatu, ale też dawano wyraz własnym nad nim refleksjom. Prof. Bruch (Graz) zwrócił uwagę na fakt, że przedmiotem potępienia ze strony Soboru Watykańskiego I była błędna nauka nie ludzie, adresatem zaś, do którego zwracał się Kościół, byli wierni Kościoła, nie zaś niewierzący, którzy jurysdykcji Kościoła nie podlegają. Prof. Schöllgen z Bonn mówił na temat płaszczyzny porozumienia rozwijając przy okazji ideę „historycznego logosu” i „uniwersalnej teleologii” panującej w świecie. Prof. Weiler z Wiednia podkreślił, że problem ateizm jest nie tylko problemem teologicznym, ale również psychologicznym i socjologicznym. Skoro nauki szczegółowe nie są zdolne dać jego pełnego rozwiązania, zawodzą również różne kierunki filozoficzne, otwiera się przed Kościołem szansa rozwiązać go na gruncie wiary. Pod koniec dyskusji poruszono problem motywacji norm moralnych w różnych ideologiach.

Następny referat pt. *Współpraca chrześcijan i ateistów (Die Kooperation von Christen und Atheisten)* wygłosił prof. E. Biser (Passau). Prelegent podkreślił zaraz na wstępie, że ateizm stanowi dziś zjawisko o zasięgu światowym. Trudno zatem przeczyć, że wierzący i niewierzący zmuszeni są żyć koło siebie, a przeto mocą tego już faktu skazani są na „współżycie” i współpracę. Tymczasem w ich postawach światopoglądowych zaznaczają się istotne różnice. W związku z tym ze strony wierzących wysuwa się różne interpretacje ateizmu. W myśl interpretacji protestanckiej sekularyzacja okazuje się

procesem koniecznym, z czego wynika postulat recepcji elementów sekularyzowanych z równoczesną chrześcijańską indoktrynizacją świata.

Na gruncie katolickim wyłoniły się dwa kierunki myśli. Jeden kładzie nacisk na zasadniczą przeciwstawność obu ideologii. Katolicy i niewierzący skazani są jedynie na doraźne możliwości współdziałania, np. w wyjątkowych sytuacjach powszechnego prześladowania czy wspólnego ruchu oporu.

Oprócz tego jednak wysuwa się ostatnio koncepcję zdecydowanie optymistyczną. W jej świetle ateizmu jest jakąś dialektyczną konsekwencją chrześcijańskich założeń. Ale ta „pochodność” ateizmu z chrześcijaństwa interpretowana jest jako proces sekularyzacji stanowiący przedłużenie i laicką formę bądź wiary stworzenia bądź też nawet tajemnicy wcielenia jako centralnej tajemnicy wiary.

Jak zwykle — stwierdza dalej mówca — prawda leży w środku. Katolicy i niewierzący nie są sobie ani tak obcy, jak na to mogłyby wskazywać uwydatnione uprzednio różnice, ani też nie są sobie tak bliscy, jak chcą tego nowsze interpretacje. Radykalne różnice w spojrzeniu na świat i miejsce człowieka są tym świetle dziela chrześcijan i ateistów na dwie odrębne kategorie ideologiczne. Nie zmienia to jednak faktu, że zachodzi między nimi rzeczywista relacja, która stwarza podstawę zarówno dla wzajemnego zrozumienia, jak i współpracy. Zawiązuje się ona w gruncie swoistej, jak ją zwie prelegent, *humanitas* czyli pewnej wspólnoty spraw, gdzie mogą się zejść wierzący z ateistami celem podjęcia próby ich rozwiązania. Do takich spraw na pierwszym miejscu zaliczyć należy troskę o zabezpieczenie warunków powszechnego pokoju, która w równym stopniu okazuje się siłą jednoczącą, jak też ciągłym zadaniem do spełnienia. Wielkiej wagi elementami współpracy wierzących z ateistami są takie odcinki życia zbiorowego, jak dążenie do polepszenia warunków pracy, warunków bytowych ludzi, wychowania i szkolnictwa, podniesienie kultury korzystania z wolnego czasu, stwarzanie płaszczyzn wymiany poglądów politycznych, humanizacja sposobu prowadzenia wojny, postępowania karnego, opieka nad starcami i opieka społeczna. Z chrześcijańskiego punktu widzenia spotkanie się chrześcijan i ateistów na gruncie *humanitas* nie oznacza zakończenia, ale początek drogi pojednania. Taki odważny „skok” chrześcijaństwa w świat ateizmu stwarza niebezpieczeństwo „odideologizowania” wiary, ale z drugiej strony współpraca, jeżeli ma być trwała, musi się rozpocząć od wzajemnego zrozumienia. Trzeba też do niej dążyć wszędzie, gdzie tylko ateizm zmienia swoje agresywne nastawienie. Pod tym kątem na ponowne przemyślenie zasługują wypowiedzi Ewangelii zarówno o anonimowej obecności Chrystusa „w najmniejszym z naszych braci”, jak i chrystologicznej doniosłości idei mądrości, ufności i pokoju.

Prof. Schöllgen, nawiązując w dyskusji do swej rozmowy z E. Blochem, poparł tezę prelegenta o aktualnej szansie dialogu z ateistami. Kilku innych dyskutantów poruszyło problem dowodów, zwłaszcza tradycyjnych, na istnienie Boga i ich przydatności do dyskusji ze współczesnym światem. Jeden z nich zwrócił uwagę na fakt, że nawet w oczach młodych studentów teologii problem Boga przesuwają się na plan dalszy, natomiast z większym zainteresowaniem spotykają się takie zagadnienia, jak dążenie do stworzenia lepszego świata, oparcia stosunków międzyludzkich na przyjaźni, problem Biafry itp. Prof. J. Endres z Rzymu wskazał na brak należytego przygotowania moralistów katolickich do dyskusji z przedstawicielami współczesnej filozofii na gruncie metaetyki postulując zwrócić większej uwagi na tę sprawę zwłaszcza przy ustalaniu tematów prac doktorskich.

Przy omawianiu kolejnego zagadnienia pt. *Poszukiwanie norm etycznych w pluralistycznym społeczeństwie (Die Findung sittlicher Normen in der pluralistischen Gesellschaft)* organizatorzy zjazdu zastosowali inną metodę obrad, aniżeli poprzednio. Na plenarnych posiedzeniach wygłoszone zostały 4 względ-

nie krótkie referaty, dyskusję zaś przeprowadzono w dwu grupach roboczych, z których jedna skoncentrowała się na problematyce norm w zakresie życia seksualnego, druga natomiast zajęła się zagadnieniem norm w dziedzinie życia społecznego.

Pierwsza z wymienionych prelekcji, wygłoszona przez prof. J. G. Zieglera (Moguncja) stanowiła swego rodzaju ogólne wprowadzenie w wybraną problematykę.

Skąd się bierze problem „poszukiwania norm”? Odpowiedź na to pytanie dają elementarne fakty znaczące współczesne życie. Prelegent uwzględnił dwa: niepewność norm, spowodowana przejściem od „społeczności zamkniętej” do „społeczności otwartej”, oraz konieczności podejmowania decyzji „na własną odpowiedzialność”.

W zaktualizowanym w ten sposób problemie należy wyodrębnić trzy zasadnicze aspekty: wyszczególnienie norm (*Normerhebung*), określenie norm (*Normbestimmung*) i stosowanie norm (*Normanwendung*).

a) Wyszczególnienie norm. Dialektyka rozwoju historycznego ukazuje człowiekowi zmienne i niezienne struktury jego rzeczywistości. Dzięki rozumowi człowiek potrafi wyprowadzić z tych struktur normy postępowania, ale ograniczoność poznania domaga się ciągłej refleksji nad ich zawartością. Absolutne normy formalne okazują się niewystarczające; konieczne są normy materialne określone na gruncie „kompleksowo” rozpatrywanej rzeczywistości.

Prelegent wyróżnił trzy rodzaje norm. Pierwszą ich kategorię stanowią absolutne normy etyki esencjalnej ustalone przy pomocy redukcji metafizycznej na podstawie ogólnych zasad bytu (*allgemeine Seinsprinzipien, intelligible Wesensstrukturen*).

Jednakowoż żaden tego typu system nie wyczerpuje całej rzeczywistości. Konieczne są przeto normy dodatkowe. Zadanie to pełnią relatywne normy etyki egzystencjalnej. Wpływają one z zastosowania etyki esencjalnej do konkretnych wypadków w obrębie norm absolutnych. Dystans zachodzący między ogólną zasadą a konkretnym imperatywem sprawia, że w działaniu tym trzeba się posługiwać intuicją.

Pozostaje jeszcze jedna norma. Wyrasta ona z tego, co w ludzkim życiu „nieświadome”, „nieprzekazywalne”, „charyzmatyczne” (*das Unbewusste, das Unvermittelte, das Charismatische*). Miarodajną jest tu „egzystencjalna norma ufnej afirmacji siebie samego wraz z całą nieprzeniknioną ciemnością” (*...die existentielle Norm der gläubigen Annahme seiner selbst samt aller undurchdringlichen Dunkelheit*).

b) Określenie norm. Treściowe określenie norm prawa naturalnego możliwe jest na gruncie natury ludzkiej „idealnej”, nie zaś doświadczalnej. Istotną rolę odgrywają tu trzy podstawowe relacje natury ludzkiej: jej pochodność od Boga (stworzoność), jej „uspołecznienie” (*das Mitsein*) obejmujące zróżnicowanie płci, mowę, zdolność oddziaływania na środowisko ludzkie oraz materialną przyrodę, jej wreszcie „indywidualność”, w której się zawiera cielesność i historyczność, osobowość i wolność. Dobroć określonego postępowania polega na osobowej integracji kulturowych, społecznych i indywidualnych struktur.

Ograniczoność poznania rozumowego oraz jej słownego wyrazu warunkuje dynamiczne pojęcie natury, któremu odpowiada znowu etyka otwarta. Normy moralnego prawa naturalnego są tedy absolutne tylko w sensie hipotetycznym, warunkowym. Przy ich określaniu czynne są wszystkie dyscypliny antropologiczne.

Jest kwestią do rozstrzygnięcia, czy Objawienie wnosi nowe elementy treściowe w zawartość prawa naturalnego, czy też tylko jego nowe wyrażenie. Do kompetencji Kościoła w sprawach moralności należy określać normy mo-

ralne, z tym wszakże, że w zakresie norm prawa naturalnego jest to określanie autentyczne, w zakresie zaś prawa pozytywnego — określanie nieomyślne. Celem uwydatnienia różnicy pomiędzy wyływającym stąd obowiązkiem warunkowego względnie absolutnego podporządkowania się jest wprowadzenie teologicznych stopni pewności również w teologii moralnej.

c) Stosowanie norm. Ze względu na hipoteczny charakter norm prawa naturalnego oraz relatywną wartość norm etyki egzystencjalnej dopuszczalny jest w Kościele pluralizm w stosowaniu norm, a nawet w określaniu norm. Na katolickiej teologii moralnej ciąży obowiązek rozładowywać roztropnie napięcie między ciągłością w zachowaniu norm a nieciągłością wynikającą z wprowadzenia nowych norm, jak też umożliwić koordynację różnych poglądów na stosowanie norm. Kościół i teologia nie mogą zrezygnować ze wspólnego języka przynajmniej w pewnym zakresie.

Zadaniem współczesnej teologii jest — uwzględniając całokształt systematycznych i egzystencjalnych aspektów moralnej rzeczywistości — stać się antropologiczną teologią, nie stając się jednak zwykłą antropologią.

Kolejny referat wygłosił teolog irlandzki M. B. Crowe pt. *Droga Narodów Zjednoczonych do powszechnej deklaracji praw człowieka* (*Der Weg der Vereinten Nationen zur allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*). Doniosłość tego dokumentu zdaniem prelegenta staje się zrozumiała na tle ideologicznego rozbitcia, któremu uległ świat po zniszczeniu średniowiecznej jedności *Civitas Christiana*. Podeptanie podstawowych praw człowieka w II-iej wojnie światowej wywołało reakcję, która umożliwiła porozumienie się narodów w sprawie praw człowieka. Wprawdzie realne znaczenie tego porozumienia jest niewielkie, mimo to wytworzyło sytuację, w której niepodobna już w otwarty sposób naruszać elementarne uprawnienia człowieka.

Po krótkim szkicu historycznym rozwoju tendencji do sformułowania podstawowych praw człowieka od pierwszych prób w XVII i XVIII aż do chwili jednowyśnialnego uchwalenia *Deklaracji praw człowieka* przez Organizację Narodów Zjednoczonych w 1948 r. przeszedł mówca do omówienia jej teoretycznych podstaw. Rozwiązanie tego problemu stawia na porządku dziennym stare zagadnienie natury ludzkiej i prawa naturalnego. Nasuwa się konieczność przemyślenia na nowo idei podstawowej równości wszystkich ludzi odpowiednio do wymogów naszych czasów. Z dwu koncepcji czerpać można elementarne założenia umożliwiające wykonanie tego zadania: z filozofii Oświecenia względnie z przemyśleń scholastyki XIII i XIV w. Prelegent wyraził przekonanie, że lepszą bazę teoretyczną stanowią sformułowania praw człowieka opracowane przez myślicieli scholastycznych, aniżeli racjonalistyczne kierunki XVIII w.

Ostatni dwaj prelegenci podjęli temat: *Poszukiwanie norm moralności seksualnej w pluralistycznym świecie* (*Die Findung sexualerthischer Normen in der pluralistischen Welt*) Prof. S. Rehr (Salzburg) stwierdził na wstępie, że pluralistyczne społeczeństwo jest faktem, co zmusza katolików do określenia swego miejsca w tym społeczeństwie. Podobnie realistycznie muszą być przemyślane podstawy norm moralnych. Jediną drogą do ich ustalenia jest refleksja nad egzystencją człowieka. Zasadniczą uwagę skupił prelegent na poszczególnych elementach moralności małżeńskiej, poruszając problem nierozzerwalności, dwojakiemu aspektu aktu małżeńskiego, jego płodności i wyrażenia miłości małżeńskiej, wreszcie stosunku małżonków do sprawy prokreacji. Zagadnienia te rozważył w świetle idei uznanej przez siebie za naczelną normę moralności małżeńskiej, a mianowicie, że istotny sens małżeństwa wyraża się we wspólnocie miłości i pożycia małżeńskiego, zadanie zaś zrodzenia i wychowania dzieci zależy w zupełności od autonomicznego poczucia odpowiedzialności małżonków. Wychodząc z tego założenia uznał za moralnie do-

puszczalne (mimo wyraźnej sprzeczności tych twierdzeń z nauką Kościoła) pozytywne wykluczenie potomstwa przez małżonków, jeżeli uważają to za konieczne w sytuacji, w jakiej się znajdują, ponadto uznał dopuszczalność wszelkich metod antykoncepcyjnych wiodących do tego celu. Prócz tego wysunął sugestię (już na gruncie moralności przed- i pomałżeńskej) dopuszczalności stosunków seksualnych, o ile zintegrowane zostały w przeżyciu autentycznej miłości ku drugiemu człowiekowi.

Podobnej problematyce poświęcił swe wywody dr B. Korte (Köln). Po ogólnych rozważaniach na temat norm absolutnych i statystycznych, myślenia sakralnego i świeckiego prelegent omówił rozwój moralności Kościoła w zakresie etyki przedmałżeńskej od nauki Ewangelii aż do naszych czasów, aktualny kryzys tych norm, a wreszcie podstawowe elementy „kulturowo-społecznego wychowania popędu seksualnego”. W ramach ostatniego zagadnienia poruszył problem oceny praktyk seksualnych u niedojrzałej młodzieży: uświadomienia seksualnego, dopuszczalności pewnych oznak czułości seksualnych u młodzieży, w okresie przedmałżeńskim z wyłączeniem dopuszczalności pożycia seksualnego, kończąc rozważania przypomnieniem ideału „człowieka czystego” w sensie Ewangelii.

Sumarycznego omówienia dyskusji, która — jak wiadomo — odbyła się w dwu osobnych grupach dyskusyjnych, dokonali kierownicy tych grup na ponownym posiedzeniu plenarnym. W świetle ich relacji w grupie społecznej przedmiotem dyskusji było zagadnienie norm formalnych i materialnych, istnienie norm absolutnych, dalej problem hierarchii norm i ich wykonalności. Prócz tego omawiano wpływ pluralistycznego społeczeństwa na określenie norm, podkreślono również rolę refleksji w dochodzeniu do norm naturalnych, wykluczającej dedukcję czy też alternatywne *aut — aut*. Odrębny temat dyskusji stanowiło zagadnienie specyfiki norm ewangelicznych charakteryzujących się radykalizmem normatywnym i zakładających miłość jako normę podstawową i najwyższą.

W drugiej grupie w toku dyskusji poruszono najpierw zagadnienie genezy nowych norm w sferze życia seksualnego: dlaczego określone normy tradycyjne ocenia się jako przeżyte, z jakich źródeł czerpać normy nowe. Skierowało to dyskusję w stronę zagadnienia Pisma św i Magisterium Kościoła, aczkolwiek nad ostatnim punktem — mimo jego istotnego znaczenia dla katolickiej teologii moralnej — szersza dyskusja się nie rozwinęła. Natomiast o wiele więcej uwagi poświęcono roli faktów i nauk szczegółowych, które mogą okazać się pomocne przy wyszukiwaniu norm moralnych. W kręgu dyskusji znalazła się także problematyka wychowania seksualnego, szczególnie zaś zagadnienie masturbacji. Odezwały się głosy (dr K o r t e), które masturbację uznały za czynnik ułatwiający młodzieży przezwyciężenie kryzysu rozwojowego i przywrócenie równowagi psychicznej i fizycznej. Nie znaczy to wcale, jakoby wszyscy uczestnicy dyskusji podzielali ten pogląd.

Zagadnienie programu i metody nauczania teologii moralnej omówił prof. A u e r (Tübingen) przedstawiając, w szkicowym oczywiście zarysie, projekt własnego ujęcia tego tematu. Praktyczny charakter problematyki sprawia, że nie ma potrzeby wchodzić w szczegóły koncepcji prof. A u e r a. Wystarczy ogólnie tylko stwierdzić, że przewodnią jego ideą jest próba zintegrowania filozoficznych aspektów problematyki etycznej (nazwanych przez prelegenta „moralnością autonomiczną”) z ich teologicznym kontekstem urzeczywistnionym w najgłębszych tajemnicach chrześcijaństwa, przede wszystkim w tajemnicy stworzenia i odkupienia.

Dla pełnej charakterystyki wiedeńskiego zjazdu moralistów warto zaznaczyć, że odbył się on w spokojnej i rzeczowej atmosferze nawet w momentach, kiedy do głosu dochodziły zagadnienia sporne i różne punkty widzenia. Jeżeli

zaś obok tego uwzględni się uprzedzającą grzeczność gospodarzy zjazdu i ich wysiłek, aby uczestnikom jak najbardziej umilić dni pobytu we Wiedniu, jest rzeczą zrozumiałą, że spotkanie to (mimo niektórych szokujących głosów) zapisało się mile w pamięci jego uczestników, stwarzając zatem nader pożądaną okazję nawiązania kontaktów umysłowych przedstawicieli różnych środowisk teologicznych.

Ks. Tadeusz Ślipko SJ, Warszawa—Kraków

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Nowa czy odnowiona teologia moralna?

Posoborowa dyskusja nad odnową teologii moralnej, zmierzająca do znalezienia nowych, bardziej teologicznych form dla tej dziedziny wiedzy teologicznej, przybiera coraz bardziej konkretne kształty w postaci projektowania nowych jej opracowań. Jest to rezultat uświadomienia sobie przez teologów moralistów faktu, że klasyczne podręczniki ich specjalności nie mogą nadal stanowić trafnego wykładu moralności chrześcijańskiej ani dla studenta teologii, ani tym bardziej dla laika. Odrzucenie dotychczasowych opracowań, jako nie odpowiadających postulatowi soborowej odnowy, przyczyniło się do powstania próżni domagającej się rychłego zapewnienia. Bardziej niż kiedykolwiek wzrosło zapotrzebowanie na nową teologię moralną. Bezpośrednio zainteresowani swoją dyscypliną rozglądają się za nowym jej koryfeuszem na miarę soborowych postulatów i współczesnych oczekiwań. Tymczasem zadowalają się oni fragmentarycznymi opracowaniami niektórych szczegółowych zagadnień, specjalnie nie dbając o ich powiązanie w systematyczną całość. Szczerze jednak przyznają, że jest to tylko połowiczne rozwiązanie, a aktualną sytuację należy uznać za przejściową.

Niektórzy wybitniejsi przedstawiciele teologii moralnej podejmują już trud zbudowania nowej jej struktury w myśl założeń soborowych. Ukazują się pierwsze nieśmiało projekty, których realizację odkłada się na przyszłość w nadziei, że dyskusja nad nimi wniesie poprawki i uzupełnienia. O stopniu trudności realizowania postulatów soborowej odnowy teologii moralnej świadczy fakt, że od czasu soboru nie wydano, jak się zdaje, żadnego na nowo opracowanego podręcznika. Ograniczono się jedynie do zmodyfikowania w duchu soborowym dotychczasowych opracowań, zwłaszcza tych, które powstały w klimacie przedsoborowej teologii moralnej. Za przykład może tu służyć najnowsza edycja dzieła B. Häringa *Das Gesetz Christi*, która różni się od poprzednich tylko małymi retuszami w postaci cytatów z dokumentów soborowych. B. Häring jest bowiem zdania, że wyłożona w tym dziele koncepcja teologii moralnej w pełni odpowiada wymogom i dyrektywom soboru. Dlatego też odpowiednio dobrane wypowiedzi soboru służą mu na ogół do wykazywania słuszności swojego stanowiska. W niektórych tylko przypadkach modyfikacje charakteryzują się zakresowym poszerzeniem problematyki poprzez włączenie nowych zagadnień poruszanych przez sobór.

Obok tego rodzaju wysiłków zmodyfikowania teologii moralnej dają się zauważyć upozorowane dążenia reformistyczne, gdy mianowicie tradycyjny sposób ujęcia zagadnień moralnych formułuje się w języku przepelnionym żargonem soborowym. Wówczas odnosi się wrażenie, że stare treści usiłuje się przedstawić w nowym opakowaniu i reklamować bardziej zachęcającymi etykietkami. Pod nowymi, bardzo atrakcyjnymi tytułami czytelnik znajduje wtedy tę samą treść i ten sam sposób jej ujęcia, co w przedsoborowych opracowaniach. W tej sytuacji czytelnikowi nieodparcie nasuwa się pytanie.

czy niektóre nowe posoborowe ujęcia teologii moralnej nie są przypadkiem przysłowiowym wyważeniem otwartych drzwi, nową próbą tego, co już usiłowano zrobić bez tutorytetu soboru, czy też nie chodzi tylko o mistyfikację reformy teologii moralnej rzekomo w duchu soborowym.

Takie pytanie jawi się zorientowanemu czytelnikowi, gdy bierze do ręki książkę F. Böckle'go *Grundbegriffe der Moral* (Aschaffenburg 1967, s. 114) i towarzyszy mu ono do końca lektury. Fakt ten jest spowodowany kilkoma czynnikami. Najpierw sama osoba autora zwiększa oczekiwania w tym względzie. F. Böckle bowiem należy do czołówki najwybitniejszych współczesnych teologów moralistów nie tylko na terenie krajów języka niemieckiego, lecz również na całym Zachodzie. Obecnie jest on profesorem teologii moralnej w Bonn i kieruje sekcją moralną w redakcji „Concilium”. Rozgłos przyniosło mu wydanie następujących publikacji: *Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht*, 1964; *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*, 1964; *Fragen der Theologie heute* 1957; *Das Naturrecht im Disput* 1957. W licznych artykułach wypowiedział się w sprawie rewizji teologii moralnej, wyrażając nieraz bardzo krytyczne uwagi pod adresem jej dotychczasowych ujęć. Równocześnie stał się rzecznikiem nowego jej opracowania, a nawet zmian niektórych ocen moralnych np. w kwestii regulacji poczęć. Otóż właśnie następnym powodem szczególnego zainteresowania się książką tego autora jest okoliczność, że można ją zaliczyć do opracowań całokształtu teologii moralnej ogólnej, jakkolwiek podtytuł *Gewissen und Wissensbildung* mówi co innego. Z uwagi na rok wydania książki (1967) należy zatem spodziewać, że autor zaprezentuje w niej odnowione w duchu soborowym ujęcie teologii moralnej fundamentalnej.

W krótkim *Wprowadzeniu* autor przedstawił własną wizję metodologiczną teologii moralnej. Będąc częścią teologii przyjmuje ona za swój przedmiot rzeczywistość objawioną. Dlatego też charakterystyka tego przedmiotu będzie decydowała o specyfice metodologicznej wiedzy dotyczącej przedmiotu. Otóż Objawienie należy pojmować jako wezwanie Boże skierowane do człowieka, domagające się od niego odpowiedzi, także w zakresie całego postępowania. Zadaniem zatem teologii moralnej jest podanie odpowiedzi na pytanie, jak człowiek powinien kształtować swoje życie w świetle nadprzyrodzonego powołania i przeznaczenia. Ponieważ zaś powołanie dokonuje się w Chrystusie, dlatego punktem wyjścia w określaniu moralności chrześcijańskiej musi być fakt stworzenia i odkupienia w Chrystusie. Konsekwencją takiego ujęcia moralności jest jej znamię sakramentalne, personalne i uniwersalne. Autor jaśniej rysuje profil metodologiczny teologii moralnej na drodze ustalenia jej stosunku do etyki filozoficznej, dogmatyki, prawa kanonicznego i etyki protestanckiej. Słusznie zwraca on uwagę, że jej odrębność metodologiczna nie sprowadza się tylko do źródeł i celu, lecz sięga jeszcze głębiej i dlatego należy się strzec, by nie stała się tylko etyką przyozdobioną nowotestamentowymi cytatami.

Pierwszy dział książki nosi tytuł *Chrześcijański obraz człowieka* i jest krótkim zarysem antropologii chrześcijańskiej. Pozornie wydawałoby się, że teologia moralna według tego ujęcia jest antropocentryczna. Autor jednak od początku zapewnia czytelnika, że jest to wizja człowieka od strony Chrystusa, gdy teologia rozpatruje kwestię, kto jest tym powołanym do naśladowania i jakie posiada możliwości i uzdolnienia do pójścia za wezwaniem Mistrza. Według tej wizji człowieka wyraża podobieństwo Boże naturalne i nadprzyrodzone, z uwagi na fakt stworzenia i odkupienia. Człowiek jest równocześnie partnerem Boga i jest wezwany jako osoba przez osobowego Boga do wspólnoty życia i działania. W tej prawdzie należy upatrywać rację powinności moralnych człowieka, jak i jego wolność.

Drugi dział zatytułowany *Istota i źródła moralności* jest poświęcony proble-

matyce działania ludzkiego w aspekcie psychofizycznym i moralnym. W odróżnieniu od dotychczasowych rozważań autor ani razu nie odwołuje się do Pisma św., uzasadniając swoje wywody powagą św. Tomasa z Akwinu. K. Rahnera, J. Piepera i J. B. Metz'a. Ujęcie powyższej problematyki jest dość tradycyjne, utrzymane w klimacie myślowym czysto etycznym. Mimo oryginalnych uwag szczegółowych trzeba uznać ten fragment dzieła za niespójny z dotychczasowymi wywodami, a zwłaszcza z ustalonymi na początku założeniami metodologicznymi. W tym miejscu czytelnikowi wydają się mało przekonujące i czyste delaratywne słowa autora o przewyżczeniu antropocentryzmu w teologii moralnej. Nasuwają się wątpliwości, czy faktycznie według autora przedmiotem teologii moralnej jest Bóg jako nadprzyrodzony cel ostateczny działania człowieka. Teologiczny charakter przedstawionego fragmentu etyki nie polegałby zatem na jej przynależności do teologii ze względu na przedmiot, ile raczej powiązanie z teologią istniałoby z uwagi na ostateczne źródło mocy, albo jak się często mówi *obictum formale quo*.

Podobny charakter noszą rozważania autora w następnej części, którą zatytułował *Normy moralności*. Usytuowanie rozważań o normach w tym miejscu jest konsekwencją określenia istoty moralności jako stosunku działania ludzkiego do normy moralnej. Autor stawia pytanie, w jakiej formie ujawnia się człowiekowi powinność moralna i w jaki sposób rozpoznaje szczegółowe obowiązki moralne. Odpowiedź na te pytania stanowi doktrynę o prawie moralnym jako obiektywnej normie i o sumieniu jako subiektywnej normie. Na marginesie tradycyjnej nauki o prawie naturalnym autor stawia szereg pytań, na które odpowiada nie bez prowokacji do dyskusji. Stanowisko jego jest znane czytelnikom „Biuletynu” (por. H. J u r o s, *Z dyskusji nad prawem naturalnym*, Coll. Theol. 38, 1968, z. 4, 146—150; por. także opracowany przez B ö c k l e g o *Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung*, „Concilium” 5, 1965, 411—426). Myśl teologiczna wybija się bardziej na pierwszy plan dopiero w rozważaniach o pozytywnym prawie boskim, gdy autor usiłuje wyjaśnić zagadnienie funkcji prawa w historii zbawienia. Z kolei jednak nie da się stwierdzić właściwego pogłębienia teologicznego w części poświęconej sumieniu jako subiektywnej normie rozpoznania powinności moralnej. Refleksje autora nie odbiegają od tradycyjnych ujęć. Wydaje się, że istnieje wyraźna cezura między referowaną nauką Pisma św. o sumieniu a dalszymi rozważaniami utrzymanymi w duchu scholastycznym. Współczesnym retuszem w ujęciu tego zagadnienia jest dodatkowo poruszony problem granic i możliwości chrześcijańskiej etyki sytuacyjnej.

Ostatnia część rozprawy dotyczy problematyki grzechu. Mimo tradycyjnego podziału tego traktatu (istota, rodzaje i źródła grzechu, nawrócenie), jak się wydaje, autor tym razem bardziej świadomie utrzymuje swoją myśl na płaszczyźnie teologicznej. Wyraźnie przeciwstawia się współczesnym tendencjom ujęcia moralności „bez grzechu” i uznania fenomenu winy za wyłączny przedmiot psychoanalizy. Zaniedbanie problematyki grzechu nie może być także usprawiedliwione w imię postulatu przewyżczenia negatywizmu w klasycznej teologii moralnej. Są to tylko nieporozumienia wynikające z niezajomości prawdziwej doktryny chrześcijańskiej o grzechu. Autor uważa opracowanie chrześcijańskiej nauki o grzechu, mimo osiągnięć w dotychczasowej literaturze, za sprawę nader pilną i aktualną. Jego ekspozycję należy uznać jedynie za szkic takiego opracowania.

Pod koniec lektury książki B ö c k l e g o nie jest rzeczą łatwą odpowiedzieć na postawione pytanie, czy mamy przed sobą nową próbę opracowania teologii moralnej fundamentalnej. Wydaje się jednak, że mimo poczynionych krytycznych uwag należy odpowiedzieć raczej twierdząco. Podobnie jak w innych współczesnych opracowaniach teologii moralnej, na przykład B. H ä -

ringa, daje się zauważyć w rozprawie Böcklego pewnego rodzaju nierówności w opracowaniu niektórych zagadnień pod względem teologicznym. Odnosi się wrażenie, jak gdyby niektóre zagadnienia były mniej lub bardziej podatne względnie odporne na interpretację teologiczną. Przykładem może służyć właśnie traktat o grzechu, zarówno w ujęciu Häringa, jak i Böcklego, który uchodzi spośród innych traktatów za najbardziej teologiczny. Natomiast rozważania w ramach traktatu o źródłach moralności są przeprowadzane w kategoriach czysto etycznych, filozoficznych. Styl opracowania tego traktatu przez Böcklego nie jest wyjątkiem. Böckle nie jest także wyjątkiem, i tu znowu daje się zauważyć zbieżność z brakami występującymi w dziele Häringa, gdy chodzi o niezbyt wyraźne i mało konsekwentne zarysowanie linii przewodniej, jaką miała nadać wywodom, zarówno w poszczególnych traktatach jak i w ujęciu całościowym, idea wezwania Bożego i odpowiedzi człowieka. Tych braków autor nie usiłuje ukryć przez dobór odpowiednich tytułów, rzekomo wyrażających oryginalność opracowania. Wydaje się, że rozprawa Böcklego może uchodzić, po dokonaniu pewnych korektur, za interesującą propozycję w dyskusji nad nową teologią moralnej.

Ks. Helmut Juros SDS, Warszawa

2. W sprawie norm etycznych w Nowym Testamencie

J. Blank w artykule pt. *W sprawie norm etycznych w Nowym Testamencie* („Concilium” — wyd. polskie — 1—10, 1966/67, 228—236) postawił pytanie w jakim stopniu przepisy moralne Nowego Testamentu obowiązują dzisiejszego chrześcijanina, czy obowiązują one wszystkie bez wyjątku, czy też tylko niektóre, czy może należy szukać jakiejś innej zasady ogólnej, która byłaby normą ludzkiego postępowania. Pytanie nie jest łatwe do rozstrzygnięcia. Oczywiście zagadnienie to nie jest bynajmniej odkryciem dzisiejszej doby. Już św. Tomasz nad nim się zastanawiał, gdyż komentując Ef 3,19 pisał: „Trzeba wiedzieć, że cały realizm tajemnic zbawienia ludzi i wcielenia Chrystusa, to dzieło miłości. Z miłości się wcielił, z miłości został skazany na śmierć. Poznać konsekwencje miłości Chrystusa jest więc konieczne” (por. *Comm. in Ep. Pauli*, II, 42).

Wielu uczonych nowożytnych uważa miłość za centrum moralności nowotestamentalnej (por. W. Liezger, *Die Liebe im NT*, Leipzig 1905; tenże: *Ethik und Liebe*, Gütersloh 1938; J. Herkenrath, *Die Ethik Jesu in Grundzügen*, Düsseldorf 1926; J. M. Lagrange, *La morale de l'Évangile*, Paris 1931; L. Dewar, *An Outline of New Testament Ethics*, London 1949; P. Ramsay, *Basic Christian Ethics*, New York 1954). Inni natomiast budują etykę na idei naśladowania Chrystusa (por. G. Staffelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, Freiburg 1932; T. W. Manson, *Ethics and the Gospel*, New York 1961). Wprawdzie te dwa kierunki wydają się sobie różne, ale przecież właściwie się uzupełniają.

Próbuje się kwestionować metodę teologii moralnej w ujmowaniu całości traktatu etyki chrześcijańskiej. W związku z tym szuka się nowych sposobów jej przedstawienia. Sądzi się, zresztą słusznie, że należy odnieść się przede wszystkim do źródła, do podstaw teologii. Cóż może bardziej być tym źródłem niż Pismo święte?

W ostatnim dziesięcioleciu ukazały się dzieła poświęcone moralnym wskazaniom Nowego Testamentu. Wystarczy wymienić choćby niektóre z nich: C. Spicq, *Agapê dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes*, 3 tomy, Paris 1958—59; R. N. Flew, *Jesus and his Way. A Study of the Ethics of*

the New Testament, London 1963; N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie Johannique (Évangile et Epîtres)*, Paris 1965; J. Etienne, *Théologie morale et renouveau biblique*, *ETHL* 40 (1964) 232—241; J. Becker, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexte und im Neuen Testament*, Göttingen 1964.

Z podanych powyżej tytułów wynika, że poszczególni autorowie ujmowali zagadnienia bądź całościowo, dokonując pewnego rodzaju syntezy etyki Nowego Testamentu, bądź też rozpatrywali poszczególne zagadnienia moralne, bądź wreszcie ukazywali kwestie moralne, jakie rozwiązywali poszczególni autorowie ksiąg nowotestamentalnych.

Interesuje nas szczególnie synteza całości etyki nowotestamentalnej. Poświęcił swe prace dwaj uczeni: R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München² 1962, oraz C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, 2 tomy, Paris 1965.

R. Schnackenburg podzielił swe dzieło na trzy części. W części pierwszej bogaty materiał znajdujący się w ewangeliach autor ujął wokół trzech następujących zagadnień: jakie zasadnicze wymagania moralne stawiał Jezus, głosząc Królestwo Boże. Są nimi: nakaz nawrócenia, konieczność wiary i wezwanie do naśladowania. Są to oczywiście wymagania istotne, wokół których grupują się inne. W takim ujęciu widzimy dość wyraźne stopniowanie i psychologicznie uzasadnione następstwo.

Autor przedstawił następnie, jak Jezus ustosunkował się do przepisów prawa Mojżeszowego i podania starszych, oraz starał się wykazać, że wiążącym wszystkich wymogów Jezusa jest przykazanie miłości Boga i bliźniego. Przykazanie to, znane w Starym Testamencie nabiera pełni wyrazu dzięki Jezusowi, który daje przykład życiem własnym szczególnie śmiercią zadośćczyniącą na krzyżu. Motyw właściwego postępowania znaleźć można także w fakcie istnienia Królestwa Bożego, w fakcie nagrody i kary za czyny, wreszcie w fakcie najidealniejszego wzoru jakim jest Jezus Chrystus.

W drugiej części Schnackenburg przedstawił naukę moralną pierwotnego Kościoła. Istotnym faktem, który stanowi punkt wyjścia w całości tego problemu jest zesłanie Ducha świętego. On jest ostateczną wytyczną w działaniu ludzkim. Drugim faktem jest paruzja — oczekiwanie na powtórne przyście Mesjasza. Ona to właściwie formuje świadomość tych, którzy należą do Bożego Izraela i do Bożej gminy.

Jak w rzeczywistości przedstawiało się życie moralne pierwszych chrześcijan, którzy kierowali się powyższymi wskazaniami? Autor zauważa przede wszystkim rozwój w podejmowaniu i rozwiązywaniu kwestii moralnych. Uwydatnił się on nie tylko w kulcie, w stosunku do władzy ziemskiej, ale także w kwestiach takich, jak małżeństwo, rodzina, zjawisko niewolnictwa. Rozwój ten miał miejsce m. in. z tego powodu, że szereg problemów czekało dopiero na rozwiązanie w konkretnych warunkach, jak np. małżeństwo mieszane, stykanie się z poganami w ogóle itp.

Część trzecią poświęca autor nauce moralnej św. Pawła, Jana i Jakuba. Paweł miał największe pole do działania ze względu na szeroki zakres pracy apostołskiej. On to musiał postawić zasady ludzkiej wolności, zająć się zagadnieniem sumienia ludzkiego, które jest według niego zasadniczą normą postępowania. W sercach ludzkich bowiem wypisane zostało prawo Boże (Rz 2,14nn), nic przeto dziwnego, że musi ono być wykonywane. Jan jest znów apostołem uprzywilejowanym pod innym względem. Żyjąc najdłużej, rozstrzygać musiał trudności, jakie narzucało życie w zmieniających się warunkach. Już chyba on dostrzegał, że szczegółowe wymagania moralne są różnego typu i zmieniają się zależnie od warunków. Cała wszakże według niego nauka moralna redukuje się do nakazu wiary i miłości. Nic więc dziwnego

nego, że te właśnie nakazy Jana przypomina i aplikuje w konkretnych warunkach. Spostrzeżenie Jana, że etyki nie można oddzielać od poznania Boga wydaje się tu najważniejsze (s. 252). Jakub znów w swym liście do wiernych w Azji Mniejszej, rekrutujących się z biednych i uciśnionych, zajmuje się szczególnie zagadnieniem osobistej wolności. Równocześnie interesuje się kwestią czynu ludzkiego i jego wartości. Jest to jakby nakreślenie etyki społecznej w popularnym wydaniu.

Kilka uwag poświęcił autor także dziełom Piotra Ap. i stwierdził, że zwrócił on swe zainteresowanie na kwestie chrześcijańskiej nadziei, cierpienia a także posłuszeństwa. Wskazał wreszcie na list do Hebrajczyków i Apokalipsę, zwłaszcza zaś na listy do siedmiu kościołów Azji Mniejszej. Znaleźć tu można bowiem różne motywy ludzkiego postępowania, a szczególnie paruzję, ostateczną odpowiedzialność i oczekiwanie końca czasów, co niewątpliwie wzmacnia potrzebę właściwego normowania czynów.

C. Spicq napisał dzieło obszerniejsze niż Sch n a c k e n b u r g, zbudował je też w oparciu o inne założenia. Podczas gdy w omawianym przed chwilą dziele autora niemieckiego stwierdziliśmy, że starał się on usystematyzować materiał o moralnym postępowaniu według tego, co „powiedzieli” ludzie Nowego Testamentu, to u C. Spicq'a został on przedstawiony inaczej. a mianowicie według tego, co dzieje się w człowieku żyjącym według wymagań stawianych w Nowym Testamencie.

Tym, co charakteryzuje przede wszystkim moralność Nowego Przymierza to chrzest, będący źródłem nowego życia, tzn. Chrystusa, który ma ujawniać się w chrześcijaninie. Chrześcijanin nie ma innego prawa, tylko Chrystusa żyjącego w nim. Prawo to rodzi miłość Boga i bliźniego. Z tym wiąże się chrześcijańska pobożność i odpowiedzialność. Wszystko to mamy przedstawione w r. I — wstępny, który zresztą jest podstawowym. To, co znajdujemy w rozdziałach dalszych, jest właściwie tego wyjaśnieniem i rozwinięciem w różnych aspektach.

W r. II jest mowa i chrczie i przynależności do Chrystusa. Jest on więc przedłużeniem r. I. Mówi o nowym bytowaniu, nowym życiu, które zapoczątkowane jest ono w nawróceniu na chrzcie. Konsekwencje tego nawrócenia to wejście do Kościoła i synostwo Boże. W rozdziale następnym przedstawiona została łaska Boża, jaką otrzymuje człowiek, oraz to, co się stara wzamian za to oddać, mianowicie chwała Boża. Potem czytamy o usprawiedliwieniu, grzechu i uświęceniu. W dalszych rozdziałach znajdujemy omówienie w różnych aspektach nowego życia. W trzech rozdziałach przedstawione zostały cnoty teologiczne wiara, nadzieja i miłość. Obok tego są tematy wiążące się z poprzednimi, jak temat o modlitwie prośby, w której wyraża się akt ufności, jak kwestia o ubóstwie i pracy. Dalsze rozdziały poświęcił autor zagadnieniu postulatów duszpasterskich i formowaniu ludzkiego sumienia, a także „wolności dzieci Bożych”. Traktują one o tym, co ogólnie nazywa się cnotami moralnymi. Rozdział X jest bardziej ogólny, gdyż zajmuje się zagadnieniem obrazu Bożego w człowieku. Wreszcie rozdział ostatni — zamykający, rysuje ważniejsze linie moralności nowotestamentalnej. Podkreślono tu jedność mimo istniejącej różnorodności zachodzącej między autorami natchnionymi.

Każdy z obydwu tomów kończy się serią dodatków (appendixów), poświęconych niektórym szczegółowym zagadnieniom, np; czy niebo będzie zaludnione bardziej, niż piekło; 1 Kor 5,1 a czystość według Nowego Testamentu; prawo naturalne w Nowym Testamencie itp. Dzieło zaopatrzone zostało we wspólny indeks, ułatwiający orientowanie się w materiale.

Jaką intencją kierował się autor przy pisaniu swej pracy? Nie było jego zamiarem wyłożyć jakiejś tezy lub przedłożyć całościowej syntezy, ale raczej przedstawić to, co zawierają teksty, zwrócić uwagę na zachodzące między

nimi związki, zachowując przy tym hierarchię wartości. Wszystko to zamierzył dokonać w tym celu, aby idee wyrażone przez Jezusa i jego apostołów ukazać bardziej zrozumiałymi (por. s. 10).

Powstaje teraz pytanie, czy rzeczywiście omówione dzieła odpowiadają w jakiś sposób temu, czego domaga się J. Blank w swoim artykule? Czy normy etyczne ukazane w N. Testamencie przez R. Schnackenburga i przez C. Spicę są wiążące dla dzisiejszego chrześcijanina, czy raczej są one jedynie w kontekście uwarunkowań ludzi Nowego Testamentu? Czy w ogóle można etykę Nowego Testamentu rozpatrywać jedynie w sposób historyczny, tzn. wykazywać, że takie wymagania moralne były, że tak wówczas postępowali ludzie wierzący, czy też etyka ta w całości wiąże chrześcijan naszych czasów?

Bez wątplenia dzieła obydwu uczonych mają na celu przede wszystkim ukazanie ideału właściwego postępowania w czasach nowotestamentalnych. Jednak z faktu, że wymogi te rozwijały się w zależności od powstających warunków, że niektóre z nich były zależnie od warunków nawet zmieniane, dostosowywane, wносить można, że normy te podzielić trzeba na takie, które są ciągle ważne oraz takie, które obowiązywały tylko w pewnych warunkach. Sumienie jest zaś tym czynnikiem, które w świetle wiary musi dostosowywać normy te do danych okoliczności. Słusznie więc J. Blank mówi o jakimś *ethos* nowotestamentalnym. *Ethos* ów ustala wzór Chrystusa z jednej strony i miłość Boga i człowieka z drugiej. Tak więc owa norma, jaką jest sumienie, jest normowana zasadą ukazywaną wiarą i miłością, która z tej wiary się rodzi.

Czy więc teologia biblijna, omawiająca kwestie moralne Pisma świętego może być wystarczającym podręcznikiem do nauki tej dyscypliny w ogóle? Nie. Nie możemy bowiem pomijać faktu, podkreślonego zresztą wyraźnie w *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu*, że w Kościele pod opieką Ducha świętego „wzrasta ciągle... zrozumienie tak rzeczy, jak i słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (por. Łk 2, 19. 51), już też dzięki głębokiemu doświadczałnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy. Albowiem Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże” (n. 8).

Ks. Jan Łach, Warszawa

3. Prawo i wolność

Prawdziwy impas, jaki zagroził teologii moralnej, polegał m. in. na odcięciu się jej od dogmatyki. Odnowa na tym terenie wymaga nie tylko wnikliwej refleksji, ale i uformowania nowej świadomości przy pracowaniu poszczególnych zagadnień moralnych. Próbę tego rodzaju podjął profesor szkoły jezuickiej we Frankfurcie — Bruno Schüller. Zajął się on mianowicie klasycznym w tradycyjnej teologii moralnej traktatem *de lege divina* w dziele pt. *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966, s. 196 (Patmos Verlag).

Wiadomo, że traktat ten analizowany przez całe generacje teologów-moralistów, prawników kościelnych i etyków były wzorem wykładu jasnego i precyzyjnego. A jednak cechował go poważny brak. Analizy prawa pozbawione były podstaw biblijnych tak zasadniczą odgrywających rolę w teologii prawa św. Pawła. Słusznie więc B. Schüller pyta czy dotychczasowe ujęcie tego problemu stanowi ostateczny wynik teologicznych dociekań? Autor nasz odpowiada stanowczo: nie!

Gdyby nie istniały listy św. Pawła do Galatów i do Rzymian, być może wystarczyłby nam dotychczasowy aspekt filozoficzny czy jurystyczny. Jednakże zetknięcie się z teologią św. Pawła daje zupełnie nowy pogląd na prawo Boże w ramach ludzkiej egzystencji. W dotychczasowych ujęciach jawiło się ono jako „niewzruszony motor”, który wprawdzie określa aktywnie życie ludzkie, ale sam pozostaje niezmienny, niezależnie od tego, w jakiejkolwiek sytuacji moralnej czy historycznej znalazłby się człowiek. Natomiast u św. Pawła prawo stanowi wielokształtną, pełną zmienności rzeczywistość, którą człowiek spotyka w swym egzystencjalnym wymiarze. Rzeczywistość ta jawi się mu jako wezwanie łaski lub sądu Bożego, jako błogosławieństwo lub przekleństwo. Dopiero głębsza analiza ujawnia, że prawo nie nabiera swej wewnętrznej zmienności dopiero w ramach obecnej historii zbawczej, ale przeciwnie, w każdym możliwym do pomyślenia przypadku staje się prawem jedynie przez to, że się przedstawia człowiekowi kolejno w różnych postaciach (s. 8).

To prawo zawsze będzie charakteryzowało moralną postawę człowieka jako dobrą lub złą. Jego konieczność zaś stanowi bezwzględną powinność, ów wewnętrzny punkt odniesienia ku wolności wyboru ze strony człowieka. Zarówno jednak pojęcie konieczności, jak i wolności nie są jednoznaczne. Konieczność implikuje w sobie element przymusu („nie mogę inaczej”) i powinności („nie wolno mi inaczej”), wolność zaś możność wyboru (wolność psychologiczna) oraz swobodę chcenia (wolność moralna). Bruno Schüller stwierdza, że prawo staje się nakazem, o ile nakłada się człowiekowi, posiadającemu wolność wyboru, jako bezwzględną powinność. W tej roli jest ono zasadą powinności, imperatywem (s. 13). Tym prawem ujęta jest cała egzystencja ludzka; wyraża ona konieczną modalność planu Boskiego dotyczącego stworzenia, które posiada zdolność somookreślenia. Prawo więc nie tylko narzuca coś człowiekowi, ile raczej wzywa go do wolnych decyzji i ostatecznych postanowień (s. 16—30).

B. Schüller dowodzi również, że prawo ma jedno tylko źródło: Boga. Ujmuje on to dość alternatywnie: albo prawo jest prawem Boskim, albo nie jest żadnym prawem. Nie ma prawa ludzkiego; tam, gdzie człowiek dostrzega, że stoi wobec wiążącego prawa, stoi on wobec Boga, a nie wobec człowieka. To, co zwyczajowo nazywamy ludzkim prawem, stanowi, o ile ono wiąże moralnie, prawo Boskie, którego poznanie przekazuje ludzka instancja (s. 31—41).

Kapitałne wydaje się u Schüllera stwierdzenie, że podstawą powinności płynącej z prawa jest byt z łaski, gdyż byt jest człowiekowi udzielony i uprzedza powinność. Fakt zaś, że powinność wypływa z bytu, oznacza że wynika ona z łaski. Nie może istnieć żadne prawo, które nie miałoby kształtu łaski. Indyktyw boskich działań zawiera w sobie imperatyw boskich nakazów. Działające Słowo Boga jest Słowem wymagającym. Te dwa aspekty łączą się nierozdzielnie ze sobą, ale w ten sposób, że pierwszym zawsze jest Słowo Boga, a drugim — Jego przykazanie. Inicjatywa należy wyłącznie do Boga, który działa ze swej absolutnej spontaniczności i wolności. Natomiast działanie człowieka jest możliwe tylko jako odpowiedź, choć też bezwzględnie wymagana. Może ona być posłuszeństwem albo nieposłuszeństwem. B. Schüller stara się tę tezę ukazać w oparciu o przekazania Pisma św., a także i o próby dociekań teologicznych (s. 42—60).

Warto również zwrócić uwagę na sposób, w jaki autor rozwiązuje zagadnienie prawa na tle nauki o radach, przykazaniach i cnotach. I w tym względzie jest on nowatorski i zaskakujący. Stwierdza wyraźnie w oparciu o analizę stosunku łaski i prawa, że nie ma żadnej łaski Boga, która by nie była równocześnie nakazem łaski. To twierdzenie zdaje się sprzeciwiać, zdaniem autora, rozpowszechnionej nauce o radach i czynach nadpoczuwalnościowych.

B. Schüller twierdzi, że przy dokładniejszym sprawdzeniu tej nauki okazało się, iż rozwinęła się ona ze zbyt jurdycznie zawężonego pojęcia prawa oraz ze spornego rozumienia ludzkiej wolności. Pismo św. nie dostarcza tutaj żadnego pewnego poparcia. Autor twierdzi, że dotychczasowa tradycja Kościoła w tej materii nie posiada na tyle znaczenia, by mogła wykluczyć tego rodzaju ujęcie.

Dowodem na to jest zwiększająca się liczba teologów, którzy nie podejmują problematyki rad i czynów nadpowinnościowych. Za słuszne w tej nauce B. Schüller uważa Pawłowe rozróżnienie wśród licznych form chrześcijańskiego życia tego, co moralnie dobre i moralnie lepsze (por. 1 Kor 7). Rozróżnienie to jednak nie powstaje w oparciu o „postępowanie” człowieka, ale w oparciu o miarę łaski, jakiej Chrystus udziela każdemu (Ef 4,7; por. Rz 12,13). Wszelkie nakazy łaski uobecniają nam Boga, który jest jedynym Prawem łaski. Jak rozmaite są dary łaski, tak i rozmaite jej nakazy. Istnieje też swoista harmonia i solidarność między nimi.

Solidarność nakazów Bożych oznacza, że Bóg staje naprzeciw człowiekowi, ofiarowuje się całkowicie i niepodzielnie pragnąc być w ten sam sposób przez człowieka przyjętym. Ze strony człowieka występuje solidarność cnót. Oznacza to, że człowiek może też tylko w jedyny sposób odpowiedzieć Bogu: całkowicie i niepodzielnie. B. Schüller podkreśla zresztą, że prawo jako zasada powinnościowa i wolności decyzji u człowieka są ściśle korelatywne. Im głębiej człowiek doświadcza siebie jako istotę wezwaną przez Boga, tym bardziej wzbogaca się jego wolność, za którą jest on odpowiedzialny (s. 90—110).

Trzeba podkreślić, że nie wszystkie zagadnienia związane z problematyką prawa zostały przez autora zinterpretowane na nowo i przepracowane. Stąd też pewna różnica co do objętości i wagi poszczególnych rozdziałów. Autor potraktował obszernie szczególnie rozdz. VI: *Prawo i grzesznik*, a to ze względu na większą ilość nieporozumień, jakie ujawniły się w dyskusjach teologów odnośnie do tej kwestii. Autor przytacza opinie takich teologów, jak S. Gonzalez, H. Lennerz, H. Lange, H. Beraza. Mamy tutaj ujęcie grzesznika w jego sytuacji ontycznej, jego ukierunkowaniu moralnym przeciw Bogu, jak i w możliwości wolnego wyboru. Rozdział ten jest głęboko optymistyczny, ponieważ ukazuje gotowość Boga do przebaczenia wszystkim grzesznikom, jak długo żyją oni na ziemi. Nikt nie jest grzesznikiem tak radykalnym, by nie mógł być wezwany do wolności wyboru i nie mógł przezwyciężyć swej grzeszności w akcie nawrócenia. Usynawiający czyn Chrystusa, Jego wezwanie do nawrócenia tak daleko złamały panowanie grzechu, że daje to wszystkim ludziom na nowo możliwość uwolnienia się od panowania zła, a poddania się „nowemu” prawu (s. 111—162).

Cały sens usprawiedliwienia polega na poddaniu się panowaniu Chrystusa. To zagadnienie kończy rozważania B. Schüllera. Podstawowym tutaj faktem jest prawda, że „nowe” prawo nie tylko żąda miłości, ale zarazem tę wymaganą miłość ofiarowuje. Szczególna wewnętrzność (*Innerlichkeit*) tego prawa polega na tym, że jest ono nie tylko do wypełnienia, ale jest już spełnionym wymaganiami, ponieważ jego przyjęcie stanowi przyjęcie łaski „wlanej”. J. Fuchs widzi „wewnętrzność” prawa łaski w tym, że usprawiedliwieni pobudzani są do działań nie przez czynniki zewnętrzne, ale przez impulsy i poruszenia wewnętrzne, których źródłem jest Duch św. Prawo Boże dla chrześcijanina może mieć podwójny charakter: wymagania i paraklezy. W momencie pokusy jest ono paraklezą, pocieszającą otuchą (1 Kor 10, 13), ponieważ jednak chrześcijanin w chwili pokusy powinien mocą wolnej decyzji na nowo ująć swą wiarę, prawo Boga dochodzi doń również jako wymaganie, jako ostrzeżenie przed ponownym upadkiem (s. 163—192).

Ta pobieżna relacja ujawnia, jak bogate treści teologiczne spotykamy w dziele B. Schüllera. Autor nie podjął w nim wprawdzie żywo dyskutowanego obecnie problemu, tycaącego *lex naturale*, ale nie było to jego zamiarem. Ujawnił on nowe podejście do zagadnienia prawa i wolności opierając silnie swe wywody na nauce św. Pawła. Przejrzysty układ treści, przystępny język oraz dość pokaźna literatura przedmiotu potęgują walory tej pracy. Teolog, który chciałby w swej pracy naukowej dotknąć tego problemu, nie może pominąć absolutnie tej odkrywczej pozycji.

Ks. Seweryn Rosik, Lublin

4. Moralność większej odpowiedzialności

„W naszej epoce ludzie coraz więcej uświadamiają sobie godność osoby ludzkiej i coraz bardziej rośnie liczba tych, którzy się domagają, aby w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozważą oraz odpowiedzialną wolnością, nie przymuszani, lecz wiedzeni świadomością obowiązku” (DWR 1). Stwierdzenie to, od którego rozpoczyna się *Deklaracja o wolności religijnej*, trafnie wyraża dążenie współczesnego człowieka i zarazem wytycza kierunek badań i opracowań dla niektórych zagadnień z teologii moralnej. Dotyczy to zwłaszcza dziedziny sumienia. Poszerzenie bowiem zakresu wolności ludzkiej winno prowadzić do bardziej odpowiedzialnego postępowania. Wolność jest nie tylko przywilejem i darem, lecz nakłada także bardzo poważne obowiązki. Wraz ze wzrostem wolności powinno wzrastać także poczucie odpowiedzialności i w tym kierunku należy sumienie uwrażliwiać, odpowiednio kształtować i wychowywać. Nie jest to łatwe w praktyce, wymaga też nowych przemysłów i opracowań teoretycznych. Przyczynkiem do tego problemu są dwa niżej omawiane dziełka.

Pierwsze nosi tytuł *Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältniss von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche* i jest poszerzoną wersją wykładów J. G. Zieglera, profesora teologii moralnej na uniwersytecie w Moguncji. Wydane zostało nakładem Herdera w serii *Quaestiones disputatae*, nr 39, Freiburg-Basel-Wien 1968, s. 248. Jako jeden z ważnych aspektów w poruszonej problematyce autor wysuwa potrzebę większej odpowiedzialności moralnej wobec charakterystycznego dla naszych czasów przesunięcia punktu ciężkości z prawa na sumienie. W związku z tym „rozwiązanie zgodne z duchem czasu zagadnienia między sumieniem i prawem coraz wyraźniej występuje jako palący problem w posoborowym katolicyzmie” (s. 35). „Nasze czasy zdają się w szczególności sposób nakładać na Kościół obowiązek przemyślenia tradycyjnego stosunku między prawem i sumieniem” (s. 7).

Punkt wyjścia w poszukiwaniach właściwego rozwiązania zapewnia, zdaniem autora, przekaz Pisma św., zwłaszcza nauka św. Pawła. (Stanowi to temat rozważań pierwszej części dziełka, która nosi tytuł *Die Auskunft der Heiligen Schrift*). Wprawdzie Pismo św. dostarcza jedynie materiału, który może wydać się skąpy i niewystarczający, dokładniejsza jednak analiza ukazuje właściwe znaczenie danych biblijnych i pozwala uznać je za podstawę, na której można zbudować zręby nauki o prawie i sumieniu, i to za podstawę, która gwarantuje możliwość dalszego jej rozwijania. Najbardziej istotne dla doktryny biblijnej jest uznanie obowiązku osiągnięcia i zachowania jedności w napięciu (*Spannungseinheit*), jakie zachodzi między „subiektywnym sumieniem, a zobiektywizowaną w prawie wolą miłującego Boga”.

Drugą część dziełka poświęca autor rozważaniom, które nazywa teoretycznymi (oczywiście w znaczeniu systematycznych), nad zagadnieniami sumienia i prawa. W próbie podania definicji sumienia podkreśla prof. Ziegler, że istotną cechą struktury sumienia jest nie monologowy, lecz responsoryczny

charakter, nastawienie na odpowiedź. Sumienie bowiem ma być wyrazem odpowiedzi na miłosne wzwanie Boga, ujmowane w prawie, z równoczesnym wrażliwym odzewem na potrzeby innego człowieka. Podkreśla on przy tym z naciskiem, że sponsoryczny charakter sumienia implikuje uwrażliwienie na wszelkie wartości, zdolności do odzewu na każde dobro, które ujawnia się bądź to w porządku stworzenia, bądź pochodzi z rzeczywistości zbawienia.

W rozważaniach nad prawem autor ogranicza się do trzech zagadnień. Najpierw analizuje strukturę prawa i podkreśla jego dwoisty charakter. Prawo bowiem może ujawniać się w porządku stworzenia lub też pochodzić od objawionej woli Bożej. Na nim winno opierać się wszelkie prawo ludzkie, tak kościelne jak i państwowe. Następnie wskazuje na potrzebę nie tylko właściwego ujęcia prawa, lecz i właściwej jego interpretacji. Niedociągnięcia w tej dziedzinie ilustruje wymownymi przykładami (post eucharystyczny i zwykły, niektóre elementy praktyki spowiedzi), które świadczą, że nieraz przesuвано akcent z celu na środki i zobowiązywano groźbą bardzo poważnych sankcji do wypełnienia rzeczy nieistotnych. Wskutek przerostu pierwsiastka instytucjonalnego dochodziło do zachwiania na niejednym odcinku życia kościelnego równowagi, do przywrócenia której należy teraz zdecydowanie dążyć. Wreszcie tę część książki kończy charakterystyka prawa nowego, ewangelicznego, prawa życia w Chrystusie w oparciu przede wszystkim o zasadę miłości.

Stwierdziwszy nie tylko fakt istnienia napięcia i konfliktów między prawem i sumieniem, lecz i to, że między tymi czynnikami nie ma w zasadzie sprzeczności, Ziegler wysuwa w ostatniej części pt. *Praktische Erläuterungen* pewne praktyczne postulaty. Podkreśla tu m. in., że powinno się dążyć, by między prawem i sumieniem zaistniała całkowita harmonia i zgodność w działaniu. Oba elementy powinny tworzyć jedność (*Zweieinheit*) a zadaniem jednostki jest dążyć do osiągnięcia takiej harmonii i jedności oraz do zdobycia sprawności w jej realizowaniu. Droga, która ma prowadzić do ułożenia należytego stosunku między prawem i sumieniem, jest „pogłębione kształtowanie sumienia i jego uaktywnienie w duchu poczucia odpowiedzialności”. Ma to przyczynić się do uznania i bezkonfliktowego przyjęcia mocy wiążącej prawa. Przesunięcie punktu ciężkości z prawa na sumienie nakłada zwiększone i bardzo poważne zadania zarówno na prawodawców jak i na tych, którzy prawu podlegają. „Uaktywnienie sumienia” w zakresie życia w Kościele winno przejawiać się przede wszystkim w zakresie zagwarantowania prawem większej wolności, dopuszczalności szerszej krytyki, oraz stosowania zasady pluralizmu. Postulaty te dotyczą w głównej mierze pracy teologów, którzy w swoich badaniach powinni posiadać dostateczny margines wolności, przy przyjęciu zasady o istnieniu wielości szkół teologicznych. Z wolności tej winni oni odważnie korzystać nie ulegając pokusie łatwego asekuractwa i uczestnicząc w profektycznej służbie zbawczej Chrystusa w Kościele. Równocześnie należy zatroszczyć się o podniesienie rangi i znaczenia teologów świeckich.

Dziełko Zieglera stanowi interesujący przyczynek do naświetlenia jednego z podstawowych problemów w teologii moralnej, który zawsze nęcił i nęci znaczne trudności w rozwiązywaniu, a obecnie w sposób szczególny, gdy słyży się tylko o rozmaitych konfliktowych sytuacjach czy nawet o kryzysie w Kościele. Teolog moguncki odważnie podjął trudne zagadnienie, odsłaniając słabe strony dotychczasowych ujęć i ukazując perspektywy dla poszukiwań właściwych rozwiązań. Podkreślić należy troskę o wierność w odczytaniu ducha uchwał soborowych, trafność i celowość wielu uwag. Oczywiście rozważania te mają na ogół charakter szkicowy, niekiedy ograniczają się tylko do zarysowania zagadnienia, nieraz wydają się kontrowersyjne, lub

też przez zbyt ostre sformułowanie prowokują do dyskusji. Mimo możliwych zastrzeżeń wydaje się, że dziełko spełnia zadanie, jakie sobie autor postawił, a mianowicie: uwagi na podstawie wartości chrześcijańskiego porządku moralnego i kładzie nacisk na obowiązek prawidłowego kształtowania sumienia, zwłaszcza w duchu większej odpowiedzialności (por. s. 14).

Podobne założenie, tj. określenie potrzeby większej odpowiedzialności w życiu chrześcijańskim, posiada także książka A. Hortelano, profesora Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie. Wyraża się to już w samym tytule książki: *Morale responsabile*, wydanej nakładem Cittadella Editrice, Asyż 1968, s. 210, w serii *Sulle vie del Concilio*. W odróżnieniu od poprzedniej rozprawy o zakresie tematyki węższym, praca ta jest właściwie całościowo ujętym traktatem o sumieniu.

Układ materiału na pierwszy rzut oka przypomina tradycyjne ujęcie, znajdujemy tu bowiem rozdziały o istocie sumienia, podziale, kształtowaniu sumienia. Wrażenie to jednak może się utworzyć tylko przy czytaniu pierwszego rozdziału, który przedstawia krótką historię rozwoju sumienia (od ludów pierwotnych, poprzez wpływ nauki Pisma św. i Ojców Kościoła, systematyzację scholastyczną, myśl nowożytną aż do doby dzisiejszego *aggiornamento* chrześcijaństwa). Bliższe zapoznanie się z dalszymi rozdziałami pozwala bez trudu dostrzec odmienną ujęcie w stosunku do dotychczasowych. Zaznacza się to już w drugim rozdziale poświęconym istocie sumienia (*Natura della coscienza morale*). Wprawdzie autor podaje określenie sumienia potoczne i etymologiczne, ale już przy definicji sumienia w sensie ścisłym („głos 'ja' świadomego”, „głos rozumu”) bardzo mocno podkreśla w działaniu sumienia obok procesu dyskursywnego rolę intuicji. Ciężar zaś swoich rozważań przesuwa w kierunku wyższej warstwy sumienia którą nazywa „nadsumieniem”. Różnica między sumieniem, a nadsumieniem jest analogiczna do tej, jak zachodzi między etyką i religią. Nadsumienie religijne jest „głosem Bożym, który skłania do wypełnienia Jego woli” (określenie „głos Boga”, ongiś potoczne, coraz częściej spotyka się w refleksji teologicznej zwłaszcza od czasów Odrodzenia). Głos ten człowiek może odebrać na „dnie duszy” (sięgając do wyrażenia mistyków), w owej tajemniczej sferze, w której nawiązuje się bezpośrednia łączność z Bogiem i odczuwa się Jego obecność. Natomiast nadsumienie chrześcijańskie jest to „głos Chrystusa”, którego słowo w sposób najbardziej intymny dociera do wnętrza człowieka. Nadsumienie chrześcijańskie to „sumienie Chrystusa”. W nim kontaktujemy się z Osobami Trójcy św. i tu udziela się nam zbawcze misterium Chrystusa. On sam staje się najwyższą normą chrześcijanina, który winien w sobie ożywić świadomość życia w Chrystusie, według Fil 1,21: „dla mnie żyć — to Chrystus” (por. s. 68). Wyróżnia też autor niższą warstwę w sumieniu czyli „podsumienie” jako „głos 'ja' podświadomego”. Wspomnieć tu jeszcze należy o wywodach na temat uwarunkowań somatyczno-kosmicznych sumienia oraz o pojęciu sumienia kolektywnego (masy, wspólnoty, chrześcijańsko-eklezyjalnego).

Ciekawe i trafne podejście do zagadnienia charakteryzuje rozdział o podziale sumienia, w którym autor zaledwie wspomina o tradycyjnie przyjmowanych dotychczas podziałach i nie omawia ich jako ogólnie znanych. Biorąc natomiast za punkt wyjścia typologię moralną (proponowaną na podstawie badań testowych) próbuje podać klasyfikację typologiczną sumień m. in. według płci, rasy, warunków społeczno-kulturowych, postawy osobistej (pozytywnej: m. in. święci i bohaterowie, negatywnej, średniej) oraz charakteru.

Jako problemy wewnętrzne sumienia (*Problematica intorno alla coscienza morale*) Hortelano traktuje kryzys sumienia, demitologizację („moralność bez grzechu”, „moralność bez Boga”), relatywizm sumienia, konflikty między sumieniem i prawem (na kilku stronach omawia to, co stanowiło treść poprzedniego dziełka), irracjonalizm sumienia, skrupuły, depersonalizację.

Dynamizm sumienia jest omówiony w potrójnej płaszczyźnie, a mianowicie jako dynamizm rozwojowy („mikrohistoria”: wiek dziecienny, młodzieńczy, dojrzały i starczy), strukturalny (sumienie spontaniczne, refleksyjne, zautomatyzowane) i teologiczny (dążenie do świętości, maksymalizm, minimalizm).

Ostatni rozdział poświęcony jest kształtowaniu sumienia. Poza omówieniem znaczenia inicjacji kerygmatyczno-katechetycznej autor szczególną uwagę zwraca na rolę życia sakramentalnego w kształtowaniu sumienia, przede wszystkim zaś w zakresie sakramentu pokuty i Eucharystii. Ze względu na praktyczne znaczenie zasługuje na uwagę obszerny paragraf o formowaniu sumienia ku odpowiedzialności. Autor charakteryzuje poczucie odpowiedzialności, a następnie wskazuje na środki pomocne w jego wyrobieniu, jak perswazja słowna (rachunek sumienia, kierownictwo sumienia), świadectwo przykładu, wpływ środowiska, sankcje, kontrola.

Powyższy krótki przegląd treści książki pozwala zorientować się w zakresie poruszanej problematyki i w pewnej mierze w sposobie jej ujmowania przez autora. Dla pełniejszego obrazu należy podkreślić, że autor w swych wywodach odwołuje się do osiągnięć nauk doświadczalnych (przede wszystkim psychologii, socjologii, pedagogiki) i że nie waha się sięgnąć do kierunków, których wyniki badań mogą lepiej naświetlić problem, jak np. fenomenologia, psychoanaliza, psychologia głębi. Podkreślić też trzeba, że Hortelano bardzo mocno uwydatnia personalistyczny charakter zarówno istoty sumienia, jak i jego działania. Mimo tego więc, że wywody autora noszą charakter raczej zarysu, że pewne zagadnienia czy aspekty niekiedy tylko sygnalizuje, że w niektórych wypadkach ogranicza się do przytoczenia opinii czy wypowiedzi uczonych lub myślicieli, książka Hortelano stanowi interesujący przyczynek do opracowania ważnego traktatu teologicznomoralnego i to w duchu najnowszych postulatów odnowy. Bogata bibliografia z zakresu problematyki sumienia i pogranicza powiększa wartość dzieła.

Obie książki odznaczają się jasnym i komunikatywnym wykładem, przystępnym językiem. Charakteryzuje je praktyczność przedstawienia poruszanych zagadnień na miarę potrzeb dzisiejszego człowieka. Mogą więc stanowić pożyteczną lekturę nie tylko dla specjalistów, lecz i dla szerszych warstw zarówno duchowieństwa jak i oświeconego laikatu.

Ks. Jan Pryszmont, Warszawa

5. Radosne i pełne pokoju miłowanie Boga

Najważniejszą sprawą w naszym życiu jest miłowanie Pana Boga, naszego Stwórcy i najlepszego Ojca. Można nawet za G. Lefebvre'm OSB powiedzieć, że przede wszystkim w tym właśnie celu zostaliśmy stworzeni (*Nous sommes faits pour aimer Dieu*, „La Vie Spirituelle” 106, 1962, 588—597).

Przykład dogłębnego przejęcia się tą prawdą i realizowania jej w życiu dała zdaniem tegoż autora św. Teresa z Lisieux. Chociaż bowiem przeżywała ona różnego rodzaju trudności, to jednak zawsze trwała przy Bogu i miłowała Go całą swoją istotą. Była przy tym szczęśliwa, pełna pokoju i radości. Pokój bowiem, szczęście i radość — to nieodłączne skutki pełnego miłości przylgnięcia do Boga i zjednoczenia — zwłaszcza podczas pokornej modlitwy — swojej woli z Jego wolą.

Na to, że dzięki miłowaniu Pana Boga można być naprawdę szczęśliwym, radosnym i pełnym pokoju, zwrócono także uwagę w zbiorowej pracy *L'amour plus fort que la mort* (Paris 1963, s. 349), stanowiącej bardzo ciekawy komentarz do przemówienia Piusa XII z dnia 16. IX. 1957 r., które poświęcił zagadnieniu wdowieństwa. Zarówno bowiem w tym przemówieniu, jak i w wy-

mienionej księżce wykazano, że wprawdzie utrata męża i żywiciela rodziny jest zawsze bolesna, ale, jeśli się ten fakt przeżyje z poddaniem się woli miłującego Boga i jeżeli się również swoje wdowieństwo włączy w miłowanie Boga, wtenczas nie tylko nie wpada się w rozpacz, lecz doznaje się szczególnego ukojenia i radości duchowej.

Najbardziej wymowną w tym względzie jest umieszczona we wspomnianej książce (s. 198—201) wypowiedź pewnej wdowy, która wyznaje, że za życia swego męża była bardzo szczęśliwa. Kiedy jednak on umarł, szczęście to jej nie opuściło, lecz tylko przybrało inną postać. Wtedy to bowiem kierując się miłością dobrowolnie ofiarowała męża Bogu jako swój największy skarb i prosiła Go, by odtąd był on Jego, jak dotychczas był jej. Od tego czasu, chociaż brak męża jest dla niej przykry, to jednak czuje się bardzo blisko Boga, a poprzez Boga także blisko męża, który, jak wierzy, jest u Niego. To zaś z kolei napełnia ją radością i pokojem. Zachodzi więc u niej swoiste zbratanie cierpienia z radością i pokojem, zbratanie, które zawdzięcza pełnemu miłości zwróceniu się w swoim nieszczęściu do Boga. Tak więc rzeczywiście miłość okazała się silniejsza niż śmierć, o czym przypomina tytuł przedstawionej książki.

Nad szczególnym związkiem ludzkiego cierpienia z radością zastanawiał się stosunkowo niedawno temu także znany w Polsce z książki *Modlitwa i kontemplacja* H. Urs von Balthasar w artykule *La joie et la croix* („Concilium” 1968, nr 39, 77—87). Zauważył on przy tym, że radość jako istotny przymiot chrześcijaństwa uwypukliła już Ewangelia, będąca radosną nowiną o Bogu jako dobrym i miłującym Ojcu i zapewniająca ludziom pokój na ziemi. Chodzi w niej zatem o radość doskonałą, której przedmiotem jest sam Bóg.

Wprawdzie radość ta napotyka często na poważne trudności, zwłaszcza gdy w życiu człowieka pojawi się krzyż, który może go pograżyć w smutek, ale jeżeli nie straci on wtenczas z oczu cierpienia Chrystusa i swoje cierpienie potraktuje jako wypływające z miłości uzupełnianie Jego cierpienia, będzie także wtedy doznawał pociechy. Przeżyje też ze spokojem, a nawet z radością duchową, swoją prawdziwą „noc ciemności”, podobną do tej, jaką przeżyli Chrystus, kiedy dusza Jego była „smutna aż do śmierci”, i św. Paweł, gdy był „do ostateczności i ponad siły” doświadczany.

Podkreśla też autor, że właściwie przeżyty smutek, wywołany różnymi cierpieniami, posiada bardzo duże znaczenie. Przyczynia się on bowiem do zbawiennej poprawy człowieka i przynosi wiele korzyści całemu Kościołowi. W szczególności zaś cierpiący i smutni, doznający jak Chrystus „trwogi” i dźwigający z Nim krzyż na Kalwarię zapewniają innym, że ból i smutek trwają tylko przez jakiś czas. Po nich zaś nastaje doskonała radość Wielkanocy. Istnieje zatem w chrześcijaństwie ścisły — choć, wydawałoby się, paradoksalny — związek krzyża z radością.

Skoro miłowanie Pana Boga wprowadza radość i pokój nawet w pełne cierpienie życia chrześcijanina, to nie trzeba się dziwić, że podejmując się odnowy tego życia Sobór Watykański II przede wszystkim na nie zwrócił uwagę. Ukazał to wszechstronnie A. B a n d e r a O P w swoim artykule *Caridad y abnegación en la vida de la Iglesia según el Concilio Vaticano II* „Teologia Espiritual” 10, 1966, 323—353). Szczególnie znamienne jest w tym względzie stwierdzenie autora, że sobór rozpatrywał wszystkie zagadnienia w świetle miłości. Przypomniawszy, iż ona od samego początku istnienia Kościoła jest najistotniejszym przymiotem prawdziwego ucznia Chrystusowego, jak i samego Kościoła, nazywanego często społecznością lub rodziną miłości. I dlatego sobór usiłował natchnąć nią również całą przyszłą działalność tego Kościoła.

Zauważył też autor, że w dokumentach soborowych miłość wiąże się ściśle z takimi cnotami chrześcijańskimi, które wyrażają pewne samozaparcie, a mia-

nowicie z ubóstwem, pokorą, cierpliwością, posłuszeństwem, pokutą itp. Jest ona przy tym dla nich czynnikiem ożywiającym.

Zastanawiając się natomiast nad miłością w świetle orzeczeń soborowych wykazał autor, że podobnie jak w dotychczasowej nauce Kościoła, tak i we wspomnianych orzeczeniach bardzo wyraźnie wskazano na Boga jako na zasadniczy motyw miłości i to nie tylko miłości Boga, ale też miłości bliźniego. Jest więc miłość w całej pełni cnotą teologiczną.

Za szczególne zaś jej przymioty uznał autor za soborem to, że odnosi się ona tak do poszczególnych osób, jak i całych społeczności. Nie ogranicza się też tylko do samych wiernych, ale obejmuje także hierarchię. Wreszcie jest ona równocześnie tradycyjna i nowa, bo z jednej strony wyraża to, co od samego początku jest czymś istotnym w chrześcijaństwie, z drugiej zaś wymaga stałej odnowy wewnętrznej i przemiany świata.

Zauważył też A. B a n d e r a, że jako na źródło miłości wskazał sobór Boga, będącego miłością. A ponadto podkreślił, że do jej wzrastania i utwierdzenia się w człowieku w bardzo znacznym stopniu przyczynia się jego intensywne życie sakramentalne, moralne i liturgiczne, łącznie z możliwie częstym modlitewnym wsłuchiowaniem się w zawarte w Piśmie św. słowo Boże.

Wreszcie ostatni punkt tego studium ukazuje miłość jako tę, która ożywia całe ciało Kościoła, nadając mu formę nadprzyrodzoną i czyniąc go społecznością miłości, promieniującą m. in. zapalem apostołskim, wspaniałomyślnym praktykowaniem rad ewangelicznych i pełnym poświęcenia posługiwaniem kapłańskim.

Jak więc z powyższego wynika, miłość jest rzeczywiście czymś najwspanialszym i podstawowym w chrześcijaństwie. I dlatego kończąc niniejszy przegląd wypada wyrazić życzenie, by współczesne wysiłki Kościoła zmierzające do ożywienia nią wszystkich ludzi zostały jak najpełniej zrealizowane. bo tylko wtedy zaznają oni tak bardzo upragnionego dziś pokoju i trwałej radości.

O. Jan Wichrowicz OP, Kraków