

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 43/1, 77-94

---

1973

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 TEOLGICZNMORALNY

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. 1. Odnowa teologii moralnej na uczelniach rzymskich. — 2. Wizyta moralistów zachodnoniemieckich. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. Studia moralia, t. VII i VIII\*.

### I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

(AAS 63, 1971, n. 7—12)

Stosunkowo dużo uwagi poświęca ostatnio papież zagadnieniom sprawiedliwości w świecie, dość często powołuje się też na swój list *Octogesima adveniens*. Czyni to na przykład w przemówieniu do ambasadora Peru, Karola Ferreyros Balta (4, VI. 1971, *Con ánimo atento*, s. 548—550), kładąc nacisk na konieczność wypracowania sprawiedliwości także w zakresie międzynarodowym.

Pragnąc zjednoczyć wszystkie siły pracujące w Kościele dla sprawiedliwości i postępu, papież ustanawia papieską Radę pod nazwą „Cor Unum”, stawiając na jej czele kardynała Villota. Przy tej okazji pisze do świeżo mianowanego prezesa (15. VII. 1971, *Amoris officio*, s. 669—673): „... długo nosiliśmy się z pewną nową myślą, aby mianowicie ściślejszym węzłem połączyć wszystkie siły i instytucje działające w Kościele w najbardziej odległych nawet krajach, dla wytworzenia większej jedności wśród chrześcijańskich narodów i dla popierania postępu ludzkości w duchu braterskiej miłości” (s. 669). Papież stwierdza, że ta inicjatywa jest uzasadniona aktualnymi potrzebami, które omówił w *Octogesima adveniens* (s. 670). Wspomniana papieska rada ma głównie pomagać Kościołowi w rozwiązywaniu problemów w dziedzinie odbudowywania jedności ludzkiej i rozwijania postępu „według niezmiennych zasad Ewangelii” (*tamże*).

Wśród tych problemów niewątpliwie na pierwsze miejsce wybija się kwestia pokoju. W orędziu na Dzień Pokoju, przygotowanym już dnia 8. XII. 1971 r. *Noi riprendiamo*, s. 856—868), znajdujemy znane już, ale wciąż żywe i aktualne akcenty. Nie rozumie się pokoju, jeśli nie widzi się, w jaki sposób pokój utożsamia się z samą istotą życia ludzkości (s. 865). Pokoju nie można narzucić siłą, podstępem lub kłamstwem. Pokój nie może istnieć w totalitarnej tyranii. Pokój musi opierać się na pełnej afirmacji człowieka, a zatem — na sprawiedliwości. Sprawiedliwość oczywiście domaga się pewnej stałości, trwałości praw i stosunków społecznych, ale bynajmniej nie oznacza statyczności, nieruchomości, martwoży. Dziś, w przeciwieństwie do cza-

---

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan P r y s z m o n t, Warszawa.

sów starożytnych, poczucie sprawiedliwości przeżywa ustawiczny rozwój, zwłaszcza jeśli chodzi o zakres praw wynikających z osobowej godności człowieka (s. 866—867). Jeśli się pragnie pokoju, należy wypracować sprawiedliwość (s. 868).

Jeśli chodzi o udział Kościoła w tym ogólnoludzkim zadaniu, to leży on już w samej religijnej misji Kościoła, wynikającej z Ewangelii zbawienia. Aktualne uwagi na ten temat kieruje Paweł VI do kardynałów i biskupów z okazji zakończenia II Synodu (6. XI. 1971, *Quod, Deum orantes*, s. 831—837). Mówi mianowicie: „Z pewnością nie od rzeczy będzie przypomnieć, że właściwa misja Kościoła, powierzona mu przez Chrystusa, nie należy do porządku politycznego, gospodarczego czy społecznego, ponieważ cel, jaki jej przyświeca, jest religijny (por. KDK 42); jednakże Kościół może i powinien przyczynić się do odbudowywania sprawiedliwości także w sferze doczesnej. Te sprawy oczywiście nie stanowią pełnego i absolutnego celu samego Kościoła, lecz mają służyć sprawie budowania na ziemi Królestwa Bożego, stosownie do słów Chrystusa Pana: Szukajcie najpierw Królestwa Bożego...” (s. 834).

Interesując się sprawami ziemi z religijnego punktu widzenia, Ojciec święty kieruje słowa uznania i zachęty pod adresem zasłużonej organizacji FAO (12. XI. 1971, s. 875—879); wraca ponownie do tematu rolnictwa w przemówieniu do ministrów rolnictwa EWG (16. XI. 1971, *Nous sommes très sensible*, s. 748—750) oraz szeroko wypowiada się na temat wartości oświaty i kultury w liście do René Maheu, generalnego dyrektora UNESCO, z okazji 25-lecia istnienia tej organizacji (1. XI. 1971, *Le vingt-cinquième*, s. 837—840).

Kościół, jak miłosierny Samarytanin, pomagający dźwignąć się choremu światu, nie może sam poddawać się jego słabościom. Chorobliwe fermenty nurtujące duszą świata, mogą niestety udzielać się społeczności chrześcijańskiej. Przed tymi niebezpieczeństwami ostrzega papież w przemówieniu do kardynałów i biskupów na posiedzeniu Konferencji Episkopatu Italii (19. VI. 1971, *La simultaneità del nostro*, s. 552—558). Trzeba uznać za ujemne zjawisko współczesne „uproblematycznienie całej religii i moralności”. „Przeżywamy trudną godzinę. Wszystko się miesza, wszystko zdaje się odrywać od religii, od wiary, od prawa moralnego. Wszystko, powiedzieliśmy, stało się problemem. Psychologia świata jest w stanie ewolucji i często jest trudno zrozumieć te zjawiska, ich podstępny charakter, ich źródła” (s. 554). Oczywiście, należy poznawać dzisiejszy świat, działając w duchu wiary i ufności i zachowując świadomość tego, co mamy mu do ofiarowania (s. 555—556). Podobny temat porusza w przemówieniu do kolegium kardynałów (24. VI. 197, *Grazie a Lei*, s. 558—564): „Kościół, a w szczególności uczeni i młodzież, podlega w znacznym stopniu wpływowi kultury i obyczaju charakterystycznego dla świata świeckiego, tak, że zgoda, a częściej poddanie się narzuconej modzie epoki, nagina dążności ludzkie ku relatywizmowi, co wymaga czujności i opanowania. Nie chcemy zapoznawać tych elementów prawdy, sprawiedliwości i piękna, jakie również pielgrzymującemu w czasie Kościołowi oferuje niezwykle bogate, a pod pewnym względem godne podziwu doświadczenie współczesnej epoki; nie chcemy gasić zapału apostołskiego tych, którzy usiłują stać się „wszystkim dla wszystkich” aby wszystkich pociągnąć do Chrystusa: dziś jedność obyczaju i przystępność języka posiadają wielkie znaczenie dla utrzymania stosunków ze światem, któremu mamy zanieść nasze orędzie (Ewangelii). Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że ta postawa tak chwalebna w samej intencji, przerodzi się w powierzchowny konformizm porzucający bezcenne wartości naszego dziedzictwa kulturalnego i moralnego i stworzy pokusę zmiany chrystianizmu na jakąś nieusprawiedliwioną łatwinę dla nas i dla tych, którym chcemy je przekazać, zabierając mu (=chrystianizmowi) to, czego ono nie może się rzec: tajemnicę jego dogmatów, zgorzniecie krzyża, i podstawowe wymaganie hierarchicznej wspólnoty” (s. 561).

O podobnym kuszeniu idącym od świata, a zagrażającym idei ubóstwa, mówi papież w przemówieniu do członków III Zakonu św. Franciszka (19. V. 1971, *Salutiāmo volentieri*, s. 543—547). Jest to pokusa... „wyrwania z Ewangelii stron o Krzyżu. Pragnie się chrystianizmu ułatwionego, chrystianizmu bez ofiary” (s. 545).

Przemiana świata wymaga aktywności apostołskiej, będącej istotnym powołaniem świeckich. Słyszymy o tym w przemówieniu do członków Naczelnej Rady Akcji Katolickiej w Italii (26. VI. 1971, *Ecco davanti*, s. 564—567). Życie chrześcijańskie to życie w Chrystusie, w Jego Ciele, to uczestnictwo w Jego kapłaństwie. W tym zaś zawiera się powołanie do świętości i misja profetyczna w świecie. Chrześcijanie w świecie są nie tylko świadkami wiary, ale także czynnie współpracują nad rozszerzeniem królestwa Chrystusowego (s. 565).

Świat potrzebuje istotnie wyzwolenia i może je osiągnąć jedynie w Chrystusie. Temat ten omawia papież w przemówieniu do członków instytutu Pax Romana z okazji 50-lecia istnienia tej organizacji (21. VII. 1971. *Le cinquantième*, s. 687—692). Rocznica ta daje okazję papieżowi do snucia refleksji nad rolą Kościoła w świecie (s. 687). Chrześcijanie zawsze dążyli do zbudowania pokoju w oparciu o sprawiedliwość i miłość. Współczesny człowiek szuka wyzwolenia. Chrystus przynosi ludzkości wyzwolenie przez swoje Słowo i wiarę Kościoła. „Chrystus sam przemawia do ludzkich serc, aby je otworzyć na drogi wolności. Czyni to z całym zaufaniem dla człowieka, nawet dla tego najbardziej zniewolonego, że zbliży się do prawdy i miłości, aby stać się narzędziem własnego wyzwolenia... Wyzwolenie, proponowane przez Chrystusa, nie jest rozluźnieniem prawa moralnego, lecz — poza wszelkim legalizmem — jest ustawicznym dążeniem do chrześcijańskiej doskonałości, słowem — do świętości, ku absolutnej miłości Boga i bliźniego... Wolność pochodząca z miłości, odrzucająca wszelki ciasny formalizm, wyklucza także wszelką formę rasizmu, otwiera całą głębię serca „Duchowi, który tchnie, gdzie chce”... Jest to miłość, która jest równocześnie posłuszeństwem Bogu, jest pokornym i ufym przyzwoleniem na to, by być prowadzonym przez Chrystusa i przez Kościół... Jest to miłość, która jest ostatecznie uczestnictwem w ofierze Pana, w Jego tajemnicy śmierci i Zmartwychwstania. (Wyzwolenie) to wiara w Chrystusa, przez Krzyż, który pozwala nam uwierzyć w możliwość wyzwolenia wszystkich ludzi i zgromadzenie ich w jedności. Nasza wiara w zmartwychwstanie Chrystusa ożywia w nas dla wszystkich naszych braci nadzieję chwały” (s. 689—690).

O potrzebie ożywienia apostołatu świeckich duchem Ewangelii mówi papież do Rady dla spraw Laikatu (2. XII. 1971, *Nous voici*, s. 892—895). W przemówieniu tym nawiązuje papież zarówno do *Octogesima adveniens*, jak do obrad ostatniego synodu.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

## II. SPRAWOZDANIA

### 1. Odnowa teologii moralnej na uczelniach rzymskich

Proces określany mianem „odnowy”, zapoczątkowany w teologii moralnej przed kilkudziesięciu laty pierwszymi propozycjami nowego ujęcia wielu zagadnień jest obecnie zjawiskiem ogarniającym wszystkie ośrodki teologiczne i zakłady kształcące w zakresie teologii moralnej. Jest to wynik powszechnego uświadomienia sobie potrzeby ujęcia i przedstawienia zagadnień moralności chrześcijańskiej w sposób nowy, wolny od ujemnych obciążeń dotychczasowej tradycji teologicznej. Szczególnie doniosłe znaczenie w uświadomieniu tej potrzeby miał Sobór Watykański II, który otwarcie zaaprobo-

wał wysiłki zmierzające w kierunku przekształcenia treści teologii moralnej i programu jej nauczania.<sup>1</sup>

Porównanie metod pracy i programów różnych ośrodków teologicznych pozwala stwierdzić niejednakowe tempo wprowadzania zmian zaleconych przez sobór i sugerowanych w posoborowym prawodawstwie kościelnym.<sup>2</sup> Ukazuje się przy tym również duże zróżnicowanie, gdy chodzi o samą koncepcję „odnowy”. Te różnorodne doświadczenia i rozwiązania teoretyczne wnoszą już dziś wiele elementów, które muszą być wzięte pod uwagę w dalszej pracy nad rekonstrukcją teologii moralnej.

Celem niniejszego opracowania jest wskazanie niektórych charakterystycznych przejawów odnowy teologii moralnej w środowisku rzymskim, które ze względu na swe liczne uczelnie odgrywa zrozumiałą rolę w formowaniu przedstawicieli różnych ośrodków kościelnych. Nie chodzi przy tym o przedstawienie aktualnych programów studiów, lecz o zwrócenie uwagi na dające się zaobserwować tendencje i przemiany, których rezultaty, tak pozytywne jak i negatywne, pozwalają wysunąć wnioski dla dalszej pracy badawczej i dydaktycznej w innych ośrodkach teologicznych.

Do najbardziej widocznych zjawisk należy niewątpliwie nadanie teologii moralnej znacznie bliższego związku z Pismem Świętym. Postulat nadania wykładowi moralności chrześcijańskiej charakteru „bardziej biblijnego” należy jak wiadomo do żądań wysuwanych najwcześniej. Realizację tego postulat u pojmowano na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat rozmaicie. Rozumiano ją w pewnych wypadkach jako upodobnienie teologii moralnej w treści i formie do ewangelicznego przepowiadania zbawienia (teologia kerygmaticzna), w innych zaś wypadkach jako usystematyzowanie wezwań moralnych i przepisów prawnych Starego i Nowego Testamentu i zgrupowanie wokół nich całej problematyki moralnej (tzw. biblicyzm moralny). W pewnych wreszcie wypadkach odnowę biblijną teologii moralnej przeprowadzano w ten sposób, aby ujawnić przede wszystkim charakter „dialogowy” moralności chrześcijańskiej, wynikający z religijnego, a więc dialogowego charakteru chrześcijaństwa (moralność odpowiedzi na „wezwanie Chrystusa”, moralność powołania). Jest rzeczą charakterystyczną, iż wszystkie te trzy koncepcje jednocześnie znajdują nadal swe odbicie na uczelniach rzymskich, mimo iż zajmowano wobec nich już nieraz stanowisko krytyczne. Przeważające wydaje się dążenie, zgodne z sugestiami Soboru Watykańskiego II, do odnalezienia autentycznego sensu moralnych nakazów Biblii i do maksymalnego wykorzystania materiału biblijnego w argumentacji etycznej. Mniej natomiast widoczne jest konsekwentne dążenie do znalezienia odpowiedzi w jaki sposób z całości kształtu Objawienia odczytanego w Biblii wyłania się rzeczywista problematyka moralna i jak powinna być wobec tego metodologicznie ustawiona teologia moralna.

Zwrot w kierunku biblijnych źródeł moralności chrześcijańskiej wyraża się przede wszystkim w podjęciu gruntownych i szeroko zakrojonych badań nad moralnością biblijną jako faktem. W mniejszym zaś stopniu zwrot ten zaznacza się w badaniach nad normatywnym charakterem nakazów moralnych

<sup>1</sup> W n. 16 *Dekretu o formacji kapłanów* sobór mówi o konieczności „udoskonalenia” teologii moralnej. Określenie to odpowiada rozpowszechnionemu już przed soborem pojęciu „odnowy” tej dziedziny teologii. Podobne ujęcie w *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*.

<sup>2</sup> Takie dyrektywy podane zostały w dokumencie Kongregacji Nauczania Katolickiego: *Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam „Deus scientiarum Dominus” de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam* z 20 maja 1968 r. Według tego dokumentu teologia moralna powinna ukazywać, w jaki sposób „prawda Ewangelii pobudza i kieruje do przybrania podobieństwa (forma) z Chrystusem.

Biblii i nad normatywnym znaczeniem rzeczywistości objawionej. Przy tym, podobnie jak w wielu innych zagadnieniach, biblijna odnowa teologii moralnej jest znacznie bardziej widoczna w ujmowaniu problemów szczegółowych, aniżeli w wykładzie całości chrześcijańskiej doktryny moralnej.

Potrzeba pogłębionych badań nad moralnością biblijną jest dostrzegana nie tylko przez moralistów, lecz także przez biblistów, zwłaszcza zajmujących się teologią biblijną Starego i Nowego Testamentu. Wzrost zainteresowania tą problematyką widoczny jest na kilku uczelniach, zwłaszcza na Papieskim Instytucie Biblijnym.<sup>3</sup>

Naturalnym przedłużeniem tego kierunku pracy są badania i wykłady z zakresu patrystyki, zmierzające do odtworzenia w sposób bardziej kompletny odbioru moralności biblijnej i jej stosowania przez ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, zwłaszcza najwcześniejszych. Stąd częste jest zainteresowanie patrystycznymi komentarzami do tekstów biblijnych o znaczeniu moralnym oraz badania nad przystosowaniem biblijnych ideałów moralnych do konkretnych warunków życia pierwszych pokoleń chrześcijańskich.

Jednakże przyznanie ważnej roli badaniom nad moralnością biblijną nie stanowi jeszcze o rzeczywistym postępie w kierunku sprecyzowania pojęcia „moralności chrześcijańskiej” i wyznaczenia właściwych jej norm, przynajmniej podstawowych. Nie tylko bowiem w teologii moralnej, ale i na terenie biblistyki zaznacza się coraz wyraźniej rezerwa w przyjmowaniu normatywnego znaczenia moralności biblijnej i jej swoistego, niepowtarzalnego charakteru. Nakazy moralne i wezwania ascetyczne Starego i Nowego Testamentu rozpatrywane są przez coraz większą grupę autorów jako konkretne rozwiązania praktyczne problemów życiowych, powstających w konfrontacji ideałów moralnych chrześcijaństwa z rzeczywistością judeo-pogańskiego otoczenia i z wymaganiami codziennego życia. Biblijne nakazy moralne, zwłaszcza Nowego Testamentu, traktowane są jako roztropnościowe rozwiązania i decyzje, konieczne wobec niemożności pogodzenia wymagań ewangelicznych z ludzką słabością i sprzecznymi interesami jednostek. Przepisy i nakazy Starego Testamentu rozpatrywane są jako odbicie prawnych i moralnych pojęć, właściwych epokom i środowiskom kulturowym, w których poszczególne księgi Pisma Świętego powstawały.<sup>4</sup>

W związku z tymi poglądami również na uczelniach rzymskich widoczny jest wzrost zainteresowania problemem mocy wiążącej nakazów biblijnych, ich aktualnością i stosowalnością powszechną. Brak jest jednak jednocześnie pozytywnej koncepcji moralności chrześcijańskiej, wypływającej rzeczywistości z danych biblijnych, a nie z idei etycznych pozabiblijnych, takich jak dobro moralne, wartość etyczna itp. W tej sytuacji widoczne jest w wielu wypadkach poszukiwanie oparcia w tekstach dokumentów Soboru Watykańskiego II, lub przynajmniej w jego zaleceniach, sugerujących określony sposób ujęcia moralności chrześcijańskiej opartej na podstawach biblijnych.<sup>5</sup>

Wspomniana wyżej problematyka znajduje obecnie więcej miejsca w wykładach wprowadzających do studium teologii moralnej, a także w tematyce zajęć seminaryjnych i prac dyplomowych. Ogólne pogłębienie problematyki metodologicznej, także w wykładach kursorycznych, zasługuje na szczególne podkreślenie jako pozytywne zjawisko, występujące w zasadzie na wszystkich

---

<sup>3</sup> Tak np. w ubiegłym roku akademickim L. Alonso Schökel poświęcił wykłady teologii duchowej psalmów, w ostatnim zaś roku S. Lyonnet omawiał biblijną terminologię dotyczącą zbawienia — problemu mającego najściślejszy związek z moralnością chrześcijańską.

<sup>4</sup> Por. np. J. Blank, *W sprawie „norm etycznych” w Nowym Testamencie*, Concilium 1—10 (1966—67), 221—236.

<sup>5</sup> Jest to widoczne najbardziej na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim.

uczelniah rzymskich.<sup>6</sup> W wielu wypadkach łączy się to z pogłębionym ujęciem ogólnej problematyki metodologicznej w teologii. Na tym więc odcinku daje się zauważyć istotny postęp w stosunku do znanych z dawnych podręczników, tak bardzo lakonicznych określeń „metody” w teologii moralnej. Rozwój świadomości metodologicznej jest niewątpliwie jednym z najważniejszych elementów odnowy teologii moralnej na rzymskich uczelniach.

Innym z kolei elementem tej odnowy jest zwrot w kierunku wiedzy empirycznej o człowieku i jego środowisku. Postulat uwzględniania konkretnych warunków działania ludzkiego i wiedzy o samym człowieku nie jest oczywiście nowością i stanowi składnik dawniejszej koncepcji wiedzy etycznej. Jednak konieczność oparcia ocen i norm moralnych także na tym rodzaju wiedzy, a nie tylko na najogólniejszej, metafizycznej koncepcji człowieka, często ulega zatarciu w świadomości moralistów. Takie niebezpieczeństwo zarysowało się na przykład w końcu XIX wieku w związku z nawrotem do metody scholastycznej. Etyce chrześcijańskiej i teologii moralnej groziło niebezpieczeństwo zbyt statycznego i schematycznego ujmowania norm moralnych i uzasadniania ich jedynie na drodze abstrakcyjnego rozumowania. W pewnych wypadkach groźba ta stawała się rzeczywistością. Stąd doniosłe znaczenie dokonującego się obecnie zwrotu.

Troska o rozszerzenie empirycznej bazy etyki i teologii moralnej jest między innymi widoczna w programie i treści wykładów w dominikańskim Angelicum. Zwraca tu na przykład uwagę poświęcenie wielu godzin wykładowych na psychologię i socjologię życia seksualnego i na zagadnienia socjologii rodziny.<sup>7</sup> Takie wydadne zwiększenie zasobu danych empirycznych jest istotnym wkładem w odnowę teologii moralnej szczegółowej na tym odcinku. Jednak w tym przypadku wprowadzenie szerokiej bazy empirycznej nie przynosi korzyści, których można by oczekiwać. Samo bowiem przedstawienie form przeżywania popędu nie jest jednoznaczne z integracją tych danych w systemie etycznym i teologicznomoralnym. W całości tego ujęcia widoczne jest rozminięcie się fenomenologii życia seksualnego człowieka z argumentacją etyczną, podaną wiernie za tekstami św. Tomasza z Akwinu. W procesie odnowy teologii moralnej konieczne jest na tym odcinku wydobycie z danych antropologii empirycznej tych elementów, które po prawidłowym uogólnieniu, będą mogły posłużyć — wraz z podstawowymi tezami etyki normatywnej — do budowy etyki autentycznie ludzkiej, a zarazem dostatecznie skonkretyzowanej.

Wprowadzenie w odnowionej teologii moralnej podstawowych tez metafizyki św. Tomasza, zarówno w tej dziedzinie, jak i w innych działach teologii moralnej, może być całkowicie uprawnione, skoro uznaje się je za słuszne. Będzie jednak sprzeczne z postulatem odnowy pozostawienie w argumentacji takich tez szczegółowych tego wielkiego klasyka, które są już nie do utrzymania w świetle współczesnych nauk empirycznych, lub są wiernym powtórzeniem argumentacji jego poprzedników, dziś już całkowicie nieaktualnej. Dogmatyczne niejako i logicznie nie przygotowane wprowadzenie argumentacji zacierpniętej z najwybitniejszego nawet „autorytetu” — może dziś jedynie wzbudzić tym większy sprzeciw studiujących i opory u szerokiego ogółu. W obecnej chwili konieczne jest gruntowne uzasadnienie wyboru określonej antropologii metafizycznej, która ma być włączona w system teologicznomoralny. Arbitralne i nie przygotowane jej wprowadzenie w argumentacji etycznej odbiera nadzieję na jej zrozumienie przez współczesnego odbiorcę chrześcijańskiej doktryny moralnej. Doniosłe znaczenie natomiast bę-

<sup>6</sup> Stosunkowo najobszerniejsze wprowadzenia przewiduje program Alphonisium (A. Sampers, I. O'Riordan) i Gregorianum (R. Latourelle).

<sup>7</sup> Wykłady G. Periniego: *Socjologia i etyka życia seksualnego oraz: Rodzina w nauce św. Tomasza z Akwinu i w świetle współczesnej socjologii.*

dzie miało ukazanie najpierw przyjętej antropologii w pełni zgodnej z rzeczywistością humanistyczną i tłumaczącej tę rzeczywistość najgłębiej.

Należy dodać, iż podobnym błędem byłoby niekonsekwentne i eklektyczne wprowadzenie tez antropologicznych i etycznych, czerpanych z różnych systemów etycznych i metafizycznych. Operowanie na przykład pojęciem „wartości” w oderwaniu od określonego kontekstu teoriopoznawczego, którego się nie aprobuje, musi prowadzić do nieporozumień i w końcu do odrzucenia całej argumentacji etycznej.

Problemem, który ma istotne znaczenie w procesie odnowy teologii moralnej i wymaga również nowych, bardziej poprawnych rozwiązań, jest zagadnienie prawa naturalnego. Od dłuższego czasu postulowane jest wypracowanie takiej koncepcji tego prawa, która by uwzględniła konsekwentnie jego charakter ludzki i uwzględniła we właściwy sposób dynamiczną strukturę natury ludzkiej. Praca nad tym zagadnieniem, inspirowana w ostatnich latach także wyraźną zachętą Soboru Watykańskiego II, uświadomiła wielu autorom również konieczność poprawniejszego ujęcia stosunku prawa naturalnego do normatywnej treści Objawienia. Problem prawa naturalnego w obydwu tych aspektach znajduje żywy oddźwięk na uczelniach rzymskich, zarówno w etyce filozoficznej, jak i w teologii moralnej. Wyrazem tego, oprócz wielu znanych publikacji, jest częste koncentrowanie pracy badawczej i dydaktycznej na zagadnieniach teorii prawa naturalnego oraz na szczegółowych problemach związanych z jego aplikacją.

W podejściu do problemu prawa naturalnego jako składnika moralności chrześcijańskiej zaznaczają się obydwie istniejące tendencje. Z jednej strony widoczne jest dążenie do utrzymania i uwydatnienia swego rodzaju autonomii prawa naturalnego (jako ze swej istoty „nie sakralnego”) w stosunku do Objawienia, które zawiera w sobie jedynie ogólne idee kierownicze. Z drugiej strony widoczna jest kontynuacja myśli soboru, wyrażonej zwłaszcza w *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym*, według której „naturalna moralność” ma ścisły związek z ostatecznym powołaniem człowieka i stanowi integralną część jego realizacji.

Na ten złożony problem rzutuje w pewien sposób postęp badań nad genezą i normatywnym charakterem moralnych i prawnych nakazów biblijnych. W związku z tym można dostrzec postawę pewnego wyczekiwania, a jednocześnie większe uwrażliwienie na poprawność biblijnej argumentacji, stosowanej do rozwiązywania konkretnych zagadnień etycznych.

Do trudnych problemów łączących się z procesem odnowy teologii moralnej należy postulat nadania moralności chrześcijańskiej charakteru bardziej indywidualnego i osobistego. Zdaniem wielu autorów trzeba wydatnie zmniejszyć lub w ogóle usunąć z teologii moralnej precyzowanie konkretnych norm i szczegółowych nakazów etycznych. Należy je zastąpić przedstawieniem ogólnych ideałów moralnych, wypływających z Objawienia i z ludzkich doświadczeń moralnych. Ostateczną instancją oceny i decyzji moralnej jednostki pozostaje bowiem zawsze jej sumienie. Opinia ta, przy jej najbardziej radykalnym rozumieniu oznacza nie tylko odmówienie wartości jakimkolwiek rozważaniom kazuistycznym, lecz jest równoznaczna z sytuacjonizmem moralnym. W mniej radykalnym rozumieniu opinia ta przynajmniej pewną rolę teoretycznym dociekaniami nad wartością moralną określonych kategorii czynów, jednak, tak samo jak poprzednia, prowadzi do zakwestionowania tradycyjnej roli Kościoła jako autentycznego nauczyciela moralności w jej szczegółowych sformułowaniach.

Ta tendencja do nadania życiu moralnemu chrześcijanina bardziej autentycznego wyrazu i uwolnienia go od zewnętrznego autorytetu moralnego nie jest tak zdecydowanie zaliczana do programu odnowy teologii moralnej, jak to ma na przykład miejsce w niektórych innych ośrodkach zachodnioeuropejskich czy amerykańskich. Ujawnia się ona może stosunkowo najwyraźniej u takich teologów jak K. R a h n e r SJ (*Gregorianum*) i B. H ä r i n g (*Alphon-*



sianum). Wiążący jednak autorytet Kościoła w tej dziedzinie — włącznie z papieskimi pouczeniami moralnymi nie będącymi orzeczeniami *ex cathedra* — w zdecydowany sposób przyjmuje na przykład M. Z alba SJ (Gregorianum).

Gdy chodzi o treść odnowionej teologii moralnej, postuluje się powszechnie większe jej otwarcie na problematykę dotyczącą rzeczywistych zagadnień współczesnego życia, niekiedy tak bardzo dramatycznych. Pod tym względem widoczny jest wzrost zainteresowania i powiększenie wymiaru godzin wykładowych dla takich problemów jak sprawiedliwość wobec krajów będących w rozwoju, problemy współczesnego życia rodzinnego itp. Dotyczy to jednak głównie wykładów monograficznych i seminariów.

W programie odnowy teologii moralnej wysuwano wielokrotnie potrzebę nadania — tak jak w innych działach teologii — większej jedności pomiędzy „naturą” i „łaską” w antropologii i etyce teologicznej. To dążenie jest widoczne w omawianym środowisku w różnych formach. Nie brak przy tym także takich sformułowań, które mimo słusznym zamierzeń ich autora, nie mogą być przyjęte bez zastrzeżeń. Wydają się bowiem sugerować jako skutek wyniesienia przez łaskę, jedynie dopełnienie w naturze tego, czego jej brak do doskonałości, podczas gdy tradycja teologiczna niedwuznacznie mówi o wszczęciu w Chrystusa i partycypacji w trynitarnym życiu Boga.

Osobnym wreszcie i najbardziej może podstawowym zagadnieniem w zakresie odnowy teologii moralnej, jest jej integracja z innymi działami w całości teologii, a zarazem jej integracja wewnętrzna. Problem ten, jak się wydaje, został najbardziej świadomie i konsekwentnie postawiony przez wykładowców Akademii Alfonsjańskiej, prowadzonej przez redemptorystów jako Wyższy Instytut Teologii Moralnej Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego. Punktem wyjścia dla rozważań nad zagadnieniami szczegółowymi jest teologiczna antropologia. Rozwój zaś biblijnej doktryny moralnej ujęty jest w kategoriach historii zbawienia. Ze względu jednak na specjalistyczny charakter studiów na tej uczelni, nie jest widoczny konsekwentny układ całego materiału teologicznomoralnego. Konkretnie zagadnienia i tematy wykładów oraz zajęć seminaryjnych formułowane są właściwie jako odpowiedzi na etyczne pytania, powstające w różnych dziedzinach życia. Nie stanowią one natomiast części składowych jakiejś syntezy życia moralnego chrześcijanina.

Oryginalne rozwiązanie układu materiału w całości teologii stanowi program Wydziału Teologicznego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Zrezygnowano tu bowiem z tradycyjnego podziału teologii na „teoretyczną” i „praktyczną”, a wyodrębniono jedynie naczelne zagadnienia obejmujące materiał z różnych dziedzin: biblistyki, teologii fundamentalnej i dogmatycznej, teologii moralnej itd. Na poszczególnych latach studiów materiał zgrupowany jest w ten sposób, że na pierwszym miejscu wymienia się zagadnienia biblijne, następnie zaś zagadnienia teologii systematycznej. W jej ramach, oprócz dogmatyki mieszczą się takie działy jak teologia sakramentów, teologia moralna specjalna i inne. W ten sposób zagadnienia moralne stanowią jakby organiczne przedłużenie problematyki dogmatycznej. Jednocześnie jednak widoczne jest ostre wyodrębnienie sakramentów i praktyki cnót w życiu chrześcijańskim.

W ramach natomiast samej teologii moralnej integracja materiału przeprowadzona jest w ten sposób, że składowe elementy życia moralnego (cnoty teologiczne i moralne) wyrażają i realizują „chrześcijańską egzystencję”. Zwraca jednak uwagę, że niezależnie od tej zasadniczej koncepcji, niektórzy wykładowcy ujmują materiał swego działu jako wykład konkretnych przykazań dekalogu. W rezultacie teologia moralna w tym ujęciu stanowi dyscyplinę zajmującą się ludzkim postępowaniem w kilku różnych aspektach.

W świetle podanych tutaj uwag na temat środowiska rzymskiego wydaje się, że odnowa teologii moralnej w obecnym stadium dalszego pogłębienia w zakresie metodologii (metateorii teologii praktycznej), rozstrzygnięcia szeregu zagadnień dotyczących wiążącego charakteru Biblii w dziedzi-

nie moralnej oraz prawidłowego rozwiązania pytań dotyczących kompromisu moralnego, tzw. norm docelowych i roli autorytetu kościelnego w określaniu norm moralnych.

Obserwacja natomiast metod pracy na uczelniach rzymskich wskazuje raz jeszcze, że wypełnienie tych zadań będzie możliwe w atmosferze współpracy i rzeczowego dialogu, wykluczającego nieuzasadnione uprzedzenia w stosunku do koncepcji z pozoru najbardziej „nowatorskich”. Odnowa bowiem określonej dziedziny teologii nie powinna prowadzić do deformacji przedmiotu jej badań, lecz przeciwnie, powinna umożliwić ukazanie go w jeszcze bardziej autentycznym świetle.

Ks. Bogusław Inlender, Warszawa

## 2. Wizyta moralistów zachodniemieckich

Na ostatnim kongresie teologów polskich (Lublin 1971) poruszono kwestię prawidłowej wymiany myśli między polskimi a zachodnioeuropejskimi ośrodkami teologicznymi. Prawidłowość tę określono jako wymianę obustronną w postaci krytycznej recepcji dorobku zachodnich teologów i udostępnienia Zachodowi wyników prac naszych teologów. Funkcjonuje ona w świecie naukowym na ogół na drodze wymiany literatury fachowej. Z punktu widzenia polskiego teologa jest to zjawisko normalne, ponieważ faktycznie korzysta z zachodnioeuropejskich czy amerykańskich publikacji teologicznych. Natomiast w imię dobra wspólnego Kościoła uznano za sytuację anormalną nieuwzględnienie polskiej literatury teologicznej przez zachodnich teologów. Przeszkadza im bowiem w tym bariera językowa. Jej przełamanie zatem jest naszym zadaniem.

W tym kierunku są podejmowane już pierwsze kroki na zagranicznym rynku wydawniczym w postaci obcojęzycznych tłumaczeń dzieł i artykułów polskich teologów. Te przedsięwzięcia, finansowo kosztowne i dla handlu księgarskiego ryzykowne, mogą liczyć na powodzenie, gdy będzie istniało zapotrzebowanie na polską literaturę teologiczną. Zakładając jej istnienie, musi stać się najpierw przedmiotem zaciekawienia i zainteresowania. Należy się spodziewać, że tego rodzaju publikacje jak *Publications théologiques postconciliaires en Pologne* (Wydawnictwo ATK, Warszawa 1970) lub obcojęzyczne streszczenia w polskich publikacjach, wzbudzą to zainteresowanie. Wydaje się jednak, że obecnie najbardziej skutecznym sposobem propagowania polskiej myśli teologicznej są osobiste kontakty teologów.

Coraz częściej są zapraszani polscy teologowie na międzynarodowe zjazdy i uczelnie zagraniczne w celu wygłoszenia referatów. Specyfika ich tematyki, a zwłaszcza metodologiczna dojrzałość ujęcia omawianego problemu odnajduje oddźwięk w postaci szerszego zainteresowania się pracą polskich teologów. Także temu samemu celowi służą gościnne wykłady teologów zachodnich w polskich zakładach teologicznych. W bezpośrednich dyskusjach nie tylko prezentują własny punkt widzenia na określony temat, lecz także dowiadują się, że odmienne czasem stanowisko ich polskich kolegów jest wynikiem światowej refleksji metodycznej, a nie rezultatem niezajomości współczesnej literatury teologicznej. Przyjmują wtedy na ogół postawę otwartą. Dostrzegają oni lepiej i bardziej świadomie to, że teologia, jej styl uprawiania charakterystyczny dla Zachodu, nie zawsze reprezentowany w Polsce, jest uwarunkowany swoistością jej „miejsca”, jakim jest środowisko Ludu Bożego. Odmienne sytuacje w Kościele lokalnym i społeczeństwie naturalnym w przypadku Polski muszą rzutować także na uprawianą w niej teologię. Owocem tych doświadczeń na „miejscu” jest korektura, a nawet odrzucenie apriorycznych i stereotypowych opinii o Polsce, o polskim Kościele, o jego teologii.

Do takich m. in. przemyśleń i wniosków doszli także teologowie moralści prof. dr F. Böckle i prof. dr J. G. Ziegler, którzy na zaproszenie

Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w maju 1972 r. przyjechali do Polski z wykładami gościnnymi. Zajmują oni czołowe miejsce w teologii nie tylko zachodnioniemieckiej i dlatego właśnie przedłużają listę tych teologów moralistów zachodnich, którzy poprzednio już bawili w Polsce: profesorów Ph. Delhaye'a (Lowanium), J. Fuchsa (Rzym), J. Gründela (Monachium), B. Häringa (Rzym), F. Scholza (Augsburg).

Prof. Franz Böckle jest profesorem zwyczajnym i dyrektorem instytutu teologii moralnej na uniwersytecie w Bonn. Urodził się w 1921 roku w Glarus w Szwajcarii i nadal jest obywatelem szwajcarskim, jakkolwiek jego działalność naukowa ma miejsce głównie na terenie NRF. Studia teologiczne odbył w Chur, na Angelicum w Rzymie oraz na uniwersytecie w Monachium, gdzie też w roku 1952 doktoryzował się i był asystentem sławnego moralisty prof. Egentera. Następnie pracował duszpastersko jako wikariusz na terenie Zurychu, skąd został powołany na stanowisko profesora teologii moralnej w seminarium duchownym w Chur, a z kolei na stanowisko kierownika katedry i instytutu teologii moralnej na uniwersytecie w Bonn.

Jego światowa sława i czołowa rola we współczesnej teologii moralnej znajduje swoje potwierdzenie w fakcie powierzenia mu odpowiedzialnych funkcji w Kościele (w pracach episkopatu zachodnioniemieckiego jako ekspert teologiczny, w przygotowaniach do synodu Kościoła w NRF) oraz w ogólnoświatowym ruchu teologicznym. Prof. Böckle jest współzałożycielem międzywyznaniowej Societas Ethica, redaktorem działu teologicznomoralnego w międzynarodowym czasopiśmie „Concilium”, współpracownikiem *Lexikon für Theologie und Kirche* i wielu czasopism teologicznych. Obok licznych artykułów z etyki i teologii moralnej ogłosił on drukiem kilka większych dzieł. Oto niektóre z nich: *Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht* (Luzern 1964), *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (1964), *Fragen der Theologie heute* (1957), *Grundbegriffe der Moral* (Aschaffenburg 1966), *Ehe in der Diskussion* (Freiburg 1970), *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe* (Mainz 1967), *Freiheit und Bindung* (Kevelaer 1968), *Die Probe aufs Humane* (Düsseldorf 1970), *Das Naturrecht im Disput* (Düsseldorf 1966).

Prof. Josef G. Ziegler jest profesorem zwyczajnym teologii moralnej na uniwersytecie Jana Gutenberga w Moguncji. Urodzony w 1918 roku w Bawarii, studiował teologię w Ratzysbonie. Po trzech latach pracy duszpasterskiej kontynuował studia na uniwersytecie w Würzburgu u wybitnego historyka chrześcijańskiej doktryny moralnej M. Müllera. Habilitował się tamże u głośnego dziś prof. A. Auera. W 1961 r. został powołany do Moguncji na stanowisko profesora zwyczajnego teologii moralnej. Zgodnie z specjalistycznym przygotowaniem prowadzi badania w dziedzinie historii teologii moralnej. Jest współpracownikiem czasopism „Trierer Theologische Zeitschrift”, „Theologie und Glaube” i in. Do głównych jego publikacji trzeba zaliczyć: *Die Ehelehre in den Pönitenzialsummen 1200—1350* (Regensburg 1955), *Vom Gesetz zum Gewissen* (Freiburg 1968; por. recenzję książki pióra ks. J. Pryszmonta w *Collectanea theologica* 40, 1970, f. III, s. 122—125). Prof. Ziegler jest także autorem zwięzłej i interesująco napisanej historii teologii moralnej 20 wieku (*Moraltheologie und christliche Gesellschaftslehre im 20. Jahrhundert*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Freiburg 1970, t. III, 316—360). W języku polskim ukazała się jego rozprawa pt. *Moralność chrześcijanina. Moralność Jezusa Chrystusa*, w: *Obraz Jezusa Chrystusa*, (Warszawa 1970, 124—140).

Przegląd tematyki prac obydwóch profesorów wskazuje na zróżnicowanie ich zainteresowań i kierunków badań. Nie przeszkadza im to w podejmowaniu problemów aktualnie dyskusowanych w teologii moralnej. Jednym z tych problemów jest zagadnienie swoistości etyki chrześcijańskiej, które też wybrali i zaproponowali jako temat wykładów w Polsce. Wybór tematu zaciekał tym bardziej, że na ten sam temat mówił w Polsce J. Fuchs,

J. Gründel, Ph. Delhaye i B. Häring. (Por. *Collectanea theologica* 41, 1971, f. II, 110—115; f. III, 129—130; f. IV, 112—114; 42, 1972, f. II, 5— ; *Znak* 23, 1971, nr 202, s. 410—425). Pełny tekst referatów Böcklego i Zieglera znajduje się w dziale artykułów niniejszego zeszytu. Wygłosili je na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Wyższych Seminariach Duchownych Księży Salwatorianów i Misjonarzy św. Rodziny.

Główne tezy referatów stanowiły zasadniczy przedmiot dyskusji jaka miała miejsce po każdej prelekcji. Słuchacze i dyskutanci na ogół aprobująco przyjmowali wywody prelegentów, zmierzające do generalnego wniosku, że istnieje etyka swoiście chrześcijańska. Samej tezy nie kwestionowali. Interesowali się bardziej racjami, dlaczego jest to etyka specyficzna, co przemawia za jej odrębnością, które jej elementy teoriiotwórcze decydują o jej swoistości. Szczególnie ożywione były wielokrotne i długotrwałe spotkania w ATK. Przybrały one rozmiary specjalistycznego sympozjum, dzięki przybyciu licznych wykładowców teologii moralnej z terenu całej Polski. Okoliczność ta zadecydowała również o tym, że przedmiotem dyskusji stały się także problemy ogólniejszej natury, jak zagadnienie koncepcji i kierunków we współczesnej teologii moralnej, główne jej tematy rozważań, problem recepcji chrześcijańskiej doktryny moralnej w nauczaniu akademickim i duszpasterskim.

Spotkania miały charakter prawdziwie dyskusyjny, a nawet polemiczny. Dzięki tym właśnie kontrowersjom lub świadomej akceptacji jakiejś tezy prelegenta przez polskiego słuchacza, dającego wyraz swej dobrej orientacji w tym, co i dlaczego twierdzą — poprawnie lub błędnie — teologowie zachodni, goście doszli do tych ostatecznych przemyśleń, o których była wyżej mowa. Niewątpliwie była to obustronna wymiana myśli i doświadczeń. Konkretnym wyrazem tego było wyrażenie życzenia, aby profesorowie Böckle i Ziegler ponownie przyjechali z gościnnymi wykładami oraz przekazanie kilku polskim teologom zaproszenia na kongresy *Societas Ethica* (w Chur) i teologów moralistów (w Strasburgu) i do kilku uniwersytetów, celem wygłoszenia wykładów. Realizacja tych zamierzeń na pewno przyczyni się do wzmocnienia dialogu między teologami dla dobra nauki i Kościoła.

Ks. Helmut Juros SDS, Warszawa

### III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

#### Studia moralia

#### Tom VII

Cały tom VII został poświęcony rozważanej wieloaspektowo tematyce nadziei. Bezpośrednio z punktu widzenia teologii moralnej omawia zagadnienie nadziei B. Häring w artykule *Das Christliche Leben im Zeichen der Hoffnung* (s. 7—31). Ścisłej mówiąc, jest to omówienie (interpretacja) całości życia chrześcijańskiego z punktu widzenia nadziei. Autor pragnie zaakcentować niedoceniony dawniej moment dynamicznego stawania się, przyjmowania daru, dialogu — w koncepcji Kościoła i sakramentów, łaski i cnót chrześcijańskich. Nadzieja związana z samą istotą Kościoła posiada w pewnym sensie cechę sakramentalną. Autor przyjmuje to twierdzenie w dość szerokim znaczeniu: każdy mianowicie akt Boży jest znakiem Jego dobroci i miłosierdzia. Znakiem specyficznym nadziei jest otwarcie się na Chrystusa jako „przychodzącego” w różnych sytuacjach życia i w całej historii skierowanej ku eschatologii. Nadzieja przenika całość życia ludzkiego, także w jego wymiarze społecznym, formując tzw. cnoty eschatologiczne. Niektóre twierdzenia Autora domagają się dalszego sprecyzowania (np. *Die Hoffnung ist die ges-*

*chichtliche Gestalt und Entelechie der Liebe*, s. 19), o ile miałyby się je traktować jako tezy ściśle naukowe. Häringowi jednak chodzi raczej o ogólny rzut oka, względnie o ukazanie pewnych, ostrych konturów myśli bez wypełniania ich szczegółową treścią. Artykuł jest pełen duchowego fermentu i profetycznych akcentów. Czytelnik czuje się ustawicznie prowokowany i pobudzany do dalszych przemyśleń, co stanowi cenny przedmiot rozprawy.

S. O'Riordan zajmuje się psychologią nadziei (*The psychology of Hope*, s. 33—55). Głównym tematem rozprawy jest fakt odkrycia przez nowszą psychologię nadziei jako realnego i niepozbywalnego wymiaru ludzkiego życia i ludzkiej psychiki. Fakt ten położył kres jednowymiarowemu, płaskiemu traktowaniu psychologii, gdy kategoria „przyszłości” była uważana za coś nie-realnego, nieistniejącego. Odtąd paradoks „przyszłości”, nadziei, stał się kluczowym zagadnieniem życia ludzkiego na ziemi (s. 42). Nadzieja stała się składnikiem definicji człowieka: *Homo sperans* stał się doświadczalnym tematem naukowych dociekań (s. 43). Szczególnie cennych danych dostarcza psychologia dzieci. Moment przyszłości jako istotny składnik psychiki jest głównym motorem pobudzającym człowieka do aktywności „teraz”. Nadzieja i to co „przysze”, są ze sobą nierozzerwalnie związane. Przyszłość jest już zakorzeniona w tym co obecne. Człowiek, żyjący nadzieją, odnajduje siebie w tym, czego się spodziewa. Obydwa elementy: terażniejszość i przyszłość muszą być traktowane jako ściśle ze sobą związane. Jest widoczne, jak wiele skorzystać może z osiągnięć psychologii teologia nadziei, szczególnie w analizie antropologicznych jej aspektów.

D. Capone prezentuje obszerny i gruntowny artykuł poświęcony chrystologicznej interpretacji nadziei: *Cristo: speranza teologica dell'uomo* (s. 57—117). Autor rozważa całe zagadnienie w perspektywie *misterium paschale*, pragnąc przezwyciężyć pewien pesymizm czający się wokół tradycyjnego rozumienia nadziei oraz oddalić zarzut „alienacji”, jak też zarzut, że nadzieja odrywa człowieka od zadań związanych z przebudową świata. W tym celu autor stara się zrewidować dotychczasowe naświetlenie nadziei starając się na nią spojrzeć od strony oryginalnej doktryny św. Pawła. Tradycyjnemu rozumieniu nadziei jako *habitus* przeciwstawia osobowo-egzystencjalne pojęcie nadziei widoczne u św. Pawła. Apostoła pojmuje nadzieję jako sakramentalną (a nie tylko intencjonalną) wspólnotę z Chrystusem chwalebny jako ośrodkiem jedności ludzkiej oraz celem i dokonawcą całej ludzkiej historii. Autor wykazuje zgodność doktryny św. Pawła o nadziei z Tomaszową teorią teologicznej miłości. W jednym i drugim wypadku podstawą nadziei jest osobowa i sakramentalna więź z Chrystusem. On sam jest naszą nadzieją chwały, będąc (stawszy się) „Misterium miłości Boga Ojca” (s. 110). Autor podjął się trudnej syntezy i nie można powiedzieć, by jego myśl, mimo całej swej konsekwencji, przedstawiała formę wykończonyj teorii. Cenną właściwością artykułu jest to, że sięgając w sposób odkrywczy do źródeł biblijnych, nie gubi zarazem wartościowego dorobku teologii klasycznej. Nie trzeba przekonywać, jak doniosłe znaczenie posiadają tego rodzaju próby dla dokonania odnowy teologii moralnej, opartej o biblijną koncepcję powołania.

F. X. Murphy w krótkim, zwięzłym szkicu historycznym: *Hope: its revolutionary aspect in patristic thought* (s. 119—129), wskazuje przede wszystkim na odrębność epoki, odmiennosć faktorów społecznych i ekonomicznych okresu patrystycznego w porównaniu do naszego wieku, skutkiem czego nie można do tamtych czasów stosować tych samych pojęć i kryteriów. Dlatego tylko w bardzo szczególnym znaczeniu można mówić o rewolucyjnym aspekcie nadziei w teologii patrystycznej. Postawę chrześcijan w tych czasach cechowała raczej nadzieja pojęta jako cierpliwość i ufne oczekiwanie Królestwa Chrystusa. Nie jest jednak prawdą, jakoby Kościół głosił absolutną podległość człowieka władzy politycznej. Przede wszystkim głoszone nowy porządek — w sensie religijnym i ogólnoludzkim — oparty na sprawiedliwości i miłości. W imię tego nowego porządku biskupi i zakonnicy, zwłaszcza na

Wschodzie, protestowali przeciw absolutyzmowi cesarzy. Głosy protestu przeciw niesprawiedliwości społecznej podnosiły się również na Zachodzie. Wszyscy jednak rozumieli, że nagłe zmiany społeczno-polityczne są niemożliwe. To wszakże nie powstrzymało chrześcijan od podejmowania prób poprawy stosunków społecznych przynajmniej w ograniczonym zakresie. Nadzieja Zmartwychwstania nie powstrzymała też całego chrześcijaństwa od starania się o ulepszenie świata. Ideą o potężnym ładunku rewolucyjnym było poczucie jedności z całą ludzkością. Idea ta oddziaływała głównie w kierunku pozytywnego budowania raczej niż w kierunku nagłych przewrotów.

Z terenu rewolucji społecznej na wewnętrzny biegun duszy ludzkiej przynosi nas artykuł A. Friesa stosunku nadziei do wewnętrznej pewności zbawienia: *Hoffnung und Heilsgewissheit bei Thomas von Aquino* (s. 131—236). Teologiczny traktat o nadziei przeżywał w XIII wieku silny rozwój. Postawiono wtedy m. in. pytanie, czy nadzieja jest cnotą, co jest jej przedmiotem, właściwym podmiotem, motywem, oraz — jaką posiada pewność Św. Tomasz uznawał jedność cnot teologicznych, tworzących wspólnie nadprzyrodzoną więź człowieka z Bogiem; równocześnie jednak rozważał nadzieję jako szczególny aspekt owej więzi. Św. Tomasz zajmuje się najpierw nadzieją jako „pasją”, a następnie przechodzi do nadziei teologicznej, wyjaśniając jej istotę, znaczenie dla człowieka *in statu viae*, oraz jej związek z innymi cnotami. Tomasz w dużym stopniu rozwinął naukę o nadziei chrześcijańskiej, przyjmując w wielu punktach ale też i korygując znacznie sentencje tradycyjne. Rozwój ten nastąpił w toku dyskusji z współczesnymi teologami. Pojęcie oparte o Biblię Tomasz ubogacił momentami psychologicznymi. Dobrze również odróżniał sens „nadziei chrześcijańskiej” od „nadziei ludzkiej”. Zaletą doktryny Tomaszowej jest to, że jest ona niezależna od przemijających prądów i opinii, ponieważ opiera się na istotnych przesłankach. Dzięki temu doktryna ta zachowuje swoją wartość i dzisiaj i zajmuje silną pozycję w dialogu z współczesnymi nam prądami. Pewność, jaka się wiąże z nadzieją, nie jest tylko racjonalną konkluzją wynikającą z przesłanek wiary. Pewność ta posiada odrębną naturę i własne źródło. Opiera się ona na mocy łaski, dzięki której jesteśmy rzeczywiście zbawieni. „Łaska nie jest bowiem jedynie środkiem do celu, lecz drogą prowadzącą do zbawienia; owszem, łaska w swej istocie (*secundum substantiam*) już jest zbawieniem. Być zbawionym „w nadziei” to znaczy nie tylko mieć zbawienie przed sobą jako przyszłe; raczej znaczy, że owa przyszłość już się rozpoczęła, że już jest rozstrzygnięta, i że można już mieć i przeżywać w pewien sposób to szczęście... Zostaliśmy zbawieni i to najpierw w nadziei” (s. 227).

Cały traktat ma charakter wybitnie dogmatyczny, niemniej posiada fundamentalne znaczenie dla teologii moralnej, ponieważ zawiera przesłanki konieczne dla zrozumienia, w jaki sposób już na tym świecie doczesnym chrześcijanin żyje życiem wiecznym. Głównym wnioskiem, do jakiego prowadzą te przesłanki nie jest jedynie stwierdzenie równoczesności czy tylko dwupłaszczyznowości życia, lecz osiągnięcie żywej, wewnętrznej syntezy obu wymiarów ludzkiego życia. Temu m. in. zagadnieniu poświęcona była soborowa *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. Zgodnie więc z logiką rzeczy tą właśnie kwestią zajmuje się następny artykuł niniejszego tomu, napisany przez F. Dingjana: *Christliche Hoffnung in einer weltlichen Welt nach Gaudium et Spes* (237—263). Mimo słowa „nadzieja” umieszczonego w tytule konstytucji, pierwsza uważana konfrontacja tytułu z treścią dokumentu rodzi rozczarowanie: w konstytucji nadzieja nie pojawia się jako przedmiot w sensie klasycznym. Głębsza analiza dokumentu prowadzi jednak do wniosku, że nadzieja eschatologiczna jest istotną implikacją, na której opiera się zrozumienie chrześcijańskiego sensu aktywności ludzkiej na tym świecie. Metoda *Gaudium et spes* polega na dążeniu do nawiązania dialogu ze światem współczesnym, w duchu ogólnoлюдzkiej solidarności; przy czym to, co Kościół ma do powiedzenia światu, pochodzi

przede wszystkim z Ewangelii. Otóż w świetle Ewangelii należy powiedzieć, że „rzeczy ostateczne” dokonują się już w aktualnej historii ludzkiej, a ludzka aktywność jest już skierowana ku budowaniu „nowej ziemi i nowego nieba”, dzięki wewnętrznemu podporządkowaniu Chrystusowej tajemnicy paschalnej. Nadzieja przyszłego świata nie przeszkadza, owszem pomaga chrześcijanom we współpracy ze wszystkimi ludźmi dla zbudowania bardziej ludzkiego świata. Z pewnością nie należy szukać w *Gaudium et spes* adekwatnej teologii nadziei; taka teologia byłaby jednak czymś pożądanym (s. 260), zwłaszcza z punktu widzenia związku, jaki istnieje między nadzieją a wiarą (s. 262). Taka teologia musiałaby też uporać się z takimi zagadnieniami jak rewolucja, czy w ogóle walka o lepszy świat, nie zapominając wszakże o tym, że dążenie do poprawy warunków w świecie doczesnym jako doczesnym, nie jest przedmiotem nadziei (jej specyficznym motywem — s. 263). Uwagi autora są zupełnie słuszne. *Gaudium et spes* nie daje wykładu teologii nadziei, lecz taką teologię zakłada i postuluje zarazem, wskazując równocześnie na teren, na którym szczególnie pożądane są gruntowne przemyślenia.

Ze zapotrzebowanie na teologię — a nawet filozofię — nadziei należy do potrzeb ogólnoludzkich, można się upewnić na podstawie tego, co referują dwaj następnii autorzy. H. Boelaars analizuje teologię nadziei Moltmanna: *La „Theologia della speranza” di Jürgen Moltmann* (s. 265—305). Moltmann zdobywa się na śmiałe i ambitne przedsięwzięcia — przebudowania całej niemal teologii w duchu nadziei. Stosując głównie argumentację biblijną odchodzi radykalnie od intelektualnej koncepcji objawienia i całą tajemnicę zbawienia opiera na prymacie nadziei. Pojęcie „obietnicy” i „przyjścia” stanowi dla Moltmanna główną zasadę hermeneutyczną całej teologii. Bóg Objawienia jest „Bogiem Obietnicy” (s. 268). „Przyjście” jest sposobem istnienia Boga (s. 298). Moltmann (protestant), w opozycji do Bultmanna i Schoonenberga porzuca zamkniętą (Kantowską) koncepcję naukowego poznania świata i całe poznanie rzeczywistości opiera na dynamicznym aspekcie nadziei. Moltmann usiłując trzymać się ściśle biblijnego punktu wyjścia zaplątał się w wiele antynomii, które — według autora rozprawy — dają się rozwiązać na zasadzie komplementarności. Niewątpliwie w wielu punktach taka teologia może odpowiadać współczesnej mentalności. Czy jednak nawet umiarkowany optymizm autora jest dostatecznie uzasadniony? Czy Moltmann, mimo szczerego pragnienia, by pozostać wiernym Biblii, nie przyjął jednak pewnych założeń egzystencjalizmu, tak dalekich od realizmu Biblii? Nie tu miejsce na rozwiązywanie podobnych pytań.

W bardzo interesujący sposób dopełnia tom rozprawa J. Endresa o nadziei u jednego z pisarzy marksistowskich: *Die Hoffnung bei Ernst Bloch* (s. 307—330). Zagadnienie to na tle założeń filozofii materialistycznej jest zupełnie zaskakujące. Bloch jednak uważa nadzieję przede wszystkim za kategorię ontologiczną, rozumiejąc ją jako dynamiczny sposób istnienia. Taka nadzieja rozumiana powszechnie dotyczy wszelkich bytów. W zastosowaniu jednak do człowieka przejawia się jako *categoria specialis*, oznaczająca sposób postępowania człowieka jako zmierzającego do coraz większej doskonałości i szczęścia. Owo dążenie napotyka jednak na zasadniczą barierę: brak Boga, co nie tylko jest tragedią, ale i rodzi nonsens. Nadzieja oderwana od transcendencji posiada przecież sens tylko subiektywnie psychologiczny. Autor słusznie wskazuje na niekonsekwencje takiej koncepcji nadziei „immanentnej” (s. 324 nn.). Mimo profesyjnego ateizmu doktryny Bloch spotkał się z zarzutem „religijności”, ze strony innych autorów marksistowskich (s. 330).

W całości tom jest bardzo interesujący i pouczający. Okazuje się, że nadzieja jest tematem tak aktualnym, jak może nigdy przedtem; stała się przedmiotem dociekań naukowych o bardzo odmiennym profilu metodologicznym i ideowym. Chyba najcenniejszym spostrzeżeniem jest to, iż dostrzeżono, że nadzieja stanowi wewnętrzny element antropologii („ontologii człowieka”). To osadzenie nadziei w samym bycie ludzkim domaga się oczy-

wiście swego transcendentnego uzasadnienia i stwarza dodatkowy argument dla odpowiedniości (*convenientia*) nadziei nadprzyrodzonej. Może stanowić również pomost dla zrozumienia „nadziei wcielonej”, co ma donosić znaczenie dla zrozumienia integralnego powołania ludzkiego; nie usuwa oczywiście wszystkich problemów jakie pojawiają się na pograniczu „tego świata” i „Królestwa Chrystusa”, ponieważ istota spotkania się świata natury i świata łaski pozostaje nadal tajemnicą wewnętrzną osoby Boga—Człowieka.

### Tom VIII

Tom VIII „Studiów” przynosi bogaty zbiór rozpraw o dość dużym wachlarzu tematycznym.

D. Capone w artykule *La verità nella coscienza morale* (s. 7—36) zajmuje się charakterem poznania i jego rolą w samej wewnętrznej funkcji sumienia. Historycznie — problem ten był rozważany w związku z rolą roztropności w formowaniu aktów sumienia. Istniało pewne wahanie co do tego, czy też przeważa w niej moment dynamiczno-kierowniczy i osobowo-egzystencjalny. W systemie św. Tomasza były uwzględnione także te ostatnie aspekty, które jednak wymknęły się niektórym późniejszym moralistom w epoce wielkich kontrowersji. „W gruncie rzeczy — pisze autor — św. Tomasz przyjmował tę wielką chrześcijańską prawdę: personalizm i skorygował zamknięty charakter arystotelizmu, według którego człowiek zwrócony był ku samemu sobie w płaszczyźnie własnej „formy”, w wyniku zasady tożsamości o charakterze formalnym i logicznym. Objawienie dokonane w pełni przez Chrystusa mówi nam, że człowiek został stworzony przez Boga. Jest stworzony także jednostkowo, ze względu na ducha, który czyni całego człowieka osobą... Jest stworzony na sposób uczestnictwa w bycie Boga—Ojca — w naszym pierwowzorze — Chrystusie; i przez to uczestnictwo pozostaje w relacji osobowego, celowościowego i eschatologicznego dążenia ku Bogu” (s. 33—34). Autor w sposób wartościowy łączy historyczny punkt widzenia z systematycznym wykładem zagadnienia roztropności. W świetle jego analiz nie powinno być trudności w przezwyciężeniu napięcia między elementem spekulatywnym i praktycznym w samej strukturze roztropności.

Napięcie zarysowujące się na znacznie szerszej zakrojonej scenie jest przedmiotem następnego artykułu. J. Flipsen pisze obszerną rozprawę *Spannung zwischen Glaube und Welt*, w której poddaje krytycznej analizie „Etykę Teologiczną” Helmuta Thielicke (s. 37—107). Wspomniane napięcie między wiarą a światem nie jest tematem obcym dla Ewangelii, a konsekwentnie i dla teologii. W przeciwieństwie jednak do nauki katolickiej (wystarczy przypomnieć naukę Soboru Watykańskiego II), w której podobne napięcie widziane jest jako zjawisko negatywne i dlatego uważa się, że powinno zostać przezwyciężone, teolog protestancki staje bezradnie wobec niemożliwości przezwyciężenia dualizmu świata i Ewangelii. Widzi się postawiony przed dylematem: albo niemożliwość etyki — albo etyka niemożliwości (etyka usankcjonowania niemożliwości) — i — chyba tylko przez wierność tradycji protestanckiej — wybiera właśnie to drugie. Zrodził się stąd wewnętrznie nieprzejednany dualizm etyki: z jednej strony wiążą chrześcijańskie nakazy miłości, z drugiej strony rządzą w życiu ziemskim nieubłagane prawa społeczne, ekonomiczne i polityczne, które nie są podatne na syntezę z nakazami ewangelicznymi. Konflikt ten nie tylko przedstawia się jako nieunikniony, lecz właśnie staje się zasadą i zwornikiem całego „systemu” etycznego; stąd nie może i nie powinien być przezwyciężony. Interesujące są analizy Flipsena zmierzające do wykrycia przesłanek teologicznych i filozoficznych tego systemu. W sumie obraz etyki Thielicke jest pesymistyczny. Etyka służy głównie do rozpoznawania konieczności rządzących upadłym światem (s. 106). Jest to etyka niemożliwości i kompromisu. Ale czy kompromis w etyce nie jest kapitulacją?



Poprzednie uwagi stawiały nas na granicy świata i Ewangelii. Następny artykuł stawia czytelnika na granicy świata ludzi i zwierząt. J. Endres w artykule *Ethische Fragen aufgeworfen durch ethologische Lösungen* omawia — zwłaszcza z punktu widzenia metodologii — korzyści i trudności, jakie wynikają dla etyki z danych ustalonych przez naukę zwaną etologią. Autor nie zamierza wnikać w treściową stronę aktualnych osiągnięć tej nauki, lecz analizuje tylko pozytywne i negatywne możliwości wynikające z faktu empirycznego (uzasadnionego genetycznie?) podobieństwa w zachowaniu się ludzi i zwierząt. Niewątpliwą korzyścią jest możliwość głębszego wnikięcia — drogą analogii — w biopsychiczną warstwę właściwego człowiekowi mechanizmu względnie dynamizmu działania; dzięki temu człowiek może bardziej świadomie i skutecznie zintegrować bogatą dziedzinę popędów w kierunku moralnej autorealizacji. Istnieje jednak i możliwość odwrotna, wyraźnie negatywna: możliwość polegania wyłącznie na zbadanych empirycznie mechanizmach działania (reakcji), — względnie odczytywania sensu moralnego działania przez sprowadzenie go wyłącznie do przesłanek czerpanych z poziomu animalnego. Zatem etologia posiada dla etyki znacznie ambiwalentne, a konsekwentnie nie może stanowić kryterium dla etyki; przeciwnie — wymaga (i podlega) interpretacji idącej od góry, to jest od zasady właściwej dla etyki. Odpowiednie rozwiązanie powyższych problemów jest konieczne dla ukazania w sposób ścisły antropologicznych rysów etyki. Nie można w żadnym razie przeoczyć istotnej różnicy, jaka zachodzi — przy całym podobieństwie wynikającym z przyczyn genetycznych — między „naturą zwierzęcą” a „naturą człowieka”. Błąd w zakresie tych zasad pociąga za sobą bardzo poważne konsekwencje, przede wszystkim — zapoznanie etycznej natury człowieka. „Na podstawie wiedzy, jaką posiadamy o prawidłowościach w biologiczno-zmysłowej sferze i współdziałania różnych sił z jednej strony, z drugiej strony na podstawie znajomości stosunków zależności zachodzących między czynnościami duchowymi i cielesnymi, człowiek może manipulować ciałem a nawet duchem ludzkim. Tego rodzaju sterujące wkroczenie w życie duchowe, jak przypuścmy przekazanie przekonania, które nie jest rzeczywistą myślą człowieka poddanego manipulacji, lub wymuszenie zgody czy przyznania się, są etycznie niedopuszczalne” (s. 145—146). Wartość etologii leży nie tylko w ukazaniu podobieństwa między zachowaniem człowieka i zwierząt. Nauka ta wskazuje również na różnice, polegającą na tym, że przy całym postępie antropologii i nauk przyrodniczych życie ludzkie (a zwłaszcza współzycie ludzkie) coraz jawniej okazuje się wręcz niemożliwe bez oparcia się o jakieś zasady etyczne (s. 147).

Dziedziną, która niewątpliwie najsilniej woła o etyczne podejście, jest dziedzina płci. A. Humbert, w artykule *Les péchés de sexualité dans le Nouveau Testament* (s. 149—183), daje przykład ścisłej egzegezy i interpretacji tekstu biblijnego, wykazując, co można, a czego nie można wyczytać w tekście Nowego Testamentu na temat moralności seksualnej, a raczej określenia wykroczeń seksualnych. Nie ma np. w Nowym Testamencie wzmianki o onanizmie indywidualnym czy małżeńskim. Nie należy jednak stać czynić zarzutów autorom natchnionym, ponieważ nie zamierzali bynajmniej dawać wykładu systematycznego o moralności płciowej. Za to w Nowym Testamencie istnieje głęboka warstwa zasad doktrynalnych mających fundamentalne znaczenie dla nauki o małżeństwie i o etyce płciowej w ogóle i tu właśnie a nie w szczegółowych aplikacjach leży punkt ciężkości nauki NT w tym przedmiocie. Związek Chrystusa z Kościołem i uświęcenie ciała ludzkiego przez Ducha świętego stanowią tu główne przesłanki oświecające całość problematyki moralnej w tej dziedzinie.

Inny ciekawy przykład wyjścia od Biblii w celu poszukiwania podstawy dla zrozumienia pewnych pojęć moralno-prawnych stanowi rozprawa, w której H. Giesen pragnie wyjaśnić sens „ekskomunikacji” w Ewangelii Mateusza: *Zum Problem der Exkommunikation nach dem Matthäus-Evangelium* (s. 185—

—269). Przy pomocy metody historyczno-krytycznej autor usiłuje wyjaśnić genezę i sens kościelno-prawnej instytucji, która przyjęła nazwę ekskomunikacji. Przy okazji autor szeroko i głęboko wnika w znaczenie tekstów, które mówią o pochodzeniu i istocie władzy w Kościele. W świetle przeprowadzonych analiz okazuje się, że ekskomunikacja nie jest instytucją czysto jurydyczną, nie ma też wyłącznie charakteru kary, lecz jest środkiem zaradczym, mającym na celu ochronę świętości kościelnej wspólnoty, a także zabezpieczenie możliwości zbawienia człowieka dotkniętego wyłączeniem. „W ten sposób ekskomunikacja leży na linii posłannictwa Jezusowego, który przecież przyszedł szukać i zbawiać, co było zgineło” (s. 269).

Wszystkie fakty prawne należy rozpatrywać z punktu widzenia ostatecznego powołania Kościoła. Ku eschatologii przenosi uwagę czytelnika następny artykuł, który ma na celu pewne podsumowanie wyników badań współczesnej teologii w tej dziedzinie i podkreślenie ich znaczenia dla teologii moralnej: R. Koch — *L'Eschatologie dans la théologie catholique contemporaine. Son importance pour la théologie morale* (s. 271—317). Artykuł napisany z werwą i poletem, daje szeroki przegląd literatury współczesnej, systematyzując równocześnie pewne zagadnienia pod kątem zainteresowań teologii moralnej. W gruncie rzeczy nie chodzi o „rozdział eschatologiczny” w podręczniku teologii moralnej, lecz o całościowe przekształcenie syntezy moralnej w taki sposób, by ukazać eschatologiczne wymiary całej chrześcijańskiej nauki moralnej. Dzięki takiej przebudowie nauki moralnej w centrum życia chrześcijańskiego pojawia się obecność eschatologicznej tajemnicy Chrystusa Zmartwychwstałego. „W obecnej sytuacji ludzkości radosne posłanie o przyszłości człowieka w Chrystusie stawia przed Kościołem szansę wyjścia z getta antropocentrycznego moralizmu i konkubinatu z prawem” (s. 315). Teologia moralna uprawiana w duchu eschatologicznym zachowa żywy kontakt ze słowem Bożym, nie odzieranym z cech profetycznych (s. 316).

Czy Kościół żyjący eschatologicznym powołaniem, rozwiązuje w historii konkretne problemy stawiane przez życie doczesne? P. Maraval stawia sobie zagadnienie: *L'Eglise du IV-ème siècle et l'esclavage* (s. 319—346). Zagadnienie dotyczy zarówno doktryny jak postawy praktyczno-moralnej Kościoła w stosunku do niewolnictwa. Otóż Kościół ani nie aprobował niewolnictwa, ani nie był powołany do przeprowadzenia rewolucji społecznej. Mimo to Kościół spowodował rewolucję, która się dokonała na płaszczyźnie czysto ludzkiej, to jest religijno-moralnej. Czysto materialna, ekonomiczna strona ówczesnych stosunków społecznych nie pozwalała zresztą na gwałtowne zmiany strukturalno-prawne bez narażenia całego ładu społecznego na kompletną katastrofę. Stosunki niewolnicze podlegały przemianom przede wszystkim przez praktyczne w wypadkach konkretnych stosowanie zasad równości, braterstwa i miłości, w imię nauki głoszonej przez Kościół. Uwzględniając perspektywę historyczną autor nie zamierza bronić relatywizmu lub kompromisu, lecz pokazuje, że mimo niewzruszalności zasad na płaszczyźnie doktrynalnej nie zawsze jest możliwe w konkretnej sytuacji historycznej wprowadzenie w życie społeczne wszystkich wymagań moralno-prawnych wynikających z odnośnych zasad, głównie dlatego, iż moralne przełomy w świadomości społecznej dokonują się niezmiernie pomalą. Autor zresztą wstrzymuje się od wydawania oceny moralnej postawy chrześcijańskiego społeczeństwa w IV wieku. Nie można bowiem w sposób jednoznaczny stosować do tamtej epoki kategorii należących do współczesnej nam „doktryny społecznej”. Każda epoka ma swoje problemy i musi szukać własnych sposobów dla ich rozwiązania.

Sledzeniem historycznych rozwiązań moralno-prawnych zajmuje się L. Verecke w artykule: *L'Assurance maritime chez les théologiens des XV-e et XVI-e siècles* (s. 347—385). Interesującą jest rzeczą obserwować, jak — analogicznie do problemu lichwy — zmiana realnych stosunków prawno-eko-

nomicznych wpłynęła na ewolucję tradycyjnych sposobów interpretacji zasad etycznych zawartych w dekrecie Grzegorza IX *Naviganti*. Wybitni teologowie XVI wieku głoszą moralną dopuszczalność umowy asekuracyjnej z racji wyjątkowych korzyści stąd wynikających, a nawet z tytułu konieczności zabezpieczenia gospodarki państwa. Przemyslenia związane z interpretacją dekretu *Naviganti* pomogły wyjaśnić różnicę między pożyczką na procent a umową ubezpieczeniową (s. 384).

Czy jednak wszystkie rozróżnienia prowadzą do pomyślnych rezultatów? H. Boelaars pragnie w sposób konsekwentny przeprowadzić pewne rozróżnienie w samej istocie sakramentu pojednania. Tytuł artykułu: *L'indole giurisdizionale e la struttura giudiziale del sacramento della penitenza* (s. 387—413). Autor przedstawia swoją wypowiedź jako tezę do dyskusji między specjalistami. Teza ta jednak wchodzi tak głęboko w istotę sakramentu pokuty, że o jej prawdziwości czy nieprawdziwości najpewniej zdecyduje nie tyle wynik dyskusji ile odwołanie się do autentycznej nauki magisterium Kościoła. Sama hipoteza jest niewątpliwie ciekawa i kusząca: możliwość rozdzielenia aspektu jurysdykcyjnego od sądowiczego (czy sądowiczego od jurysdykcyjnego) stwarza daleko idące możliwości duszpasterskie, ale stwarza również możliwość zakwestionowania samego sakramentalnego charakteru aktu pojednania.

Z głębokiego odczucia pastoralnych potrzeb zrodził się także następny artykuł: B. Häringa — *Verso una soluzione ecumenica del problema dei matrimoni misti* (s. 415—447). Przedmiotem analiz autora jest *motu proprio* z 31. III. 1970 r. Autor stwierdza, że to nowe prawo wykazuje pewien postęp w języku i treści w kierunku afirmacji praw osoby, oraz uwzględnienia potrzeb Kościołów wschodnich; dokument uznaje złożoność problematyki małżeńskiej; wprowadza większą różnicę między małżeństwem dwojga ochrzczonych, a małżeństwem, gdzie tylko jedna ze stron jest ochrzczona; rozróżnia mocniej obowiązki negatywne i pozytywne odnośnie wychowania; wreszcie uznaje niemożliwość ustanowienia jednolitej dyscypliny dla całego Kościoła w kwestii małżeństw mieszanych, co jest wyraźnym znakiem postawy pastoralnej. Wśród problemów do rozwiązania autor widzi samo pojęcie małżeństwa mieszanego, sprawę dyspensy od formy kanonicznej, prawo unieważniające, niebezpieczeństwo dla wiary, problem indyferentyzmu. Autor podaje w końcu pewne wskazania względnie projekty rozwiązań o charakterze pastoralnym. Całą rozprawę charakteryzuje dążenie do poszukiwania w oparciu o ducha prawa, niejako ponad rygorem „obiektywnego prawa”, co w niektórych punktach prowadzi do subiektywistycznej interpretacji wiary.

Na pewno bez jakiegokolwiek *à propos* następny artykuł przypomina nam kwestię, a raczej dogmat nieomyślności papieża: jest to bowiem przedruk okolicznościowego wykładu — inauguracyjnego O' Riordana: *The Infallibility of the Pope in the first and second Vatican Councils* (s. 449—463). Wykład daje harmonijną syntezę obu soborów z uwzględnieniem ich specyfiki doktrynalnej i historyczno-socjologicznej. Autor nie zamierza analizować dogmatu z punktu widzenia jego przesłanek, lecz pragnie dać jego syntetyczną, eklezjologiczną interpretację. W świetle tej syntezy okazuje się, że jakiegokolwiek podejrzenie o rozbieżność zachodzącą jakoby między obu sformułowaniami doktrynalnymi jest nielogiczne.

Po tym wykładzie spotykamy jeszcze w niniejszym tomie kronikę Akademii Alfonsjańskiej, napisaną przez R. Roy'a (s. 465—474), z której możemy się dowiedzieć różnych szczegółów organizacyjnych oraz tytułów prac dyplomowych.

W całości tom jest bardzo bogaty i mimo pozornej rozbieżności tematycznej, jest mocno osadzony we współczesnej problematyce teologicznomoralnej, choć szereg rozpraw jedynie pośrednio dotyczy wykładu norm moralności.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów