

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 49/3, 97-115

1979

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLÓGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Ostatnie słowo Pawła VI do Kościoła. II. SPRAWOZDANIA. 1. Wykłady uczonych skandynawskich w ATK. — 2. Kongres moralistów francuskich — ATEM 1978. — 3. Prawo indywidualne a absolutne normy ogólne. Odczyt prof. dr J. Stallmacha w ATK. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Życie chrześcijańskie w serii „Croire et comprendre”. — 2. W poszukiwaniu pluralizmu teologicznomoralnego. — 3. Normy moralne — tradycja i współczesność. — 4. Nierozzerwalność małżeństwa i etyka seksualna w pierwotnym Kościele*.

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Ostatnie słowo Pawła VI do Kościoła (AAS 70, 1978, nr 7)

Przemówienie Pawła VI do kardynałów, wyrażające podziękowanie za życzenia otrzymane z okazji 15-lecia swego pontyfikatu (23.VI.78, *Noi dobbiamo*, s. 426—433) jest w rzeczywistości ostatnim przemówieniem tego papieża, umieszczonym w urzędowym organie Stolicy Apostolskiej. Nie tylko na tym opiera się jednak jego szczególne znaczenie; przede wszystkim przez swoją treść stwarza ono wrażenie odezwy jakby testamentalnej.

Słowo papieża jest swoistą refleksją nad minionym piętnastowieciem, jest podsumowaniem, wspólnym rachunkiem sumienia, jest wreszcie przypomnieniem najważniejszych zadań do spełnienia. Kościół był zawsze przedmiotem serdecznej troski Pawła VI, praca dla rozwoju Kościoła pochłaniała wszystkie siły duchowe Chrystusowego namiestnika (s. 427). Życie papieża było nierozzerwalnie związane z życiem Kościoła — żywego Kościoła, z jego radościami, a także doświadczeniami; z tych ostatnich wylicza przede wszystkim zjawisko kontestacji oraz ograniczenie wolności religijnej w wielu krajach (s. 428).

Ruch pozytywnej odnowy kościelnej, zainicjowany przez Sobór Watykański II zmierza — i nadal powinien zmierzać — do tego, aby Kościół Chrystusowy był w pełni Kościołem żywym. Warunkiem tego jest między innymi wierność, której papież poświęca większą część swego wystąpienia. Chodzi więc o wierność biskupów jako następców apostołów dla swej misji nauczycielskiej i pasterskiej. Tej postawie ma odpowiadać lojalna współpraca wszystkich wiernych, jako współdziałanie w tejże samej misji. Ewangelia i sakramenty mają być uznane i przyjęte w całej swej integralności. Papież kładzie nacisk na wierność powołaniu chrześcijańskiemu w jego różnorodnych i dopełniających się formach, gdyż ostatecznie jest to spełnienie zadań przyjętych wobec Boga i braci (s. 429).

Wołanie o wierność przechodzi w wołanie o autentyczność, szczerłość i ofiarną bezinteresowność odpowiedzi należnej Bogu. „Każdy, podejmujący jakkolwiek aktywność w łonie Kościoła, powinien zadawać sobie pytanie:

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

czy rzeczywiście pragnę budować Kościoł? Czy moje poszukiwania teologiczne, moje kaznodziejstwo, moja katecheza, są podejmowane w ramach orędzia (kerygmatu) Kościoła, w jego doktrynie, w jego autentycznej tradycji? Czy może nie chodzi tu raczej o jakąś wynalezioną przeze mnie ideologię religijną, o moją osobistą opinię, wypracowaną z podniecia rozumu kuszonych zawsze do zredukowania tajemnicy Objawienia, rozumu często zasugerowanego obcydami dla wiary analizami filozoficznymi, (rozumu) skłonnego do postępowania za subiektywnymi gustami lub może także za zachciankami słuchaczy? Czy zabierając głos nie ryzykuję tego, że daremny stanie się Krzyż Chrystusowy? (1 Kor 1, 17). Czy oparciem dla mojej apostołskiej aktywności jest rzeczywistość postawa ewangeliczna, ta z Kazania na Górze? Czy może przeciwnie — ulegam, choćby w części, obyczajom świata, które w gruncie rzeczy są obyczajami przemocy, nieczystości i bałwochwalczej czci bogactw? Krótko: czy opieram się na ruchomych piaskach tego świata, czy na skale ewangelicznego orędzia?" (s. 430).

W dalszym ciągu przemówienia apel o wierność autentyczną ulega uszczegółowieniu, to jest zostaje skierowany do poszczególnych grup w Kościele, przy równoczesnym podkreśleniu solidarnej, powszechnej odpowiedzialności za pełne dobro Kościoła.

Tak więc życie każdego chrześcijanina powinno być dalekie od postawy pustego konformizmu. Powinno natomiast wypływać z wewnętrznego dynamizmu duchowego, opierającego się na głębokiej i wewnętrznej więzi z Chrystusem. Życie chrześcijanina musi osiągać swoją dojrzałość „w modlitwie, w ascezie, w miłości, w pragnieniu zbawienia własnego i innych”. Tylko miłość wywodząca się od Ducha Świętego prawdziwie ożywia i uświęca Kościół. Żywotność pozorna, często wewnętrzna, pozbawiona oparcia w wewnętrznej świętości, byłaby jedynie „klamliwą fasadą”.

Ta autentyczna żywotność i wierność „aktualizuje się jedynie w głębokiej wspólnocie całego Ciała Chrystusowego. Jest to prawdą przede wszystkim w odniesieniu do poszczególnego chrześcijanina, który powinien zawsze jednoczyć się ze wspólnotą, stając się członkiem aktywnym, jak tego domagają się sakramenty chrztu, bierzmowania i Eucharystii, przez niego przyjęte. Jest to prawdziwe również dla całej wspólnoty chrześcijańskiej, która nie może uważać się nigdy za samodzielną (*autogena*) źródło własnej wiary i ostateczny termin swej aktywności. Kapłan postawiony ku posłudze tej wspólnoty ma swoiste zadanie być w pośrodku jej świadkiem Chrystusa i otwierać jej struktury na wymiary uniwersalne” (s. 431).

„Jest to prawdziwe, dalej, dla każdego Kościoła lokalnego. Z pewnością dla większości zagadnień pastoralnych może on znaleźć wystarczające rozwiązanie we własnym zakresie, pod kierunkiem własnego biskupa; jednakże w naczelnym dziedzinach wiary, etyki chrześcijańskiej, dyscypliny kościelnej, musi szukać, na ile tylko jest to możliwe, zgodności z innymi Kościołami lokalnymi i brać pod uwagę reperkusje, jakie w życiu kościelnym mogą wywołać jego inicjatywy” (s. 431—432).

„Jest to w końcu prawdziwe dla tej wspólnoty, jaka istnieje pomiędzy Kościołami lokalnymi a Stolicą Apostolską. W dwanaście lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II jest czymś pokrępiącym stwierdzić, że Kościoły lokalne pogłębiły poczucie swej własnej odpowiedzialności, zachowując wszakże ze Stolicą Apostolską konieczną łączność na płaszczyźnie wiary, miłości i posłuszeństwa” (s. 432). Należy oczywiście w tym kierunku uczynić dalsze kroki. Należy w duchu jedności podejmować łączne wysiłki dla zagwarantowania autentyczności wiary, miłości i harmonii między członkami jednego Kościoła Chrystusowego. Na tym tle nabiera szczególnego znaczenia przypomnienie encykliki *Humanae vitae*: „Właśnie z punktu widzenia tej koniecznej jedności, chcemy przypomnieć, że wkrótce upłynie dziesięciolecie naszej encykliki *Humanae vitae*” (s. 432).

Oto dalsze słowa papieża w dosłownym brzmieniu: „Była ona dokumentem

cierpienia naszego pontyfikatu, nie tylko z powodu poważnej a subtelnej problematyki, którą rozważała, ile raczej z powodu nastawienia, z którym jej oczekiwano, skutkiem którego wśród katolików i w szerokich kręgach opinii publicznej zrodziło się mniemanie, że nastąpią chyba jakieś ustępstwa, ułatwienia czy złagodzenia w etyce i w nauce Kościoła o małżeństwie. Wydaje się nam, że dziesięciolecie, które właśnie mija od jej promulgacji, stanowi wystarczająco długi okres, by lepiej teraz ocenić — skoro przyszło potwierdzenie także ze strony bardzo poważnej nauki — znaczenie decyzji, którą wtedy podjęliśmy w obliczu Boga (*coram Domino*). Rocznica ta stanowi także okazję, by na nowo potwierdzić te ważne zasady, które, trwając w nurcie samego soboru, dopiero co zakończono, ogłosiliśmy, nadając im staranne sformułowanie. Jest to zasada poszanowania praw natury, tej, która — żeby posłużyć się słowami Dantego — poczyna swój bieg z Bożego umysłu i z własnej sztuki (*lo suo corso prende dal divino intelletto e da sua arte* — *Inferno*, XI, 99—100). Jest to zasada rodzicielstwa świadomego i etycznie odpowiedzialnego" (s. 432—433).

W bezpośrednim kontekście Paweł VI nazywa encyklikę *importante testo magisteriale* — doniosłym tekstem magisterium Kościoła. Jeśli nie liczyć normalnych formuł zakończeniowych, słowa papieża na temat encykliki są jego ostatnimi urzędowymi słowami wypowiedzianymi do Kościoła. Autor encykliki zmarł. Dokument ten jednak żyje i wszystko zdaje się wskazywać na to, że właśnie teraz stanie się przedmiotem poważnych studiów, na co istotnie zasługuje.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Wykłady uczonych skandynawskich w ATK

Coraz częstsze stają się kontakty polskich teologów moralistów z ośrodkami naukowymi za granicą. Stale zwiększa się ilość spotkań z przedstawicielami znanych ośrodków w strefie języka niemieckiego i francuskiego. Ostatnio doszło do spotkania również z dwoma uczonymi z krajów skandynawskich. Gościli oni w ATK w maju 1978 r. i wygłosili tu swoje wykłady.

Dnia 10 maja przeprowadził wykład prof. dr Knud E. Logstrup, wybitny filozof, autor wielotomowej *Metafizyki*, wykładowca filozofii religii i etyki na Uniwersytecie Aarhus w Danii. Mówił na temat roli normy i spontaniczności w problematyce uzasadnienia etycznego. W dniu 24 maja prof. dr Ragnar Holte, kierownik Instytutu Etyki i Nauk Społecznych Uniwersytetu w Uppsali w Szwecji, miał wykład na temat sprawiedliwości w oparciu o dzieło amerykańskiego etyka Johna Rawlsa *A theory of justice*.

Podejmując problem uzasadnienia etycznego prof. Logstrup zastrzegł się na wstępie, że nie wejdzie w spór ze znanymi dotychczas poglądami na ten temat, ponieważ polemika byłaby tutaj bezpłodna i nie uniknęłoby się formalizmu oraz abstrakcji. Chciał po prostu spojrzeć na problem z innej strony i uważał, że w literaturze takiego stanowiska jeszcze nie zajęto.

K. Logstrup powiedział, że w naszym działaniu nie zwracamy na ogół uwagi na to, dlaczego działamy, lecz dążymy przez nie do osiągnięcia określonych celów. Dopiero wtórnie odkrywamy, że jest to sprawa charakteru. To właśnie charakter decyduje o tym, jak działamy. Dalej zwrócił uwagę na tzw. „spontaniczne wyrazy życiowe”, czyli wyrazy istnienia człowieka. Zaliczył do nich zaufanie, współczucie, otwartość i szczerłość. Są one zasadniczymi nosicielami naszego działania. Chociaż wyrazy istnienia człowieka nie są świadome, mają poważne znaczenie dla normatywności w naszym działaniu. Posiadają określoną treść i nie mogą być środkami. Nie narzuca ich wyraźnie społeczeństwo, nie są też ludzkimi osiągnięciami jako wyniki naukowych badań i dlatego nie potrzebują uzasadnienia.

Prof. Logstrup odróżnił przejawy spontaniczne od zachowań, które wyrażają te przejawy. Pierwsze są bezwarunkowe, natomiast zachowania są uwarunkowane. Zdaniem profesora przejawy tkwią w jakimś ukryciu osobowości i ujawniają się dopiero w momentach kryzysowych. Są one pierwotne w stosunku do norm, które są wyrazami tych właśnie przejawów. Według Logstrup'a problem uzasadnienia w etyce dotyczy zawsze sądów, a nie przejawów spontanicznych. Ponieważ to co moralne i niemoralne jest uprzednie w stosunku do tego co logiczne, trzeba w etyce odejść od logicznego sposobu uzasadniania i opowiedzieć się raczej za tzw. decyzyjizmem, tzn. za instancją rozstrzygającą o tym, co jest moralnie dobre i moralnie złe.

Prof. Ragnar Holte podjął w swym wykładzie zagadnienie sprawiedliwości, biorąc za podstawę teorię amerykańskiego prawnika i politologa Johna Rawls'a. Teoria ta, będąca przedmiotem ożywionych dyskusji międzynarodowych, wzbudziła duże zainteresowanie w świecie.

R. Holte zarysował na wstępie ujęcie zagadnienia sprawiedliwości na przestrzeni wieków, poczynając od starożytnych stoików, aż po nasze czasy. W tym długim okresie wypracowano szereg kryteriów sprawiedliwości, a mianowicie: urodzenie, rezultaty działań, potrzeba, równe szanse i równy cel. Rawls opowiada się za kryterium trzecim, czwartym i piątym. Zajmuje on stanowisko, które jest spokrewnione z poglądami Kanta, że tylko to jest dobre, co zaleca pewne formy życiowe, które są zgodne z zasadami prawa. Podstawową zasadą sprawiedliwości dla Rawls'a jest tzw. „cienka teoria dobra”, tj. teoria, która bierze pod uwagę tylko wartości wspólne wszystkim ludziom. Z tego punktu widzenia Rawls dystansuje się od utilitaryzmu i od teorii perfekcjonistycznych, które bazują na określonej antropologii i wyznaczają etyce strukturę teologiczną.

Prof. Holte przytoczył dwie podstawowe zasady sprawiedliwości sformułowane przez Rawls'a. Zasada pierwsza brzmi: każdy powinien posiadać prawo do takiego systemu, który obejmuje wszystkie równe formy podstawowych wolności, który jest zgodny z systemem wolności dla wszystkich ludzi. Zasada druga: społeczne i gospodarcze nierówności należy tak regulować, by również najmniej posiadający mogli dochodzić do maksimum tego, co się im należy, a wszystkie stanowiska i urzędy powinny stać otwarte dla wszystkich pod tymi samymi warunkami sprawiedliwej równości. Według Rawls'a elementem wiążącym wszystkie indywidualne i wspólne wartości jest wolność jako idea centralna, która jest częścią jego „cienkiej teorii dobra”.

W toku swego wykładu prof. Holte podniósł kilka zarzutów w stosunku do teorii Rawls'a, a następnie stwierdził, że prawo do własności prywatnej, mocno podkreślone w teorii tego autora, odpowiada poglądom katolickiej nauki społecznej wykładanej przez papieża. Wskazał też na pewne słuszne aspekty teorii Rawls'a oraz na genezę jego poglądów zakorzenioną w tradycji liberalnej.

Na zakończenie R. Holte dodał jeszcze kilka słów jako teolog, gdyż przyznał, że jego wykład miał charakter mało teologiczny. Powiedziała, że problem sprawiedliwości należy ustawić przede wszystkim w świetle danych biblijnych i że jest to problem naszego sumienia. Teologia powinna popierać etyczne i polityczne apele o niwelizację cierpienia, wskazywać na jego głębszy sens i wiązać je z cierpieniem Chrystusa oraz Jego służebną misją.

ks. Tadeusz Rogalewski MIC, Warszawa

2. Kongres moralistów francuskich — ATEM 78

Od kilku już lat relacjonujemy w niniejszym biuletynie coroczne spotkania naukowe moralistów francuskich zgrupowanych w stowarzyszeniu teologicznym ATEM. Chcemy tą drogą, w zwięzłych tekstach, dzielić się obserwa-

cjami na temat jednego z ważnych przejawów współpracy teologów kraju, którego życie religijne i umysłowe budzi zwykle spore zainteresowanie. Materiały spotkań — referaty i dyskusje — publikowane są w periodyku „Supplément” lub w niezależnych wydaniach książkowych, wskutek czego nie uważamy za konieczne podawanie szczegółowych streszczeń referatów, zadowalając się sumarycznym zasygnalizowaniem ich tematyki. Baczniejszą uwagę kierujemy natomiast na organizacyjną stronę kongresów, ich atmosferę intelektualną, ewolucję myśli, także na uwarunkowania materialne i społeczne, w jakich przypada działać i tworzyć tamtejszym kolegom.

Tegoroczny kongres — ATEM 78 — z kilku powodów był spotkaniem oryginalnym w stosunku do lat ubiegłych. Rozbieżność zamysłu organizacyjnego z pewnymi wymaganiami formalnymi zmusiła do zgrupowania uczestników kolejno w dwóch miejscach. Przed rokiem, na kongresie w Angers zgłoszono chęć włączenia się do prac ATEM sporej liczby moralistów protestanckich z frankofońskiej części Szwajcarii. Wkrótce przyłączyli się do nich moraliści katolicki, głównie z Uniwersytetu Fryburskiego. Obie grupy wyraziły ponadto gotowość zorganizowania kongresu w 1978 r. u siebie, we Fryburgu.

Niezależnie od tego ATEM nawiązała pierwsze kontakty z moralistami kanadyjskimi i zaprosiła ich do udziału w obradach najbliższego kongresu. Fundusze uzyskane na ten cel od francuskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych zobowiązywały jednak do przyjęcia parosobowej delegacji kanadyjskiej na terenie Francji. Postanowiono więc, że pierwsza część obrad odbędzie się według ustalonego wcześniej programu we Fryburgu, w dniach 18—22 września, natomiast część francusko-kanadyjska w dniach 23—24 września w Strasburgu. To kompromisowe rozwiązanie zrozumiałej skądinąd kwestii formalnej okazało się w efekcie bardzo owocne. Wydłużone dni obrad obfitowały w wystąpienia liczniejsze i nade wszystko zróżnicowane. Przemawiali katolicy i protestanci, moralisci z Europy i kontynentu amerykańskiego.

W działalności ATEM zaczął się tym samym nowy etap. Jest to etap ważny, bo, jak się wydaje, stwarza szansę ożywienia wspólnych poszukiwań teologicznych, które ostatnio doznały osłabienia na skutek znacznego zmniejszenia się we Francji liczby osób uprawiających teologię moralną. Zamknięcie wielu seminariów duchownych spowodowało przejście wykładowców do duszpasterstwa i rezygnację z dalszego zajmowania się pracą naukową.

Nadto ATEM, stowarzyszenie moralistów francuskich, coraz wyraźniej przeradza się w stowarzyszenie moralistów frankofońskich w szerokim znaczeniu tego terminu, jeśli się weźmie pod uwagę członkostwo osób innych narodowości, np. Włochów i Polaków władających językiem francuskim.

Po niezbyt efektywnej próbie zorganizowania w 1971 spotkania moralistów europejskich, ten etap działalności ATEM budzi większe nadzieje. W każdym razie jest niewątpliwie wyrazem prężności środowiska, które mimo wspomnianych trudności z godną podziwu wytrzymałością zabiega o przezwyciężenie groźby kryzysu i czyni to w sposób jedynie dzisiaj właściwy — przez zbliżenie do siebie ludzi różnych narodowości, kultur i wyznań. Przynajmniej w tym kierunku zmierzać będzie, jak wolno przypuszczać, dalsza działalność ATEM.

Temat fryburskiej części kongresu — *Le discernement moral* — dotyczył problemów związanych z rozpoznawaniem wartości i norm moralnych. W tym sformułowaniu opierał się na wezwaniu św. Pawła: „Nie bierzcie wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 2). Biblijny wzorzec wezwania nie nadał dociekaniom charakteru ściśle egzegetycznego. Referenci zwrócili uwagę na współczesną problematykę zagadnienia w łonie filozofii i teologii, na powstawanie decyzji o wymiarze etycznym w ekonomii, na dzisiejsze miejsca doświadczenia moral-

nego, by podjąć w końcu próbę określenia teologicznych dróg i kryteriów rozpoznawania działań powinnych.

Uczestnicy wysłuchali sześciu godzinnych referatów i dwóch dłuższych głosów podsumowujących obrady. Filozoficzne spojrzenie na główny temat spotkania przedstawił G. K ü n g, profesor Uniwersytetu Fryburskiego, który przed laty odbywał część swoich studiów w Krakowie pod kierunkiem prof. I n g a r d e n a i znany jest nam z niedawnej wizyty w Polsce, w maju r. 1978. Jego wystąpienie, *Conscience morale et théorie morale*, poświęcone było prawie w całości prezentacji i własnej interpretacji głosnej dziś w krajach anglosaskich, dyskutowanej w Niemczech i Skandynawii, budzącej zainteresowanie w Polsce teorii sprawiedliwości J. R a w l s a. Niestety, zamił K ü n g a, by wprowadzić słuchaczy w krąg własnych spojrzeń na tezy R a w l s a, nie osiągnął spodziewanego efektu wskutek całkowitej nieznajomości myśli profesora z Harvardu wśród teologów frankofońskich, skądinąd przecież mających dobre wykształcenie filozoficzne, ale niezbyt wrażliwych na wytwory myśli obcej. Nie należy, oczywiście, dopatrywać się w tej uwadze cienia ironii. Sami Francuzi wypowiadali ją publicznie i w kuluarach, zwłaszcza że poszerzenie horyzontów zainteresowań u członków ATEM jawi się jako pilna potrzeba w chwili, gdy stowarzyszenie nabiera międzynarodowego, choć jeszcze frankofońskiego rozmachu.

Żywy natomiast oddźwięk wywołał referat brazylijskiego dominikanina, dziekana Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Fryburskim, C. J. P i n t o d e O l i v e i r a, *Lieux et enjeux de l'expérience morale aujourd'hui*. Prof. Pinto, od dawna związany z Francją i Szwajcarią, nie zatracił oryginalności spojrzeń, w jakie wyposażała go kultura własnego kraju. Ciekawie nakreślił topografię doświadczenia moralnego, grupując ją wokół trzech sektorów: informacji, wiedzy i władzy oraz naukowego i etycznego „projektu” człowieka. Tą drogą ukazał nie tylko rzeczywiste miejsca doświadczenia, ale i ich podstawowe rozbieżności, a nawet sprzeczności. Wpływy latynoamerykańskie najwyraźniej były widoczne przez omawianiu działu wiedza-władza, gdzie wzrost świadomości odnośnie do należnych struktur współlistnienia stoi w opozycji do praktyki w sprawowaniu władzy. W drugiej części wystąpienia Pinto podniósł potrzebę waloryzacji autonomii osoby w rozpoznawaniu powinności moralnych oraz integracji rozbieżnych danych naukowo-technicznych o człowieku i jego środowisku z danymi nauk moralnych, także potrzebę wynoszenia wartości odkrywanych w pojedynczych zachowaniach do poziomu norm uniwersalnych.

Następne dwa referaty zarezerwowano dla specjalistów z zakresu nauk ekonomicznych. G. B l a r d o n e i C. G r u s o n, pełniący odpowiedzialne funkcje ekspertów w ważnych komórkach państwowych, przedstawili własne punkty widzenia w kwestii decyzji moralnych podejmowanych w dziedzinie ekonomii (*La décision éthique dans le champ de l'économie*). Przy tym B l a r d o n e nakreślił sobie zadanie poinformowania kongresistów o mechanizmach operacji ekonomicznych w krajach Zachodu i powstawania decyzji etycznych pod przemożnym wpływem tych mechanizmów. Nie aprobował tego procesu, ale, z drugiej strony, jako ekonomista sprzeciwił się rozumowaniu etycznym, które owych procesów nie respektują w należytej mierze. Tytułem przykładu wskazał na wybrane stwierdzenia soborowe konstytucji *Gaudium et spes*, gdzie dostrzeżę się formuły etyczne utworzone z dala od informacji ekonomicznej. Stanowisko G r u s o n a było z gruntu odwrotne do stanowiska poprzedniego referenta. Jego zdaniem, rozumowanie ekonomiczne grzeszy wyraźnie brakiem inspiracji ideowych, pozaekonomicznych. Postulowana przez B l a r d o n e ' a — autonomia ekonomii nie spotkała się z całkowitym poparciem ze strony G r u s o n a. W wywodzie ekonomisty starszego pokolenia, udostępnionym wszystkim uczestnikom *in extenso* na starannych odbitkach kserograficznych, uwidocznił się wpływ inspiracji protestanckich. G r u s o n bowiem, jako protestant, w ostatniej części wykładu obficie wyko-

rzysłał właściwe dane biblijne, co zyskało mu sympatię jednych i spowodowało krytykę innych. Zwolennicy stanowiska *Blardone'a*, tzn. tezy o autonomii nauk ekonomicznych, zarzucali *Grusonowi* zejście z terenu swojej specjalności i przeniesienie się na kazalnicy. W każdym razie dwugłos obu wybitnych ekspertów był wielce korzystny. Ujawnił sens takich właśnie wystąpień na kongresach — tzn. wypowiedzania odmiennych głosów w tej samej sprawie. Dyskusja po referatach siłą rzeczy znacznie się wzbogaciła przez nowe głosy poszukujące pośrednich rozwiązań interesującego problemu.

Organizatorzy kongresu umieścili w programie jeszcze jeden dwugłos, tym razem dwugłos teologów. Zapewnili go z powodzeniem czołowi moralści obu wydziałów teologicznych, katolickiego i protestanckiego, z Uniwersytetu w Strasburgu, prof. J. M. Aubert i R. Mehl. Temat ich referatów brzmiał: *Le discernement théologique et ses critères. De facto* były to dwa całkowicie różne pod względem treści wystąpienia, które w efekcie nie mogły spowodować reakcji podobnych do tych, jakie zrodziły wystąpienia *Blardone'a* i *Grusona*. Znany nam dobrze z wizyty w ATK prof. Aubert skoncentrował się na rozpoznawaniu norm postępowania moralnego w oficjalnych enuncjacjach kościelnych: w encyklikach papieskich i dokumentach soborowych. Prof. Mehl natomiast ukazał wspólnotę ludu Bożego jako miejsce teologiczne i źródło informacji o powinnych kierunkach postępowania. Idee Kościoła, wspólnoty pielgrzymującej, czasu eschatologicznego były w jego ciekawym wywodzie odniesieniami centralnymi. Z pewnym zaskoczeniem odbieramy jednak, że ten głęboko teologiczny tekst wzbudził raz jeszcze zarzut słowa wygłaszanego z amfony. W wykładzie Auberta raziło niektórych dyskutantów zbyt jednostronne skupienie się na *magisterium Ecclesiae*. Oczywiście, głosy tego typu nie mogą być uważane za rzeczywiste, uzasadnione podważenie wartości referatów. Zresztą nie taka była intencja osób zabierających głos w dyskusji. Niemniej oddają, choćby w części, atmosferę kongresu, co nie jest bez znaczenia.

Ostatni dzień fryburski przeznaczony został na podsumowanie dokonań. Uczynili to: prof. J. L. Leuba, znakomity teolog protestancki z Lozanny, i katolicki filozof z Genewy, Ph. Secrétan. Materiały kongresu ukażą w pełni rangę obu wystąpień. Zaznaczmy tylko, ryzykując przekazanie informacji ogólnikowej, że sprawiedliwie ocenili autentycznie ekumeniczny charakter obrad oraz dbałość o pogłębienie refleksji teologicznej w powiązaniu z ewolucją myśli pozateologicznej. Ujawnione różnice stanowisk dowodzą trudności podjętego zadania, o ile tylko, zgodnie z powagą przedsięwzięcia, rezygnuje się z formalnych, deklaracyjnych orzeczeń o woli respektowania tych związków.

Szczęśliwym końcowym akcentem spotkania było wspólne nabożeństwo ekumeniczne z dobrze dobranymi modlitwami i udaną homilią pastora E. Fuchsa z Genewy wokół wspomnianego na początku tego sprawozdania tekstu św. Pawła z Listu do Rzymian.

Tegoż dnia większość kongresistów przeniosła się do Strasburga, gdzie w ciągu dwóch następnych dni kontynuowano ATEM 78 w innej jednakże tonacji — francusko-kanadyjskiej. Spotkanie to poświęcone było głównie informacji na temat dróg teologii moralnej we francuskiej części Kanady. W trzech referatach osób przybyłych stamtąd podano nie to przede wszystkim, co moralści kanadyjscy czynią i o czym piszą, ale powody, dla których podejmują zagadnienia ujawniane w publikacjach. Wszyscy referenci zgodnie akcentowali przemożny wpływ geografii Kanady i jej klimatu oraz dwujęzyczności, za którą kryje się problem polityczny, na kształty rozumowania teologicznego. Nie brakło informacji podstawowych na temat spraw nie dostrzegalnych na ogół przez turystę odwiedzającego ten kraj. Wskutek tego spotkanie naukowe przemieniało się czasem w szkolną lekcję geografii z grupą dorosłych uczniów przy mapie Kanady. Te jednak momenty były sympat-

tyczne, a przy tym całkowicie usprawiedliwione, gdyż chodziło o zapoznanie się, nawiązanie pierwszych przyjaźni naukowych i zaprogramowanie przyszłej, ściślejszej współpracy.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Lódź

3. Prawo indywidualne a absolutne normy ogólne

Odczyt prof. dr J. Stallmacha w ATK

W dniach od 23 października do 2 listopada 1978 r. — na zaproszenie ATK w ramach wymiany naukowej z uniwersytetem im. J. Gutenberga w Moguncji (RFN) — przebywał w Polsce prof. dr Josef Stallmach, kierownik Katedry Filozofii, głównie scholastycznej, na Wydziale Filozoficznym tegoż uniwersytetu. Prowadzi on wykłady dla studentów Wydziału Teologicznego, a dziedziną jego zainteresowań obok filozofii antycznej (ma za sobą studia z zakresu filozofii klasycznej; habilitował się na podstawie rozprawy o pojęciach *dynamis* i *energeia* u Arystotelesa) jest myśl filozoficzna Mikolaja z Kuzy i egzystencjalizm.

W dniu 24 października prof. Stallmach wygłosił w ATK odczyt pt. *Prawo indywidualne a absolutna ważność ogólnych norm moralnych*. Przedmiotem jego rozważań była kwestia, o ile można uznać osobiste prawo indywidualnie wiążące jednostkę i ewentualną jego zależność od ogólnie ważnych norm moralnych. Problem podjęty posiada i dzisiaj dużą aktualność ze względu tak na trwające jeszcze wpływy egzystencjalizmu i etyki sytuacyjnej, jak na wciąż żywą dyskusję, zwłaszcza na obszarze języka niemieckiego, nad takimi zagadnieniami w teologii moralnej, jak normy moralne czy autonomia moralności.

Ostrość problemu ukazuje się na tle tezy Kanta, który upatruje podatność pewnej dewizy do uniwersalizowania i ujęcia w postaci prawa ogólnego za kryterium do uznania jej za normę moralną. Podobny jest także argument o uniwersalizacji w etyce anglosaskiej, która zakaz określonego postępowania uzasadnia następstwami, jakie wyniknęłyby, gdyby wszyscy tak działali. Stąd prelegent postawił pytanie, czy element uniwersalizacji jest konstytutywny dla moralnego zobowiązania, czy uniwersalność należy do istoty normy etycznej. Waga problemu jest widoczna wobec tendencji do skrajnych odpowiedzi. Z jednej strony nie brak twierdzeń (mających genezę w egzystencjalizmie), że człowiek jest wolnością, a więc jako taki sam dla siebie winien być prawodawcą, co prowadziłoby do zniesienia wszelkiej autentycznej powinności, a zatem i etyki. Z drugiej strony znana jest dążność w obecnych czasach do preferowania tego co ogólne, do podporządkowania indywidualnych dążeń i interesów dobru ogólnemu i uznania wszelkich wyjątków dla jednostki za jakies zaprzeczenie prawa (*Un-Recht*).

W poszukiwaniu właściwego rozwiązania prelegent odrzucił formalną etykę obowiązku Kanta, a następnie ukazał słabe strony, głównie z braku precyzji pojęć, filozofii życia (*Lebensphilosophie*) G. Simmela, będącej reakcją na rygoryzm Kanta. Nie daje też, zdaniem jego, dostatecznej odpowiedzi na problem M. Schelera, którego materialna etyka wartości, nie osadzona w „jednostkowej treści aksjologicznej”, jest jakby zawieszona w próżni. Poważniejszy natomiast wkład wniósł tutaj N. Hartmann, według którego człowiek ma wypełniać swą „rzeczywistość życiową” w oparciu o indywidualny obraz wartości, ale nie w kolizji z ogólnie ważnymi wartościami.

Rozwiązanie, według prelegenta, przynosi realistyczna etyka wartości, która osadza wartość w bycie i odwołuje się do tego, co stanowi o istocie człowieka jako człowieka. Prowadzi do uznania prawa naturalnego, lecz pojętego dynamicznie. W tym wypadku natura człowieka stanowi przedmiotowo ugruntowaną podstawę naczelnego prawa moralnego, a zarazem negatywną

granice, której etos indywidualny nie może przekroczyć. Tak określone prawo moralne umożliwia realizację tego wszystkiego, co pozytywne dla rozwoju osobowości, nie wykluczając urzeczywistniania własnego powołania pojętego czasem maksymalistycznie, a nawet krańcowo (spotykanego np. u świętych). Odbywać się to będzie w harmonii z naturą ludzką, zgodnie z wolnością człowieka, której się nie znosi, lecz ją zakłada, a zarazem umożliwia jej spełnienie, podejmując tę wolność jako wolność podmiotu moralnego.

Prof. Stallmach spotkał się też z pracownikami naukowymi akademii, w tym także z Wydziału Filozoficznego i kierunku teologicznomoralnego z Wydziału Teologicznego.

W podróży po Polsce gość moguncki odwiedził także Katolicki Uniwersytet Lubelski, wyższe seminaria duchowne w Krakowie, Nysie i Poznaniu, wygłaszając tam prelekcje.

ks. Jan Pryszynt, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Życie chrześcijańskie w serii „Croire et comprendre”

Od kilku lat paryska oficyna Centurion z powodzeniem rozprawdza interesującą serię książek oznaczoną hasłem *Croire et comprendre*. Znany wydawca zamierzył wypełnić tą drogą brak podstawowej i usystematyzowanej informacji w zakresie spraw, które wskutek niedawnych dyskusji specjalistycznych oraz rozbieżnych przedsięwzięć duszpasterskich pozostawiły wiarę niejednych chrześcijan w stanie przykłej dezorientacji. W latach poprzedzających dzisiejszą odnowę teologii podobną rolę spełniała seria *Je sais — je crois*, która ukazywała się staraniem wydawnictwa Fayard. Wszakże mimo podobieństwa w nazwie, obie serie różnią się znacznie od siebie. Tomiki kolekcji *Je sais — je crois* składały się razem na wielką, podręczną encyklopedię teologiczną, której głównym walorem była przystępnie podana informacja na temat dorobku myśli katolickiej w znaczących momentach jej historii. Obecnej serii niepodobna złożyć w encyklopedię. Centurion nie ma w ogóle zamiaru opublikowania wraz z napływem nowych tomów jeszcze jednego dzieła encyklopedycznego, swoistego kompendium wiedzy teologicznej. Każda z czterdziestu ogłoszonych dotąd książek podsumowuje przede wszystkim współczesny wkład teologów do myśli chrześcijańskiej. Z przeszłości natomiast czerpie głównie to, co może naświetlić bieżące zapytania kierowane do Kościoła, opuszczając kwestie, które były ważne i interesujące jedynie w minionych stuleciach.

Z serii tej chcemy zasygnalizować kilka pozycji szczególnie użytecznych, jak się wydaje, dla osób zajmujących się teologią moralną. Wypada jednak uprzedzić, że wybór z rozmysłem padł także na pozycje, których zwykle nie zalicza się do tego przedmiotu. Powodujemy się tu przeświadczeniem, wielokrotnie zresztą manifestowanym, że bieżące potrzeby teologii moralnej w Polsce wyrażają się między innymi w postulatcie wprowadzenia do rozważań nad życiem chrześcijańskim tematów tradycyjnie uważanych za dogmatyczne. Bez spełnienia tych żądań nie sposób rozsądnie myśleć o przyszłości naszej dyscypliny. Kwestie Boga, zbawienia, Kościoła... winny się niezbędnie znaleźć w ośrodku zainteresowań teologów moralistów.

M. Vidal, *L'Eglise, peuple de Dieu dans l'histoire des hommes*, 1975, s. 144. Książka o niewielkiej objętości w porównaniu z niejednym współczesnym traktatem eklezjologii, np. Y. Congara czy H. Künga, otrzymała już ocenę jednej z najlepszych książek w tym przedmiocie. Vidal z kompetencją wykorzystuje biblijne podstawy chrześcijańskiej doktryny o Kościele, wykazuje duże poczucie realizmu w spojrzeniu na historię i socjologiczne uwarunkowania dróg Ludu Boga w świecie, z uwagą odnosi się do współczesnych zapytań stawianych eklezjologom. Lektura tych stron przynosi

teologowi moralistom głębsze zrozumienie Kościoła jako miejsca, w którym realizuje się właściwie pojęte życie chrześcijańskie. Staje się zarazem dobrym odniesieniem do krytycznej weryfikacji własnych spojrzeń na teologię moralną, szczególnie w tych przypadkach, gdy fundamentalny wymiar egzystencji wierzących — ludu eklezjalnego nie jest w nich jasno uwyraźniony.

H. Bourgeois, *Dieu selon les chrétiens*, 1974, s. 160. Stało się zapewne truizmem twierdzenie, że spotykane ujęcia teologii moralnej są w dużej mierze pochodną zakładanej w nich koncepcji Boga. Niemniej dopominanie się o odnowę naszej dyscypliny drogą odnowionych traktatów o Bogu jest wciąż aktualne. Sygnalizowana tu praca może być w tym dziele wielce pomocna, gdyż Bourgeois zasługuje na miano znawcy zagadnienia. Też tematycznie poświęcił inną książkę, *Revoir nos idées sur Dieu*, Desclée, Paris 1975. Wartością prezentowanego tu tomiku jest to przede wszystkim, że Bourgeois ukazuje w nim Boga nie jako ideę, lecz istotę, której życie związane jest z życiem ludzi. Z tym większą więc satysfakcją odnotowujemy, że ukazało się polskie tłumaczenie tej książki: *Bóg chrześcijan*, Warszawa 1978, IW Pax, s. 179.

Ph. Ferlay, *Jésus notre Pâque*, 1976, s. 232. Słusznie podnoszone przed kilku laty w polskich publikacjach teologicznomoralnych znaczenie chrystologii dla refleksji nad życiem chrześcijańskim okazało się krótkotrwałym zrywem, który osłabił w przeddzień dzisiejszego rozkwitu badań chrystologicznych. Znaczna liczba prac na ten temat czeka na studia moralistów. W tym względzie książka Ferlaya ma, jak się wydaje, znaczenie wyjątkowe. Zdolna jest wspomóc wysiłki tych, którzy próbują przeciwstawić się moralizatorskiej tendencji do traktowania Jezusa przede wszystkim jako wzniesłego ideału człowieka, wzorca postępowania, w miejsce podkreślenia Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata.

R. Parent, *L'Esprit Saint et la liberté chrétienne*, 1976, s. 144. Wzrost ruchów charyzmatycznych i napływ publikacji na temat Ducha Świętego zdają się z pośpiechem wypełniać poważną lukę w życiu i myśli chrześcijańskiego Zachodu. W pracach z zakresu teologii moralnej jest to teren niemalże nietknięty. Tymczasem Parent w prosty sposób, z przeświadczeniem, które nie budzi wątpliwości, ukazuje, że refleksja teologiczna nad Duchem Świętym jest namysłem nierozzerwalnie związanym z zastanowieniami nad życiem chrześcijańskim. Z lektury jego książki czytelnik wynosi zrozumienie faktu, że teologia moralna pozbawiona teologii Ducha Świętego byłaby teologią zubożoną o jeden z fundamentalnych wyznaczników treściowych, a zatem teologią okaleczoną. Warto też, przy sposobności, przypomnieć wcześniejszą, ale cenną pozycję tegoż autora, *Condition chrétienne et service de l'homme*, Paris 1973, Ed. du Cerf.

J. C. Dhôtel, *La conversion à l'Évangile*, 1976, s. 152. Autor sięga do zagadnienia o tyle podstawowego, co wywołującego szereg nieporozumień. Nie sposób uprawiać teologii moralnej bez należytej teologii nawrócenia. Niepodobna mówić o życiu chrześcijańskim bez uwzględnienia tego charakterystycznego zwrotu, który zwykło się określać nawróceniem. Czym jednak w istocie jest nawrócenie? Czym jest ów zwrot życia do Ewangelii? Czy chrześcijanie jawią się dziś jako ludzie nawróceni? Dhôtel daje na te pytania odpowiedzi głębokie i interesujące.

H. Holstein, *L'expérience de l'Évangile*, 1975, s. 144. Podtytuł książki *La communauté croyante au premier siècle*, nie wroży na pierwszy rzut oka lektury bezpośrednio pozytywnej dla moralistów. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że właśnie w studiach moralnych nierzadko przywołuje się na pamięć przykład zachowań pierwszych chrześcijan ulegając przy tym uproszczonym schematom, które powielają niedokładny obraz ich życia. W książce Holsteina pierwsi świadkowie Ewangelii stają przed czytelnikiem jako postacie żywe i autentyczne, zakorzenione w swoim czasie, podejmujące problemy tego czasu, przeżywające swe wzloty i chwile słabości.

P. Grelot, *Le monde à venir*, 1975, s. 136. Biblista o zasłużonej renomie podejmuje tu tematy śmierci, sądu, nieba, czyścica i piekła. Odpowiada na pytanie, co oznacza biblijne określenie „przyszego świata”. Tą drogą kreśli historyczne i wieczne, osobowe i społeczne wymiary chrześcijańskiej nadziei. I raz jeszcze staje się, biorąc tę książkę do ręki, wobec zagadnień, które w wykładzie teologii moralnej nie stanowią silnej karty i dlatego osłabiają sam wykład. Trudno zadowolić się odniesieniem do dokonań biblistów i dogmatyków, trzeba jeszcze ukazać egzystencjalny sens, w obecnym życiu, dążenia do świata, który ma nadejść.

A. Rouet, *Risques et espoirs de la charité*, 1976, s. 144. Książka napisana jest z pozycji doświadczeń, które wskazują na zatarcie się w życiu współczesnych chrześcijan właściwego sensu pojęcia *caritas* na rzecz pojęcia *amor*. Wypada od razu dodać, że tym bardziej u nas, gdzie oba terminy wyrażane są tym samym pojęciem miłości, różnice między nimi są w praktyce trudno uchwytnie. Zamyśl Roueta jest zatem prosty, ale i wielce cenny. Wyjaśnia, co *caritas* obwieszcza w naszym czasie na temat Boga i człowieka. Przekazuje swemu odbiorcy książkę głęboko teologiczną, a zarazem, jak wszystkie książki tej serii, dostępną nawet dla umysłów nie zaznajomionych bliżej z teologią.

R. Bosc, *Evangile, violence et paix*, 1975, s. 136. Zbyteczne byłoby nadmierne akcentowanie aktualności poruszanego w książce problemu. Ważne jest natomiast, że problem wciąż na czasie potraktowany jest tu z pozycji nowych nań spojrzeń. Autor konfrontuje tradycyjną teorię wojny sprawiedliwej z perspektywami teologii wyzwolenia. Zagadnienie rozwinięte jest w trzech etapach. W pierwszym Bosc wyjaśnia terminy tytułu, następnie śledzi rozwój myśli Kościoła odnośnie do pokoju i gwałtu, wreszcie, w trzecim etapie, podaje wskazania praktyczne dotyczące działalności na rzecz pokoju. Zgodnie z profilem serii jest to studium ściśle teologiczne. Należną ostrość spojrzeń, wyznaczniki działań czerpie z dobrze rozumianej Ewangelii.

Wydawnictwo anonduje dalsze tomiki tej pożytecznej serii. Uwagę naszą zatrzymują cztery z przygotowywanych książek: M. Le grain, *Signification chrétienne du corps*; tegoż autora *Réflexion chrétienne sur la vie*; Deroussiaux, *La souffrance et la mort* oraz G. Duperray, *La foi et les stimulations de l'incroyance*. Jest zrozumiałe, że również inne pozycje tutaj nie omówione, w liczbie już kilkudziesięciu, zasługują na przestudiowanie. Wybrane do prezentacji traktujemy jako ilustrację całej kolekcji.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Lódź

2. W poszukiwaniu personalizmu teologicznomoralnego

Zyjemy w okresie ponownego odkrywania pewnych zarzuconych i zapomnianych wartości chrześcijańskich oraz nowego przedstawienia tych, które cieszą się już wielowiekową, nieprzerwaną tradycją. W tym ogólnym nurcie teologicznym znajdują się pierwsze tomy podręczników teologii moralnej M. Vidala (*L'atteggiamento morale. Morale fondamentale*, Assisi 1976, Cittadella Editrice, s. 579) oraz E. Chiavacciego (*Teologia morale. Morale generale*, Assisi 1977, Cittadella Editrice, s. 265).

Obaj autorzy pragną włączyć do swoich podręczników wieloletnie doświadczenie dydaktyczne oraz owoce długich dyskusji wokół teologii moralnej, które miały miejsce w Kościele, zwłaszcza po soborze. Na razie można oceniać jedynie rezultaty ich wysiłków na odcinku teologii moralnej fundamentalnej. Zapowiedziane bowiem tomy teologii moralnej szczegółowej dotychczas się nie ukazały.

E. Chiavacci, profesor teologii moralnej z Florencji, w swojej *Teologii moralnej* wychodzi od rozważań moralności jako najwyższego problemu człowieka. Czyni to najpierw na płaszczyźnie filozoficznej omawiając różne rozwiązania zagadnienia moralności we współczesnej myśli estetycznej, a nas-

tepnie przechodzi do Objawienia. Autor wychodzi z założenia, że doświadczenie moralne prowadzi do doświadczenia transcendencji. To bowiem Bóg jest tym, który wzywa człowieka już przez akt stwórczy powołując go do określonej egzystencji. Objawienie stanowi jedynie kolejny etap ubogacenia wezwania Bożego.

Etos Starego Testamentu — zdaniem autora — choć przybiera różne formy historyczne, sprowadza się w sumie do wierności Bogu w ramach historii. Moralności Starego Testamentu nie można zrozumieć inaczej, jak tylko w ścisłej łączności z Bogiem. Wezwanie Boże w Nowym Testamencie jest wezwaniem w Chrystusie, wezwaniem do miłości i wezwaniem definitywnym. Moralność zaś nowotestamentalna jest „historyczną odpowiedzią na wezwanie absolutne, samousprawiedliwiającej się, które rodzi się z miłości wiecznej i do niej zaprasza” (s. 48).

Człowiek daje odpowiedź na wezwanie Boże przez akt ludzki. Akt ten jednak musi być zgodny z wolą Bożą. Stąd pierwszym obowiązkiem moralnym człowieka jest poznanie woli Bożej, którego dokonuje przez sumienie. Sam wysiłek poznania jako aktywność osobista jest już odpowiedzią na wezwanie Boże.

Wezwanie Boże jest zobowiązujące, tzn. jest prawem. W ten sposób autor stale w ścisłej łączności z ideą wezwania przechodzi do omówienia problematyki prawa moralnego i jego elementów składowych: prawa Bożego objawionego, naturalnego i ludzkiego. Do elementów składowych prawa moralnego zalicza się także życie Kościoła i nauczanie Urzędu Nauczycielskiego. Autor nie wymienia prawa łaski będącego przecież podstawowym elementem prawa chrześcijańskiego. Wspomina o nim jedynie w analizie tekstów Nowego Testamentu.

Po omówieniu problematyki prawa Ch i a v a c c i przystępuje do określenia teologii moralnej, jej zadania i przedmiotu. Zadanie teologii moralnej polega na „towarzyszeniu jednostce w jej procesie rozpoznawania” osobistego powołania (s. 219). Teologia moralna jest bowiem nauką, która „powinna ukazać wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie w ramach doświadczenia i refleksji Kościoła” (s. 219). „Przedmiotem właściwym teologii moralnej jest prawo moralne, tj. zespół danych i kryteriów oceniających, przy pomocy których każda jednostka powinna oceniać własną sytuację i odkrywać własne powołanie” (s. 219).

Na koniec omawia problematykę grzechu. Grzech według autora jest „świadomym wyborem przeciw normie sumienia” (s. 232). Normą sumienia jest po prostu norma obiektywna przyjęta przez sumienie jednostki.

Ujęcie moralności chrześcijańskiej przedstawione przez Ch i a v a c c i e g o ma charakter wyraźnie egzystencjalny, który widoczny jest zwłaszcza w prezentacji zagadnienia prawa i sumienia.

Autor, przyjmując za ideę centralną swojej teologii moralnej wezwanie i odpowiedź, stara się ukazać ją konsekwentnie we wszystkich zagadnieniach. W stosunkowo szczupłym tomie nie zdołał niestety omówić wyczerpująco problematyki teologii moralnej fundamentalnej, a niektóre zagadnienia całkowicie pominął. Brak bowiem części wstępno-metodologicznej, omówienia cnót i nawrócenia chrześcijańskiego.

Ze studium napisanego w sposób jasny i zrozumiały przebija wrażliwość autora na nową problematykę, potrzeby dzisiejszego człowieka i zjawiska współczesnej kultury.

M. V i d a l, wykładowca teologii moralnej z Madrytu, zatytułował swoją teologię moralną *Postawa moralna*. Zagadnienia teologii moralnej fundamentalnej dzieli na dwie części. Pierwsza ma charakter opisowo-normatywny i dotyczy przedstawienia kryzysu moralnego naszych czasów oraz wytycznych odnowy moralności chrześcijańskiej. Kryzys moralności chrześcijańskiej — zdaniem autora — objawia się w życiu codziennym zwłaszcza poprzez różne formy demoralizacji współczesnej oraz na płaszczyźnie teoretycznej w kry-

zysie moralności kazuistycznej. Moralność chrześcijańska odnowiona powinna mieć przede wszystkim charakter opisowy, osobowy, dynamiczny. Powinna być przeniknięta „duchem życia”, uwzględniać „sytuację” jako wezwanie Boże, a nie tylko jako uwarunkowanie odpowiedzi, oparta na motywacjach chrześcijańskich, a nie tylko religijnych. Powinna być wreszcie moralnością postaw, a nie aktów.

Druga część nazwana *Podstawowe kategorie moralne* zawiera z zasady zagadnienia tradycyjnie włączone do teologii moralnej fundamentalnej, choć bezpośrednio niewiele mają wspólnego z teologią moralną ze względu na profil filozoficzny, który im nadał autor. Ta cecha widoczna jest przy omówieniu każdego zagadnienia, nie mówiąc już o problematyce ściśle filozoficznej, którą autor włączył do swego podręcznika. Do tej ostatniej należy niewątpliwie zagadnienie podstaw etyki jako takiej, omówione zaraz na początku po krótkim zasygnalizowaniu problemów metodologicznych i treściowych teologii moralnej fundamentalnej. Przedstawia tutaj różne systemy etyczne dzieląc je na heteronomiczne, autonomiczne i teonomiczne. Etykę chrześcijańską mieszczącą się w tej ostatniej grupie określa jako etykę opartą na kategorii osoby i otwartą na transcendencję (s. 121). Praktycznie jest to określenie chrześcijańskiej etyki filozoficznej, a nie teologii moralnej. Autor nie ukazał specyfiki moralności chrześcijańskiej.

Charakter filozoficzny ma również rozdział zatytułowany *Antropologia moralna*. Aspekt biblijny jest zupełnie niezauważalny w gąszczu zagadnień rozważanych w aspekcie filozoficznym, psychologicznym i socjologicznym. Swój koncepcję personalistyczną aktu moralnego buduje na schemacie: opcja fundamentalna — postawa — akt. Opcja fundamentalna jest „decyzją fundamentalną za Bogiem albo przeciw Niemu, warunkującą jako intencja podstawowa wszystkie inne akty” (s. 242). Postawa natomiast jest „częścią opcji fundamentalnej na jakimś odcinku egzystencji chrześcijańskiej” (s. 246) np. w zakresie prawdy, wierności, miłości itd. Akt moralny z kolei jest „manifestacją (znakiem w sensie znaczenia i zawartości) opcji fundamentalnej i postawy” (s. 247). Odniesienie aktu moralnego doskonale ludzkiego do opcji fundamentalnej sprawia, że staje się ona — używając terminologii K. Rahnera — aktem „ciężkim”.

Następny rozdział poświęcony jest wprost zagadnieniu filozoficznemu, mianowicie wartości moralnej. Dalej szeroko omówione jest zagadnienie sumienia, ale i tutaj wyraźnie przeważają elementy filozoficzno-psychologiczne w stosunku do biblijnych i teologicznych.

W zagadnieniu grzechu, które ma już profil bardziej teologiczny, godne uwagi są myśli autora dotyczące podziału teologicznego grzechów. Autor wykazuje na podstawie tradycji, że błędne jest utożsamianie dotychczasowych dwóch podziałów grzechów na ciężkie i lekkie oraz na śmiertelne i powszednie. Pierwszy podział uwzględniając przedmiot grzechu ma wymiar etyczny, drugi natomiast odnosząc się do relacji do Boga ma ściśle wymiar religijny. W tym przypadku grzech „śmiertelny” jest odrzuceniem opcji fundamentalnej chrześcijańskiej, podczas gdy grzech „ciężki” takich skutków nie powoduje. Chodzi więc w sumie — zdaniem autora — o dwie klasyfikacje paralelne, mające różne kryteria i które ze względów teoretycznych i pastoralnych należałoby „przemilczeć”.

Sam w oparciu o poprzednio przedstawioną koncepcję aktu moralnego proponuje inną, obok znanych już nowych klasyfikacji, składającą się z trzech członów: grzech-opcja, grzech-postawa, grzech-akt. Opcja stanowi strukturę fundamentalną życia moralnego, stąd „grzech-opcja” to grzech „w swoim najgłębszym wymiarze” (s. 513). „Grzech-postawa” albo grzech „sektorialny” jest grzechem, który „realizuje się w sposób globalny w jakimś z sektorów życia chrześcijańskiego” (s. 514). „Grzech-akt” jest grzechem pojedynczym, który nie pociąga za sobą ruiny osoby, ale wyraża opcję i postawę w tymczasowości „tutaj i teraz życia” (s. 514).

Ostatnim zagadnieniem jest problematyka cnót, którą autor rozważa na tle szerszym moralnego modelu chrześcijanina. Cnota zaś chrześcijańska to w konsekwencji nie tyle *habitus*, ile postawa.

Podsumowując trzeba stwierdzić, że dużym atutem omawianej książki jest dowartościowanie kategorii postawy w moralności chrześcijańskiej. Autor uważa wprost, że etos chrześcijański bazujący na postawach może stanowić antybiotyk przeciw kryzysowi moralnemu naszych czasów, które określa jako „próżnię moralną” (s. 570).

Szkoda tylko, że publikacja, która ma być publikacją teologiczną, ma profil bardziej filozoficzny niż teologiczny. Niekiedy wprost odnosi się wrażenie, że argumentacja rozumowa ma dla autora większą wartość niż argumentacja biblijna (np. s. 78).

Poza tym książka M. Vidala jest studium za mało jednolitym, za mało scalonym. W zamiarze autora jednolitość dzieła miała z pewnością powstać na bazie osoby ludzkiej. Realizacja tego zadania nie powiodła się, nie mówiąc już o zastrzeżeniach odnośnie do samej idei, która jest koncepcją filozoficzną. Idea wezwania Bożego jest zaledwie wspomniana kilka razy.

Innym atutem książki M. Vidala, zwłaszcza w porównaniu z książką E. Chia v a c c i e g o, jest najnowsza podstawowa bibliografia każdego działu zagadnień. Każda z omawianych publikacji ma własną specyfikę, wyżej ukazaną. Obie mają jednak także wspólną cechę: zmierzają do realizacji personalizmu chrześcijańskiego w teologii moralnej, niezależnie od tego, że każda czyny to inaczej i w innych kategoriach.

ks. Jerzy Troska, Poznań

3. Normy moralne — tradycja i współczesność

Z okazji 65 rocznicy urodzin Józefa Fuchsa SJ, długoletniego i zasłużonego profesora Gregorianum w Rzymie, staraniem uczniów i przyjaciół jubilatą wydano interesującą książkę *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion*, Düsseldorf 1977, Patmos-Verlag, s. 300. Redaktorem dzieła — Klausowi Demmerowi i Brunonowi Schüllerowi — przyświecała intencja nie tylko uczczenia profesora i przypomnienia jego zasług, ale nadto kontynuowanie jego zasadniczych myśli na polu teologii moralnej.

Wiodącym tematem książki jest sprawa zmienności i niezmienności norm moralnych. Teologowie moraliści od dawna już zadają sobie pytanie, czy normy moralne uznać za absolutnie niezmiennie, niewrażliwe na przemiany społeczne, kulturowe i historyczne, czy też przyjąć — przynajmniej w pewnym zakresie — ich zmienność i rozwój. Problem wiąże się z szerszą sprawą stosunku współczesnej teologii do chrześcijańskiej tradycji w ogóle i wynikającym stąd znaczeniem norm moralnych w szczególności. W samej trudności ustalenia charakteru norm moralnych można bez wątplenia widzieć jeden z symptomów kryzysu, w jakim od paru dziesiątek lat znajduje się teologia moralna. Określenie znaczenia norm moralnych, sposobu ich interpretacji oraz uwzględnienie doświadczenia pastoralnego może być dobrym punktem wyjścia dla sprecyzowania na nowo wzajemnego stosunku wiary i etosu. Rozwiązanie zaś tego tematu będzie miało poważny wpływ na przebieg dyskusji z niewierzącymi o kształcie dzisiejszego świata i charakterze międzyludzkiej solidarności. Nie ułatwiło bynajmniej tego dialogu akcentowanie ze strony chrześcijańskiej absolutnego, obiektywnego i niezmiennego charakteru norm moralnych. Czy zatem pogląd wykluczający jakikolwiek rozwój norm moralnych odpowiada danym biblijnym, patrystycznym i teologicznym? Czy zmienność jest czysto teoretyczna, myślowa, czy też praktyczna, egzystencjalna? Autorzy książki zastanawiają się również nad zasadą interpretacji norm moralnych: czy są one tylko kontynuacją norm przyjętych w przeszłości,

czy też winny uwzględniać także różnorodność postaw, na które mają oddziaływać?

Książka dzieli się na dwie części w zależności od kierunku i rodzaju rozważań: bardziej teologiczną (*Zur Christlichkeit christlicher Ethik*) i o przewadze tematyki filozoficznej (*Zur Begründung sittlicher Normen*).

Recenzent pragnie zwrócić uwagę na niektóre sprawy poruszone w książce, zwłaszcza zaś te, które nawiązują do tematyki dyskutowanej w polskich kręgach teologicznych.

Jednym z kluczowych problemów współczesnej teologii moralnej jest sam jej status metodologiczny oraz — co się z tym wiąże — określenie rodzaju jej naukowości. Edouard Hamel w artykule *Der Wissenschaftscharakter der Moraltheologie* (s. 13—30), po rozpatrzeniu dziejów problemu dochodzi do wniosku, że głównym zadaniem teologii moralnej jako nauki jest analiza dóbr i wartości moralnych i synteza zmierzająca do ustalenia ich hierarchicznego porządku. Naukowości zaś teologii moralnej — w odróżnieniu od innych orientacji etycznych — należy szukać w jej charakterze konfesyjnym, a więc we wierze. Teologia moralna jest zatem wiedzą wiary. Nieuwzględnienie jej charakteru naukowego sprowadziłoby ją do parenezy lub w najlepszym przypadku kerygmy, a odrzucenie wiary pociągnęłoby za sobą zrównanie z etyką lub filozofią moralną. Przywrócenie teologii moralnej naukowości i specyfiki teologicznej, co wydaje się nagłym postulatem, będzie nadto ważnym elementem rozwiązania kryzysu metodologicznego oraz przywrócenia moralności chrześcijańskiej należnego jej miejsca w życiu współczesnym.

Problem specyfiki teologii moralnej i moralności chrześcijańskiej w ogóle podejmuje znany polskim moralistom profesor z Lucerny (Szwajcaria) Franz Furger w artykule „*Kenosis*” und das *Christliche einer christlichen Ethik. Eine christologische Rückfrage* (s. 96—111). Tradycyjne, kazuistyczne podręczniki szkolne, ograniczające się do zagadnień „duszpasterstwa spowiedzi”, które od lat sześćdziesiątych naszego stulecia opanowały niemal bez reszty zakłady teologiczne na całym świecie, poprzez zawężenie moralności chrześcijańskiej do kręgu ludzi wierzących, nie uwzględniły — zdaniem autora — specyfiki teologii moralnej. Trudności z tym związane występują coraz dobitniej w obliczu narastającego pluralizmu życia społecznego, kulturowego a nade wszystko moralnego. Ostatnie dziesiątki lat, a zwłaszcza wydarzenia związane z Soborem Watykańskim II, ukazały nowe perspektywy chrześcijaństwa i potrzebę otwarcia się Kościoła na sprawy świata. Przedstawiony w dawniejszych podręcznikach model moralności chrześcijańskiej nie odpowiadał ekumenicznym zadaniom teologii oraz potrzebom dialogu światopoglądowego, przed którym stanął współczesny Kościół. Istnieje dziś potrzeba rzetelnej, spokojnej i szczerzej, a nawet partnerskiej dyskusji z wieloma wiodącymi siłami współczesnego świata. Ma ona zastąpić dawniejsze próby przewodzenia światu w duchu autorytetu, w oparciu o moralną siłę Kościoła wypływającą z poczucia reprezentowania i obrony określonej koncepcji prawa naturalnego. Furger, nawiązując do badań prowadzonych przez Fuchsa, wprowadza w tę dyskusję zasady dogmatyczne Kościoła, w szczególności Pawłową tezę o *kenosis*.

Niemale znaczenie posiada tutaj problem doświadczenia moralnego jako źródła moralności. Schüller, autor artykułu *Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln* (s. 261—286), aktywny uczestnik dyskusji na temat podstaw moralności, jest zaniepokojony tym, że samo pojęcie doświadczenia moralnego we współczesnej teologii jest dalekie od jednoznaczności. Autorzy różnorodnych koncepcji doświadczenia wywodzą się z różnych orientacji filozoficznych. Schüller wyraża przekonanie, że doświadczenie moralne winno mieć za przedmiot nie wartości, jak się niekiedy sugeruje, lecz fakty. Tendencja bowiem wyprowadzania norm moralnych z wewnętrznego, intuicyjnego doświadczenia wartości płynie z inspiracji fenomenologicznej, z indukcyjnego zatem typu myślenia, a w moralnej tra-

dycji Kościoła oraz w całej teologii korzystano najczęściej z metodologii dedukcyjnej (od zasad do faktów). Nie istnieją powody, dla których należałoby odstępować od tradycji. Zgodnie zaś z nią uzasadnienie norm moralnych winno w głównej mierze wpływać z założeń ogólnych.

Inne artykuły poruszają m. in. biblijne aspekty norm moralnych (Walter Kerber, *Grenzen der biblischen Moral*, s. 112—123), kompetencje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na tle moralności nowotestamentalnej (Klaus Demmer, *Die Weisungskompetenz des kirchlichen Lehramtes im Licht der spezifischen Perspektivierung neutestamentlicher Sittlichkeit*, s. 124—144), obraz człowieka na tle „złotej reguły” zawartej w Kazaniu na Górze: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” — Mt 7, 12 (Philipp Schmitz, *Die Goldene Regel — Schlüssel zum ethischen Kontext*, s. 208—222) oraz aspekty historyczno-praktyczne norm moralnych (Helmut Weber, *Historisches zum Utilitarismus*, s. 223—242 i Louis Vereecke, *Der Wollhandel im Urteil der spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts. Ein Beispiel für die historische Bedingtheit sittlicher Normen*, s. 287—298). Nie brak także rozważań czysto teoretycznych, a nawet metodologicznych, jak np. Dalmazio Mongillo, *Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott* (s. 55—77), Hans Rotter, *Subjektivität und Objektivität des sittlichen Anspruchs* (s. 195—207), czy Franz Scholz, *Objekt und Umstände, Wesenswirkungen und Nebeneffekte. Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit indirekten Handelns* (s. 243—260).

Jasność myśli, oryginalność koncepcji oraz staranność redakcji charakteryzują przedstawione dzieło. Jest to książka, która wnosi poważny udział w dyskusję nad genezą norm moralnych i dlatego nie może pozostać niezauważona przez polską opinię teologiczną.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

4. Nierozzerwalność małżeństwa i etyka seksualna w pierwotnym Kościele

Wzrastająca liczba rozwodów niepokoi nie tylko duszpasterzy. W tej sytuacji od pewnego czasu mnożą się głosy domagające się modernizacji kanonicznej dyscypliny wobec tych, którzy rozwiedli się i żyją w nowym małżeństwie. Chodzi zwłaszcza o fakt wyłączenia ich z uczestnictwa w sakramentach. Jedni stawiają pytania, czy nie można potraktować ich z większą wyrozumiałością i czy *sensus fidelium* myli się, skoro w niektórych środowiskach nie potępia się ich tak, jak w przeszłości? Dlaczego Kościół udziela dyspens kapłanom i osobom żyjącym w zakonach, a nie małżonkom, z ich decyzji nieodwołalnych, skoro z psychologicznego punktu widzenia są one analogiczne? Czy Kościół w razie sytuacji konfliktowej nie powinien opowiedzieć się po stronie dobra osoby, a nie bronić instytucji? Czy nierozzerwalność małżeńska nie jest raczej zadaniem etycznym dla małżonków niż węzłem ontologicznym? Inni jednak podkreślają konieczność wierności tradycji, która w Kościele zachodnim przez wieki radykalnie stawiała sprawę niemożliwości zawarcia ponownego małżeństwa za życia współmałżonka.

W teologicznej dyskusji o rozwodzie głośne argumenty czerpie się z życia pierwotnego Kościoła. Jednak te same teksty patrystyczne różnie się interpretuje (por. J. Załęski, *Elementy egzegezy patrystycznej we współczesnych interpretacjach tekstu Mt 5, 32 czy 19, 9*, *Collectanea Theologica* 47, 1977, z. 1, 43—63). H. Crouzel w dziele *L'Eglise primitive face au divorce* (Paris 1971, Ed. Beauchesne, s. 412) i w licznych artykułach wykazuje, że Ojcowie Kościoła nie pozwalali na ponowne małżeństwo, gdy małżonkowie rozeszli się na skutek cudzołóstwa jednej ze stron. Natomiast polemizujący z nim P. Nautin w artykule *Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine*, *Recherches de Science Religieuse* 62(1974) 7—54, dowodzi, że

w Kościele łacińskim pierwszych wieków są teksty i fakty potwierdzające możliwość ponownego małżeństwa za życia współmałżonka.

Ostatnio głos w tej dyskusji zabrał G. Cereti pisząc dzieło *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna 1977, Ed. Dehoniane, s. 416. Autor twierdzi, że Kościół pierwotny udzielał abszolucji osobom rozwiedzionym, które zawarły ponowne małżeństwo. Hipoteza ta zasługuje na omówienie, a zwłaszcza godna uwagi jest podana przez autora interpretacja ósmego kanonu soboru w Nicei. Książka Ceretiego wzbudziła zainteresowanie. Po ukazaniu się jej recenzji, napisanej przez Crouzela, autor w artykule *Prassi della Chiesa primitiva ed assoluzione ai divorziati risposati. Una risposta a Crouzel*, Rivista di Teologia Morale 13(1977)461—473, odpowiedział na stawiane mu zarzuty. Czytelnikom francuskim wyniki badań Ceretiego zaprezentował C. Munier w publikacji *Divorce, remariage et penitence dans l'Eglise primitive*, Revue des Sciences Religieuses 52(1978) 97—117.

Omawiana książka Ceretiego ukazała się jako 26 tom kolekcji *Studi e ricerche*. Ta seria wydawnicza jest związana z czasopismem włoskich teologów moralistów „Rivista di Teologia Morale”. W tym samym zbiorze w 1971 r. autor opublikował pracę *Matrimonio e indissolubilità*, w której również omawiał patrystyczne dokumenty dotyczące rozvodu i ponownego małżeństwa. Stawiając tezę, że chrześcijanin rozwiedziony, po wypełnieniu pokuty, mógł żyć w nowym związku małżeńskim, odwoływał się do świadectw Epifaniusza, Bazylego, 115 i 125 patriarchy Nicefora z Konstantynopola oraz ksiąg pokutnych istniejących na Zachodzie. Nic zaś nie wspominał o 8 kanonie Soboru Nicejskiego.

W pracy *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva* Cereti zbadał wypowiedzi pisarzy kościelnych oraz postanowienia synodów do V wieku i doszedł do wniosku, że Ojcowie Kościoła, jako kaznodzieje i głosiciele moralności, nauczali, iż małżeństwo jest nierozdzielne. Natomiast jako duszpasterze zdawali sobie sprawę, że chrześcijanin, pozostając grzesznikiem, wykracza niejednokrotnie przeciw obowiązkowi małżeńskiemu. Główne tezy autora można streścić w sposób następujący: Do końca IV wieku na Zachodzie, a tym bardziej na Wschodzie, Kościół uznawał na podstawie dosłownej interpretacji Mt 5, 32 i 19, 9, że mąż kobiety popełniającej cudzołóstwo ma prawo opuścić ją lub oddalić i pojąć inną. Nie będąc zaś uważany za popełniającego cudzołóstwo, nie jest wyłączony ze wspólnoty kościelnej i nie musi podlegać pokucie. W badanym okresie nie znajdujemy żadnego autora ani postanowienia synodalnego, świadczącego o istnieniu jakiegokolwiek kary kościelnej dla zawierających ponowne małżeństwo, gdy żona popełniła cudzołóstwo. W tym szczególnym wypadku żaden też pisarz kościelny nie uważa za niegodziwy ponowny związek małżeński. Ambrożyjster mówi wprost, że jest on godziwy. Jesliby oddalenie żony było uważane za godziwe, a zawarcie ponownego małżeństwa za niedozwolone, to w omawianym okresie musielibyśmy napotkać wiele świadectw. Prawodawstwo cywilne pozwalało na nowe małżeństwo za życia współmałżonka. Gdyby chrześcijaninowi nie można było tego dokonać, to należałoby mu to jasno powiedzieć. Tymczasem w źródłach nie ma wyraźnego zakazu w tej materii. Z tego milczenia wynika argument za godziwością małżeństwa rozwiedzionych chrześcijan.

Od połowy II wieku mnożą się świadectwa, które potwierdzają nierówną prawa męża i żony, gdy jedna ze stron dopuści się cudzołóstwa. Co było dozwolone mężowi, nie było uznawane za godziwe dla żony, która znalazła się w takiej samej sytuacji. Różnicę tę usprawiedliwiano na podstawie dosłownej interpretacji tekstów biblijnych 1 Kor 7, 11; 7, 39; Rz 7, 3. W jaki sposób można było dojść do zrównania praw kobiety i mężczyzny w tym względzie? Istniały dwie możliwości. Pierwsza z nich nakazywała, chociaż wyraźnie o tym Pismo św. nie mówi, pozwolić bez żadnej sankcji kobiecie na

różwód z niewiernym mężem i powtórne małżeństwo. Według zaś drugiej możliwości należałoby, na podstawie równości płci, mężczyźnie zabronić tego, co tzw. klauzule Mateusza (5, 32 i 19, 9) wyraźnie nie przyznawały kobiecie, to jest prawa do powtórnego małżeństwa. Wschodnie Kościoły wybrały pierwsze rozwiązanie. Na Zachodzie zaś wpływ św. Hieronima i św. Augustyna z zdecydował na korzyść drugiej możliwości.

Najbardziej interesujące są wywody Ceretiego na temat pokuty i pojednania z Kościołem osób zawierających ponowny związek małżeński. Za wyjątkiem przypadku męża kobiety cudzołóżnej ponowne małżeństwo, po rozwodzie, było uważane za stan cudzołóstwa. Czy było możliwe wówczas otrzymanie absencji i czy dawano szansę powrotu do wspólnoty kościelnej? Odpowiedź autora na te pytania jest twierdząca. Niekiedy po wypełnieniu pokuty i absencji tacy chrześcijanie stawali się pełnowartościowymi członkami wspólnoty, i to bez obowiązku opuszczenia nowego partnera a powrotu do pierwszego. Na dowód swej tezy Cereti przytacza ósmy kanon soboru w Nicei (Mansi II, 672). Ponieważ jest to dokument soborowy, nie można pomniejszać jego znaczenia. Miał on na celu uregulowanie sprawy członków sekty nowacjańskiej, zwłaszcza duchownych, którzy pragnęli powrócić do jedności z Kościołem. Warunkiem powrotu, według brzmienia kanonu, było „pisemne oświadczenie, że dostosują się do nauki Kościoła, to znaczy zachowują łączność z tymi, którzy zawarli ponowne małżeństwo (*digamoi*) lub z tymi, którzy nie sprostali próbie w czasie prześladowań, a którzy pokutowali za swoje winy”. Występujące w tym tekście słowo *digamoi* nie oznacza wyłącznie tych, którzy zawarli związek małżeński po śmierci współmałżonka, ale również tych, którzy zawarli nowe małżeństwo za życia współmałżonka i byli uważani za żyjących w cudzołóstwie. Zdaniem Ceretiego Sobór Nicejski uczył, że Kościół może im odpuścić ten grzech, podobnie jak ma moc odpuszczania grzechu zaparcia się wiary w czasie prześladowań. Po pojednaniu się z Kościołem, żyjący w ponownym związku nie musieli się rozjeść. Przynajmniej do Soboru Nicejskiego nie mamy żadnych dowodów na istnienie takiego obowiązku. Patrystyczne wyjaśnienia tekstu biblijnego Pp 24, 1—4 oraz postawy Dawida, który po pokucie za cudzołóstwo kontynuował związek z Betsabęą, potwierdzają, że nie było konieczności powrotu do strony porzuconej.

Studia Ceretiego nad nierozzerwalnością małżeństwa mają również cel praktyczny. Można się o tym przekonać czytając jego artykuł *Rimmettere all'Eucaristia i divorziati risposati?*, Il Regno. Attualità 22(1977)130—140. Stara się w nim w oparciu o tekst ósmego kanonu Soboru Nicejskiego odpowiedzieć na pytanie: czy w obecnej dobie można dopuszczać do sakramentów osoby rozwiedzione, a żyjące w ponownym związku? Autor głosi, że decyzje tamtego soboru są pouczające i dziś. Mówią nam one, że Kościół ma władzę odpuszczania grzechu tym, którzy nie dochowali wierności małżeńskiej i weszli w nowe związki. Stąd w pracy duszpasterskiej nie powinno okazywać się wobec nich zbyt dużego rygoryzmu.

Trzeba powiedzieć, że autor przez interpretację kanonu nicejskiego skłania do dokładniejszego i ostrożniejszego przebadania sprawy duszpasterstwa rozwiedzionych w pierwotnym Kościele. W całości jednak ma się wrażenie, że Cereti posługuje się raczej argumentacją negatywną, głosząc, że nie znajdujemy dowodów na potwierdzenie tezy przeciwnej. Ten sposób rozumowania nie zawsze jest przekonujący. W każdym razie z jego analiz możemy się dowiedzieć, że w chrześcijaństwie pierwszych wieków co do rozwiedzionych istniały dwie tendencje: rygorystyczna oraz bardziej łagodna, zmierzająca do okazywania miłosierdzia i rozgrzeszenia osób żyjących w powtórnym małżeństwie.

Fakt istnienia tych tendencji dałby się rozszerzyć na całą etykę seksualną. Przekonujemy się o tym czytając wydaną przez R. Cantalamessa pracę zbiorową *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*,

Milano 1976, Vita e Pensiero, s. 487. Pierwsze trzy artykuły są w niej poświęcone głównie instytucjom dziewictwa, celibatu, małżeństwa i rodziny. Dalsze trzy mówią o wartościach małżeństwa i wzorach ich realizacji, proponowanych przez św. Ambrożego, św. Augustyna i św. Jana Chryzostoma. Najbardziej interesujący artykuł, umieszczony na końcu książki, wyszedł spod pióra jej redaktora. R. Cantalamessa starał się w nim dokonać pewnego bilansu sześciu poprzednich rozpraw i odpowiedzieć na pytanie: jaką postawę zajmowało pierwotne chrześcijaństwo względem spraw seksualnych?

Już w okresie poapostolskim, odwołując się do przykładu Chrystusa, absolutyzowano ideał powściągliwości „dla Królestwa Bożego” (Mt 19, 12). Z drugiej zaś strony twierdzono, że małżeństwo jest zamierzone przez Boga i ma swoją wartość w ekonomii zbawczej. W późniejszym czasie negatywna postawa wobec małżeństwa i płciowości cechowała enkratytów, montanistów, marcjonistów, mesalian i pryscylian. Przerost ideału dziewictwa i monachizmu mógł również wpłynąć na to, że deprecjonowano, i to nie tylko w kręgach heretyckich, małżeństwo oraz sprawy seksualne.

Zasadniczo pisarze wczesnochrześcijańscy nie zajmują pozycji purytańskich wobec faktu płciowości człowieka. Pominąwszy wyjątki (Tertulian), obserwujemy u nich zdrowe osądy zagadnień etyki seksualnej. Św. Klemens Aleksandryjski, św. Jan Chryzostom, św. Bazyli, św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz z Nazjanzu mówią ze swobodą i szacunkiem o procesach seksualnych i w ogóle o płciowości człowieka. Ojcowie Kościoła nie pomniejszają wartości małżeństwa, ale ukazują, że jest ono, podobnie jak dziewictwo, dobrem względnym w stosunku do najwyższej wartości, jaką jest Królestwo Boże.

R. Cantalamessa dochodzi do wniosku, że pierwotny Kościół, grecki i łaciński, wyrażał postawę zdecydowanej aprobaty wobec bezżeństwa i zdecydowanego sprzeciwu względem tych, którzy zabraniali innym małżeństwa. Postawa negatywna co do małżeństwa nigdy nie znalazła prawa azylu w Kościele.

Omawiane pozycje są interesujące, gdyż ich lektura pozwala stwierdzić, że problemy rozvodu, ponownego małżeństwa i etyki seksualnej w pierwotnym Kościele są bardziej złożone, niż się to niekiedy wydaje. W każdym razie nie uprawniają do zbyt pochopnych wniosków i za daleko idących uogólnień.

ks. Antoni Młotek, Wrocław