

KS. LECH REMIGIUSZ STACHOWIAK

## BIBLIJNE UJĘCIE WĘZŁOWYCH ZAGADNIĘŃ MORALNYCH

Treść: I. Soborowy postulat odnowy teologii moralnej; II. Tradycyjne ujęcie biblijnych podstaw etycznego postępowania; III. Fazy rozwojowe myśli moralnej w Biblii: kerygmat i didaché; IV. Stosunek nowego Prawa do starego; V. Postulat współpracy wykładowcy teologii moralnej z egzegetą na terenie seminarium duchownego.

### I. Soborowy postulat odnowy teologii moralnej

Wśród głosów domagających się soborowej odnowy teologicznej najpocześniejsze bodaj miejsce zajmuje teologia moralna. Ma ona kształtować nie tylko dążenia nowego człowieka, ale ma mu wskazywać ustawicznie środki, zmierzające do nadprzyrodzonego celu, ma umożliwiać i ułatwiać mu osiągnięcie tego celu. Jako taka styka się teologia moralna z wszystkimi przejawami życia współczesnego i jako taka musi mu dotrzymać kroku. To jest oczywiste i nie wymaga szerszego uzasadnienia. Znacznie trudniejsza jest odpowiedź na pytanie, jak ma to uczynić, by wywołać pełny odzew chrześcijanina dzisiejszych czasów, by mógł on nazwać jej postulaty swoim programem życiowym. Różnie odpowiadało na to pytanie w ostatnim pięćdziesięcioleciu i nie należy do zadań niniejszego artykułu nawiązywać do tych prób ani poddawać je krytycznej analizie, tym bardziej że wylicza je niemal bez reszty kompletna bibliografia teologii moral-

nej w nowym wprowadzeniu do zagadnień teologicznych<sup>1</sup>, a omawia szereg krytycznych artykułów lat ostatnich<sup>2</sup>.

Niniejszy artykuł nie zamierza też być jeszcze jedną próbą nowej koncepcji teologiczno-moralnej; do tego zresztą autor nie będąc fachowcem moralistą, nie czuje się powołany. Chciałby natomiast podać kilka sugestii co do biblijnego kierunku rozwoju tej gałęzi teologii. Celem następujących refleksji ma być zatem szeroko dziś stosowany dialog między teologami-moralistami a teologiem biblistą, dialog pozbawiony jakiegokolwiek chęci krytyki.

Żądania biblijnej odnowy teologii moralnej wyprzedziły znacznie prace soborowe, a nawet częściowo powojenny ruch „nowej teologii”<sup>3</sup>, z którą zresztą najpierw nie miały nic wspólnego. Jeżeli tendencje te nie dawały widocznych rezultatów, to wśród całego łańcucha przyczyn zadecydowało o tym zbyt tradycyjne ujęcie stosunku dyscyplin teologicznych do Biblii. Współpracę między tymi dziedzinami rozumiano jeszcze w pięćdziesiątych latach najczęściej w ten sposób, że domagano się od egzegety zestawienia stosowalnych praktycznie wypowiedzi biblijnych, które wcielano do systemu teologicznego. Dla nikogo nie jest tajemnicą, iż na tej zasadzie oparte są niemal wszystkie standartowe podręczniki

---

<sup>1</sup> *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, Poznań 1967, 1123—1210; tamże, Bibliografia obcojęzyczna teologii moralnej z ostatniego ćwierćwiecza, Warszawa 1967 r.

<sup>2</sup> Por. St. Olejnik, *O nowe drogi dla teologii moralnej*, Col Theol 25 (1954) 575—596; tenże, *Zasadnicze płaszczyzny współczesnej problematyki teologiczno-moralnej*, Roczniki Teolog. Kan. 9 (1962) z. 3, 45—65; tenże, *Kierunki rozwoju teologii moralnej*, w: *Współczesna myśl teologiczna* (Poznań 1964), 457—487; E. Barbasiewicz, *Rzut oka na współczesne tendencje teologiczno-moralne*, Roczniki Teolog. Kan. 14 (1967) zes. 3, 39—71.

<sup>3</sup> Por. M. Labourdette — M. J. Nicolas — R. L. Bruckberger, *Dialogue théologique*, Paris 1947; A. A. Esteban, *Nota bibliografica sobre la llamada „Nueva Teología”*, Revista Española de teología 9 (1949) 303—318.

do teologii dogmatycznej i moralnej w języku łacińskim, używane niekiedy jeszcze dziś w seminariach.

Trzeba przyznać bezstronnie, że w latach czterdziestych teologowie bibliści dostosowali się do tego rodzaju współpracy, jak wynika ze starszych prób teologii biblijnych: np. historyczno-systematycznie ujętej Teologii Nowego Testamentu Meinertza<sup>4</sup> i Bonsirvena<sup>5</sup>, nie mówiąc już o łacińskiej Teologii Biblijnej Ceuppensa<sup>6</sup>, który zresztą zrezygnował z wydania moralnej części swego dzieła, ujętego wprost scholastycznie. Pod wpływem Encykliki *Divino afflante Spiritu*<sup>7</sup> i prac teologicznych egzegeci zaczęli sobie zdawać coraz jaśniej sprawę z tego, że teologiczne opracowanie posłannictwa biblijnego musi opierać się na schematach, jeżeli o takich można w ogóle mówić, zaczerpniętych z samych pism biblijnych, a nie narzuconych z zewnątrz. To proste założenie narzęcało w praktyce i nastęrcza nadal dość poważne trudności i to nie tylko metodologiczne.

## II. Tradycyjne ujęcie biblijnych podstaw etycznego postępowania

Najpopularniejszym ujęciem teologicznym biblijnych podstaw etycznego postępowania człowieka, jest do dziś jeszcze metoda historyczna. Uważa ona Biblię za „historię zbawienia” ludzkości przez Boga, wykazuje związany z tym rozwój pojęć moralnych od Starego Testamentu aż po ostatnią księgę Biblii. Takie spojrzenie na objawioną naukę Pisma św. nie jest błędne, ale jest z pewnością dziś nie wystarczające. Objawienie Boże odbywało się bez wątpienia stopniowo, nawiązując do kolejnych faz rozwoju i dojrzewania kulturalnego oraz re-

<sup>4</sup> M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments* I—II, Bonn 1950 (zwł. I, 80—115 i II, 184—213).

<sup>5</sup> *Théologie du Nouveau Testament* (Théologie 22), Paris 1951.

<sup>6</sup> P. Ceuppens, *Theologia biblica* I—IV, Roma 1938 nn.

<sup>7</sup> *Acta Apostolicae Sedis* XXXV (1943) 297—326.

ligijnego człowieka. Ta ogólna cecha objawienia posiada nawet kapitalne znaczenie, jeżeli chodzi o właściwą ocenę zasad moralnych Starego a częściowo i Nowego Testamentu; pozwala nadto obserwować dojrzewanie tychże zasad w poszczególnych kategoriach pism lub u jednego autora. Nie wolno jednak zapominać, że zagadnienie chronologii ksiąg i ich części jest dość skomplikowane i skazuje biblistę na pracę na zasadzie hipotez roboczych. Dzisiejsze badania naukowe przestały już rozważać poszczególne księgi biblijne jako monolity kompozycyjne i doktrynalne, ale starają się wnikać w ich prehistorię, w niektórych przynajmniej wykryć warstwy lub tradycje, jakie złożyły się na ich powstanie. Decydującym czynnikiem dla oceny wyrażonych — a jeszcze bardziej milcząco suponowanych — poglądów etycznych autora, będzie cały jego świat skojarzeń kulturalnych, socjalnych i ekonomicznych, w świetle których została ujęta objawiona prawda Boża. Tych zaś czynników metoda historyczna nie wykaże w pełni, podobnie jak nie wykaże zależności i wzajemnych powiązań między kluczowymi pojęciami moralnymi Biblii. Dlatego też syntetyczne ujęcia u biblistów, posługujących się tą metodą, są stosunkowo rzadkie. Uwzględniając zasadnicze podobieństwa i różnice między poszczególnymi księgami, wolą oni mówić o założeniach moralnych np. św. Pawła, św. Jana lub synoptyków, niż o teologiczno-moralnych przesłankach Nowego Testamentu<sup>3</sup>. Ale i tu zadanie nie jest bynajmniej łatwe. Jest dziś rzeczą powszechnie znaną, że Synoptycy przekazują nie tylko słowa i czyny boskiego Mistrza, ale także pierwszą teologiczną refleksję i praktykę życiową wczesnych gmin chrześcijańskich. By nie być gołosłownym, przytoczę powszechnie znany przykład kazania na górze wraz z błogosławieństwami; posiadają one z pewnością węzłowe znaczenie

---

<sup>3</sup> Taką metodę przyjął w swojej wzorowej pracy R. Schnackenburg, *La Théologie du Nouveau Testament. État de question*, Bruges 1961. Por. także tenże, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*<sup>2</sup>, München 1962. L. i H. Röthlisberger, *Kirche am Sinai*, Zürich 1965.

dla etycznych poglądów Nowego Testamentu, a także i dla współczesnej teologii moralnej. Ujęcie błogosławieństw jest bardzo różne w pierwszej i trzeciej ewangelii — i to ilościowo, merytorycznie i kompozycyjnie<sup>9</sup>. Nie pomogą żadne konformistyczne próby uzgodnienia obu wypowiedzi: odnoszą się one do tego samego faktu, mają jako punkt wyjścia te same słowa Chrystusa, ale są różnym spojrzeniem na naukę Mistrza. W ewangelii wg św. Mateusza będzie to interpretacja bardziej duchowo-ascetyczna, u św. Łukasza — raczej etyczno-socjalna. Sprowadzenie jednego i drugiego sposobu rozumienia pierwotnego, mesjańskiego posłannictwa Chrystusa do wspólnego mianownika natchnienia biblijnego i spisane słowa Bożego jest oczywiście słuszne i nie może podlegać dyskusji, nie przyczynia się jednak w najmniejszym nawet stopniu do odtworzenia kolejnych faz rozwojowych myśli moralnej Biblii. Na tym zaś zależy wielce tak egzegezie jak teologowi-moralistom, zainteresowanemu odnową biblijną swojej gałęzi wiedzy.

Naturalnie nie należy do zadań moralisty techniczna strona analizy krytyczno-literackiej tekstów biblijnych, ale nie może on także — wzorem dawnych schematów — oczekiwać jedynie na gotowe już dane teologiczno-biblijne. Zamiast czerpać dane syntetyczne, powinien on włączyć się do analizy biblijnej już na płaszczyźnie zasadniczej struktury teologicznej nauki Nowego Testamentu, by skonstatować rzecz najważniejszą: w jaki sposób wiążą się postulaty moralne Chrystusa z całością nauki Nowego Testamentu.

### III. Fazy rozwojowe myśli moralnej w Biblii

Wspomniana przed chwilą „zasadnicza struktura” nie stanowi już dziś, jak jeszcze przed dziesięciu laty, szeregu hipotez. W tej chwili uważa się powszechnie za najstarszą formę

<sup>9</sup> Najbardziej kompletne studium literackie, egzegetyczne i teologiczne na ten temat przedstawił J. Dupont, *Les béatitudes*<sup>2</sup> I, Bruges—Louvain 1958.

uchwytną w pismach Nowego Testamentu kerygmat, odzwierciedlający pierwotną proklamację Ewangelii przez Jezusa Chrystusa i zbawczego Jego dzieła przez Apostołów<sup>10</sup>. Ponieważ ta forma nauczania była niemal wyłącznie ustna, nie można oczekiwać w spisanych ewangeliach, podobnie zresztą w listach św. Pawła, zwartego wykładu kerygmatu. Okolicznościowe reminiscencje niektórych punktów tego kerygmatu wykazują jasno, że już ta pierwsza faza ewangelii zawierała elementy, a nawet postulaty moralne. Nie wdając się tutaj w trudne zagadnienie poszczególnych wypowiedzi kerygmatu, trzeba powiedzieć, że tak nauczanie Chrystusa jak i apostoelskie świadectwo o Nim zawierało dwa żądania decydujące o etycznej postawie każdego, kto uwierzył i przez chrzest zjednoczył się z Chrystusem: *metanoein*, wezwanie do pokuty i odrzucenia dotychczasowego, grzesznego życia, i *peripatein*, wezwanie do nowego życia według zasad głoszonych w kerygmacie. Wynika stąd, iż odpuszczenie grzechów należy do najbardziej pierwotnych punktów nauczania moralnego w Ewangelii, o czym zapominają zbyt łatwo zwolennicy ograniczenia nauki o grzechu na rzecz pozytywnego, dynamicznego wykładu o cnotach. Obydwa punkty pierwotnego nauczania — *metanoein* i *peripatein* — ulegały w trakcie pracy misyjnej teologicznemu wyjaśnieniu, które krytyka zalicza już do *didachè*, czyli do pierwszej refleksji teologicznej. Przejsście między kerygmatem a *didache* jest naturalnie ciągle i nie może być rozumiane w sensie następstwa czasowego lub kolejnych faz rozwojowych gminy. W każdym razie *didachè* — to już nie tylko entuzjastyczna proklamacja warunków, pod jakimi wierzący może dostąpić zbawienia, ale to również refleksja moralna i to wielokierunkowa. Mówiąc schematycznie, rozwija się ona jednocześnie w kierunku powiązań doktrynalnych i konfrontacji gmin wczesnochrześcijańskich z życiem. Ten typ nauczania będzie bogato reprezentowany w Nowym

---

<sup>10</sup> Podstawowe pojęcia o kerygmacie podaje H. Ott, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> III, 1250—1254.

Testamencie, szczególnie w listach św. Pawła. Już najwcześniejsze jego pisma — listy do Tesaloniczan — podkreślają z naciskiem moralne konsekwencje otrzymanego zbawienia i zjednoczenia z Chrystusem. Zresztą część etyczna należy do zasadniczego formularza niemal wszystkich listów pawłowych, następując bezpośrednio po części doktrynalnej. Sens takiego połączenia wyjaśnia lapidarne sformułowanie w liście do Galatów 5,25: „Jeśli żyjemy dzięki Duchowi — tzn. życiem nadprzyrodzonym — postępujemy też według Ducha”.

Jakie to ma być postępowanie, określa cały szereg pouczeń reprezentujących niemal wszystkie stosowane podówczas rodzaje literackie parenetyczne. Są one dla teologa-moralisty ważnym wskaźnikiem, jakie funkcje ma spełniać i jakie zobowiązania wprowadzać każda z wymienionych cnót, lub ściślej postaw życiowych. Refleksja nad katalogami cnót i wad<sup>11</sup> wykaże, że chodzi tu najczęściej o przykładowe wyliczenie kilku charakterystycznych cech życia „duchowego” nowego człowieka, a nie o systematyczny wykład. Zamiast mało przedmiotowej spekulacji nad ilością, kolejnością i wzajemnym stosunkiem wymienionych cnót, o wiele owocniejszym może się okazać badanie ich wewnętrznego związku z nadrzędnymi pojęciami ducha<sup>12</sup>, miłości<sup>13</sup> lub światła<sup>14</sup>, oraz ich powiązań tradycyjnych. Dziś już nie ulega wątpliwości, że katalogi cnót

<sup>11</sup> Najlepsze opracowania na ten temat przedstawili A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Neutestamentl. Abhandlungen XVI, 4/5), Münster 1936 oraz S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (Beihefte zur ZNW 25), Berlin 1959.

<sup>12</sup> Zob. E. Schweizer i in., *pneuma*, ThWNT VI, 330—450; O. Kuss, *Der Geist*, w: *Der Römerbrief 2* (Regensburg 1959) 540—595.

<sup>13</sup> Zob. zwłaszcza C. Spicq, *Agapè I—III*, Paris 1958—1959.

<sup>14</sup> Por. S. Aalen, *Die Begriffe „Licht” und „Finsternis” im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951; L. R. Stachowiak, *Człowiek między światłem a ciemnością według św. Pawła*, w: *Studia Biblijne i Archeologiczne*, Poznań 1963, 179—197.

i wad, tablice moralności rodzinnej<sup>15</sup>, parenezy stanowe i inne formy dydaktyczne jak np. „dwie drogi”<sup>16</sup>, odzwierciedlają w dużym stopniu dawniejsze tradycje etyczne, głównie judaizmu palestyńskiego i diaspory<sup>17</sup>. Nie można się np. dziwić, że niemal wszystkie cechy charakterystyczne „owocu ducha” listu do Gal. 5,22n<sup>18</sup> znajdują się w niezależnym od chrześcijańskiej myśli piśmie qumrańskim *Reguły Zrzeszenia* (1Q S 4, 2nn) wśród „dróg ducha”<sup>19</sup>, a szereg cnót wymaganych od biskupa w liście do Tym 3 — w starożytnych greckich charakterystykach idealnego władcy<sup>20</sup>. Nowa treść tych cnót — jeśli już koniecznie ktoś chciałby używać tej nazwy — polega na nowej treści pojęcia „ducha”, zapewniającego udział w życiu Bożym i nakłaniającego bezustannie do współpracy z otrzymaną łaską.

Dla najwcześniejszych warstw nauki moralnej Nowego Testamentu charakterystyczne jest to, że obok wezwań do życia według zasad ducha Chrystusowego, spotykamy bardzo często ostrzeżenia przed grzechem, a ściślej przed powrotem do dawnego życia określanego jako sfera ciemności i nieprawości<sup>21</sup>. Mówiąc bardziej technicznie, obwieszczeniu zbawienia w Chry-

<sup>15</sup> O tym rodzaju literackim traktuje K. Weidinger, *Die Haus-tafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese* (Untersuchungen zum Neuen Testament 14), Leipzig 1928.

<sup>16</sup> Por. F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (Bonner Biblische Beiträge 15), Bonn 1958.

<sup>17</sup> Por. K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, Wien 1955; S. Wibbing, dz. cyt.

<sup>18</sup> Z nowszych prac godna uwagi jest W. Barclay, *Flesh and Spirit. An Examination of Galatians 5, 19—23*, London 1962.

<sup>19</sup> Por. L. R. Stachowiak, *Etyka Zrzeszenia z Qumran a etyka św. Pawła*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej* (Lublin 1961), 115—130.

<sup>20</sup> W technicznym języku krytyki literackiej Biblii noszą one nazwę „Regentenspiegel” i są ulubionym rodzajem literackim popularnych pisarzy moralistów (np. Musonius, Plutarch itd.).

<sup>21</sup> Por. L. R. Stachowiak, *Człowiek między światłem...*, 193—195.

stusie towarzyszy nie tylko nakaz odpowiedniego postępowania, ale nie mniej intensywny zakaz postępowania grzesznego. Zresztą już sam fakt usilnych zaleceń życia moralnie dobrego — które jest przecież oczywistą konsekwencją przyjęcia wiary i sakramentalnego zjednoczenia z Chrystusem — wymaga wytłumaczenia, tym bardziej zaś istnienie katalogów wad obok katalogów cnót, albo opis zbroi duchowej<sup>22</sup> jako wyposażenia nowego człowieka do walki w przewrotnością (Ef 6).

Jeżeli nowy człowiek żyje według zasad świata nowego, nie zmienia to jednak faktu, że dawny przewyciężony przez Chrystusa eon istnieje, stanowiąc oparcie dla sił przewrotności<sup>23</sup>. Chyli się on ku upadkowi i przemija (1 Kor 7, 31), ale jest w stanie pociągnąć w swoją sferę człowieka zeń wyzwolonego. Można więc powiedzieć, że kerygmat i pareneza przedstawiają tę samą radosną rzeczywistość doznanego zbawienia z dwóch różnych perspektyw. Kerygmat mówi o zbawieniu przez Jezusa Chrystusa dokonującym się w teraźniejszości, pareneza zaś przypomina o konieczności dojrzewania otrzymanych darów zbawczych w międzyczasie, przypomina że droga ku pełni Chrystusowej prowadzi wśród zmagania moralnych. By użyć słów św. Pawła z listu do Rzymian (8,20—23), nowy człowiek mimo, że posiada już pierwsze dary ducha (*ten archen tou pneumates*), całą swą istotą wzdycha wraz z pozostałym stworzeniem w oczekiwaniu na definitywne odkupienie ciała, które położy kres zmaganiom moralnym.

Nauka moralna Nowego Testamentu — tak samego Boskiego Mistrza jak i jego apostołów — nosi znamię właściwego sobie okresu zbawienia. Czy nazwiemy go eschatologicznym, przedostatnim lub bardziej obrazowo za św. Pawłem okresem między świtem a pełnym dniem<sup>24</sup>, zawsze będzie on oznaczał

<sup>22</sup> A. Oepke, *panoplia*, ThWNT V, 295—302.

<sup>23</sup> L. R. Stachowiak, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, Ruch Bibl. i Liturgiczny 17 (1964) 291—303.

<sup>24</sup> Rz 13, 42 nn.

czas gotowości i czuwania moralnego w oczekiwaniu definitywnego wypełnienia. Czy będzie on trwał miliony lat, całe wieki, czy tylko dziesiątki lat, w skali historii zbawienia, nie ma decydującego znaczenia. Dla współczesnego teologa będzie natomiast ważne, by oczekiwanie eschatologiczne nieodłączne od norm i postulatów Nowego Testamentu przełożyć na język współczesny. Nie będzie on łączył eschatologicznego, decydującego charakteru norm moralnych z oczekiwaniem bliskiego wypełnienia<sup>25</sup>, ale skieruje uwagę chrześcijanina na płaszczyznę decyzji moralnej, której znaczenie może być każdorazowo nieodwracalne. Uczyni to zapewne za pomocą współczesnych przesłanek filozoficznych i teologicznych bardziej zrozumiałych, niż zdezaktualizowane już systemy. Będzie więc przypominał w swoich sformułowaniach, że wszelkie zobowiązania moralne są nie tylko echem decyzji na życie z Chrystusem, ale głosem skierowanym do niego w jego czasach, a prowadzącym jego życie ku zbawczej przyszłości.

Z dotychczasowych refleksji wynika niezbicie, że analiza struktury moralnych postulatów Nowego Testamentu ma obok merytorycznego także znaczenie formalne. Umożliwia ona ustalenie zasadniczych tematów biblijno-moralnych w proporcjach i w porządku zaczerpniętych z samych wypowiedzi biblijnych nie zaś z obcych objawionemu słowu systemów filozoficznych lub etycznych. Pierwszym etapem będzie rozważanie najdawniejszych, kerygmatycznych elementów nowego życia, jak skrucha, odpuszczenie grzechów, chrzest, dary Ducha św. i łaska jako źródło moralnej siły odnowionego człowieka. Taki zresztą plan rozwija w ogólnych zarysach największa z dotąd opublikowanych Teologii moralnych Nowego Testamentu, *Theologie morale du Nouveau Testament*, O. C. Spicca<sup>26</sup>. Część parenetyczna dociekań nakreśli najpierw

<sup>25</sup> O tę cechę postępowania Chrystusowego toczyła się ożywiona dyskusja w ubiegłych dziesiątkach lat. Por. E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Beih. zur ZNW 22) Berlin 1957.

<sup>26</sup> Wydana w serii *Études Bibliques*, t. I—II, w r. 1965.

perspektywę życia chrześcijanina między terażniejszością a przyszłością, nieustanną dialektykę między świadomością doznanego zbawienia a nakazem życia moralnie dobrego. Takie są podstawy nowego postępowania moralnego. Teolog moralista jest jednak niewątpliwie zainteresowany także wnioskami z tych zasad, określającymi możliwie jasno granice między dobrem a złem lub minimum zobowiązania moralnego w konkretnych wypadkach,

#### IV. Stosunek nowego Prawa do starego

Gdy młodzieniec z Ewangelii wg św. Mateusza (19, 16nn) zapytał Chrystusa o warunki, pod jakimi może osiągnąć życie wieczne, Mistrz z Nazaretu odpowiedział szeregiem przykazań starotestamentalnych zaczerpniętych z Dekalogu<sup>27</sup>, oraz znanym z Kodeksu Świętości<sup>28</sup> księgi Kapłańskiej przykazaniem miłości bliźniego. Ponieważ także pouczenia moralne św. Pawła zawierają oprócz cnót specyficznie chrześcijańskich wiele usposobień związanych z należyтым zachowywaniem Prawa starotestamentalnego, przed egzegetą i moralistą staje natychmiast dalsze pytanie: w jakim stosunku pozostaje dawne Prawo do nowego? Czy i w jakim sensie zostało zdezaktualizowane i zastąpione przez inne, doskonalsze oraz czy i w jakim sensie przepisy zawarte w Starym Testamencie mogą być normatywne dla chrześcijanina? Odpowiedź na te pytania nie będzie prosta, tym bardziej że brak w Starym Testamencie czynnika jednoczącego wszystkie usiłowania moralne, jakim

<sup>27</sup> Por. zwłaszcza prace analityczne St. Łacha, *Dekalog*, Włocławek 1948; tenże, *Rekonstrukcja pierwotnego Dekalogu*, Ruch Bibl. i Liturgiczny 5 (1952) 296—311 oraz H. Haag, *Der Dekalog*, w: *Moraltheologie und Bibel* (Paderborn 1964) 9—38.

<sup>28</sup> Por. W. Kornfeld, *Studien zum Heiligkeitsgesetz*, Wien 1952; H. Graf von Reventlof, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht*, rozpr. dokt., Göttingen 1957; K. Ellinger, *Heiligkeitsgesetz*, w: *Die Religion in Geschichte u. Gegenwart*<sup>2</sup> III, 175 n.

jest w Nowym Przymierzu organ Łaski Chrystusowej — Duch święty. Oprócz Prawa Mojżeszowego i związanych z nim przepisów, znają księgi Starego Przymierza także parenezę mądrościową, częściowo obcego pochodzenia<sup>29</sup>, nie mówiąc o zwyczajowych przepisach moralnych. Niezależnie od rodzaju literackiego i genezy wszystkie te przepisy są natchnionym słowem Bożym. Czy można o nich wszystkich w równym sensie powtórzyć słowa powłowe: „Teraz zaś straciło Prawo moc nad nami... tak że możemy pełnić służbę w nowym duchu...” (Rz 7,6).

Jeśli chodzi o przykazania Dekalogu, zagadnienie bywa rozwiązywane najczęściej w ten sposób, że Prawo Starego Przymierza utraciło moc wraz z jego wypełnieniem. Ponieważ jednak zawiera ono w znacznej części postulatę Prawa natury, obowiązuje ono jako takie nadal i bywa akcentowane w nauce moralnej Kościoła<sup>30</sup>. Merytorycznie nie można wiele takiemu ujęciu zarzucić, jakkolwiek zagadnienie prawa natury i jego stosunku do Prawa objawionego należy do bardzo dyskusyjnych<sup>31</sup>. Tym niemniej takie rozwiązanie sprowadza zagadnienie biblijno-moralne o stosunku między Prawem starym a nowym na teren pozabiblijny. Należy więc raczej stwierdzić, że przepisy Dekalogu uległy wraz z całym Starym Testamentem wypełnieniu nie w sensie dezaktualizacji — taką wyklucza znana wypowiedź Chrystusa wg Mt 5,17—19 — lecz nadania nowej treści. Ktokolwiek studiował bliżej historię Dekalogu wie dobrze, że już w Starym Przymierzu przykazania te ulegały niejednokrotnie przemianom i nabierały nowego

<sup>29</sup> Zagadnienie traktuje szeroko szereg artykułów w *Vetus Testamentum Suppl. III: Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (Leiden 1955).

<sup>30</sup> Por. H. Haag, art. cyt. 36 n.

<sup>31</sup> Także to zagadnienie omawia szereg artykułów w jednym z ostatnich numerów *La Vie Spirituelle Suppl.* (maj 1967).

<sup>32</sup> Nie wdając się tutaj w bardziej szczegółowe dociekania nad historią formy i przekazu tradycyjnego Dekalogu, wypada zwrócić uwagę na ostatni artykuł G. Botterwecka, *Form- und überlieferungs-geschichtliche Studie zum Dekalog*, *Concilium* 1 (1965) 392—401.

znaczenia, by tylko wspomnieć przykazanie dziesiąte<sup>32</sup>. Taką zresztą nową treść otrzymały one u stóp góry Synaj i w krainie Moab, gdy z prastarych maksym mądrościowych lub prawniczych stały się głosem prawodawstwa Bożego obowiązującym naród Jahwe. Dla niniejszych rozważań ważne jest to, że najbardziej tradycyjny kodeks prawodawstwa starego mógł ulec i uległ nowemu, tym razem decydującemu, przekształceniu i to bynajmniej nie formalnemu. Chrystus Pan kierując przytoczone wyżej słowa do młodzieńca, nie tylko zmienił tradycyjny porządek nakazów, nie tylko pominął jako oczywiste niektóre z nich<sup>34</sup>, ale zebrał je i przedstawił pod ściśle określonym punktem widzenia — miłości bliźniego. W tym samym kierunku rozwija je i uzupełnia kazanie na górze, zapewniając, że nawet najmniejsza ich część nie może pozostać nie wypełniona (por. Mt 5, 18).

Jakkolwiek chrześcijanin odczytuje w dawnych przykazaniach zupełnie nową treść, podaną przez Chrystusa, nie może on streszczać całej swej moralności do dekalogu zrozumianego w świetle powszechnego przykazania miłości. Wszak pytanie młodzieńca dotyczyło swego rodzaju minimum, na którym moralista poprzestać nie może; takim minimum były zresztą przepisy te także w Starym Testamencie. Właściwą dla prawdziwego ucznia Chrystusowego miarę zawiera drugie żądanie pod adresem młodzieńca: naśladowania mistrza. Na tym tle osnuł jak wiadomo swoją pionierską pracę znany egzegeta-moralista F. Tillmann<sup>35</sup>.

Czynnikiem łączącym minimum nowego Prawa z jego pełnią czyli doskonałą miarą — jest agape, wszechobjmująca miłość<sup>36</sup>. W Biblii odgrywa ona zadziwiająca rolę, uwidocz-

<sup>32</sup> G. Botterweck, art. cyt.

<sup>34</sup> H. Haag, art. cyt., 10.

<sup>35</sup> Por. zwł. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre* III: *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934 oraz IV: *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, tamże 1935—36.

<sup>36</sup> To pojęcie odgrywa zasadniczą rolę we wszystkich nowszych

nioną w Nowym Przymierzu: pochodzi od Ojca, udziela się w pełni czasów nowemu ludowi Bożemu przez Syna, by pod kierownictwem Ducha dążyć przez uczynki miłości znów ku Bogu. Z konieczności trzeba ograniczyć się tutaj jedynie do stwierdzenia jej cyklicznego charakteru, zajmując się raczej formalną rolą *agape* w całości nauki Nowego Testamentu. Rola ta jest nie mniej osobliwa: z jednej strony stanowi ona niejako ducha starych przepisów prawnych, sprowadza je do najprostszego wykładnika życia z Chrystusem, z drugiej zaś rodzi cały szereg nowych przepisów, posiada całe katalogi cnót i przeciwstawnych wad, jest przedmiotem przykazań i upomnień. Zwłaszcza drugie zagadnienie posiada dla teologa-moralisty swoistą wymowę: nasuwa mianowicie pytanie, w jaki sposób *agape*, nowe Prawo Ducha, może sugerować przepisy przypominające zewnątrznie dawne Prawo? A dalej wobec szerokiej dyskusji o roli prawa i jego nakazów w teologii moralnej, czy są one nieodzowne i nie grożą legalistycznym formalizmem?

Naturalnie wśród rozlicznych prób rozwiązania tych zagadnień nie zabrakło głosów, przeciwstawiających pierwotne, nieograniczone panowanie miłości w zjednoczeniu z Chrystusem zmartwychwstałym, późniejszej legalizacji życia moralnego albo też rozróżniających okres moralności pneumatycznej, entuzjastycznej, oczekującej rychłego kresu świata od późniejszego realizmu domagającego się konkretnych przepisów<sup>37</sup>. Tymczasem analiza wsześniejszych stadiów nauczania nie potwierdza takich hipotez. Prawdą jest, że kerygmat, akcentujący najistotniejsze momenty Dobrej Nowiny z istoty rzeczy nie zajmuje się przykazaniem; zajmuje się nimi natomiast już najwcześniejsze nauczanie misyjne, jak poucza

---

próbach syntetycznych z dziedziny teologii moralnej. Por. np. B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia Moralna* t. II: *Z miłości ku miłości* (Teologia moralna szczegółowa I), Poznań 1963.

<sup>37</sup> Taką hipotezę wysunął i uzasadnił znany moralista ewangelicki H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums*<sup>2</sup>, Gütersloh 1949.

pobieżna choćby analiza *didache* apostołskiego<sup>38</sup>. Powody takiego ujęcia nowego przykazania miłości były bardzo różne i w żadnym wypadku nie dadzą się wytłumaczyć przejściem gmin od stadium charyzmatycznego do trwalszej organizacji. W Koryncie, gminie obfitującej w charyzmaty, obowiązują nie tylko konkretne wskazania moralne, ale są także stosowane kary za ich przestąpienie. Po prostu chrześcijaństwo rozszerzając się z niebywałym dynamizmem, obejmowało coraz to nowe dziedziny życia prywatnego i publicznego, gromadziło różnych ludzi, zjednoczonych wspólnym węzłem wiary i miłości Chrystusowej. Ten dar Ducha domagał się nie, jak Stare Prawo, rozdrobniania na szereg przepisów, ale precyzji w wielu sytuacjach życiowych. Wzorem takiego spojrzenia na *agape* jest słynny Hymn o miłości w 1 Kor. 13, traktujący zresztą miłość jako najwyższy charyzmat. Podobnie i inne katalogi nie przedstawiają szeregu konkretnych cnót, ale chcą pokazać, jakie są cechy autentycznej *agape*. Nowy Testament unika dość starannie greckiego słowa *arete*, zachodzącego w Ewangeliach, Dziejach i Listach pawłowych tylko jeden raz w liście do Filipian. [Tak więc polecenia, *paraggeliai*, Nowego Prawa różnią się zdecydowanie od *entolai*, przykazań Tory: są to autorytatywne wskazania apostołskie, za którymi stoi sam wzór miłości, Chrystus.

Nie wszędzie naturalnie w pouczeniach moralnych Nowego Testamentu związek wymaganych usposobień z miłością jest oczywisty. Pierwsze pokolenie chrześcijańskie, wychowane na żywej tradycji Jezusa z Nazaretu i jego apostołów, wyczuwało go bez trudu zarówno w przejętych z tradycji pozabiblijnej cnotach jak i w starodawnej tradycji mądrościowej (ocenianej jednak w Nowym Testamencie dość negatywnie).

---

<sup>38</sup> Rozwój nauczania moralnego apostołskiego w kierunku parenetycznym naświetlają dobrze dwie prace: L. Nieder, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik*, München 1936 oraz W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*. Gütersloh 1961.

Jeżeli we wczesnej literaturze patrystycznej spotyka się inny punkt widzenia, traktujący cechy życia pełnego miłości bardziej jako cnoty samodzielne, jest to wynikiem nie tyle dalszego rozwoju moralnej tradycji biblijnej, ile zetknięcia się tejże z myślą obcą. Pod jej wpływem etyka będzie zajmowała coraz pocześniejsze miejsce w refleksji moralnej i rozpocznie się proces rozdrabniania nakazów moralnych.

Jeżeli dziś coraz częściej rozlegają się głosy domagające się przywrócenia chrześcijańskiej nauce moralnej pierwotnej jedności, może ją zapewnić jedynie powrót do biblijnej koncepcji życia w Chrystusie. Nie może on wszakże oznaczać wyeliminowania ani etyki ani praw pozytywnych; pierwsza jest bowiem głosem natury gotowej na dar łaski, drugie zaś stanowią nieodzowne przedłużenie pierwotnego nauczania. Ani bowiem zasadnicze przykazanie miłości Boga i bliźniego ani jego biblijne zastosowanie nie wyjaśnią wszystkich zagadnień społecznych. Chcą być tylko, za przykładem nauczania Chrystusa i Apostołów, punktem wyjścia i celem, ku któremu zmierzają wszystkie normy i zasady postępowania. Nie zatrą one hierarchii zobowiązań ani nie postawią znaku równości między nakazami i radami, ale wyeliminują minimalizm moralny na rzecz dynamizmu życia z Chrystusem. Jakie będą dalsze etapy konfrontacji tych biblijnych założeń z życiem dzisiejszym, systematyczne czy asystematyczne, należy do autonomicznych zagadnień teologii moralnej.

## V. Postulat współpracy moralisty z egzegetą w seminarium

Na zakończenie wypada dodać kilka słów o perspektywach współpracy między wykładowcą egzegezy a teologii moralnej na terenie Seminariów Duchownych. O ile sama egzegeza będzie miała dla moralisty charakter niewątpliwie przygotowawczy, teologia biblijna stanie się wspólnym polem dociekań. Właśnie tutaj należy unikać dwóch rozwiązań skrajnych. Jeżeli biblista wyłączałby pewne zagadnienia moralne,

pozostawiając je do opracowania moralisście, zacieśniałby świadomie teologiczne perspektywy Biblii; jeżeli natomiast moralista oczekiwałby jedynie na końcowe rezultaty pracy teologa-biblisty, nie może być mowy o prawdziwej odnowie biblijnej tej gałęzi teologii. Dla teologa-moralisty ujęcie biblijne i zasady biblijne nie stanowią przecież jedyne punktu programu teologicznego. Ma on z szeregu luźno powiązanych wypowiedzi stworzyć komunikatywny system o jednoznacznych pojęciach. Pozostaje mu — by pominąć inne zadania — bardzo trudna droga dostosowania zasad i wskazań Nowego Testamentu do zagadnień współczesnego życia i człowieka. Dlatego byłoby, z pewnością niewłaściwe sprowadzać pracę teologa-moralisty do roli wyspecjalizowanego teologa-biblisty; w ten sposób najtrudniejsza i najbardziej odpowiedzialna część pracy przypadłaby w udziale słuchaczowi. Zarówno teologia moralna jak biblistyka znajdują się w okresie przejściowym, szukając nowych metod dydaktycznych. Bezspornym ich wspólnym polem pracy jest dziś teologia biblijna. W jaki sposób będzie się ta współpraca odbywać, trudno dziś jeszcze ustalić dokładnie. W tej chwili decydować będzie osobista postawa teologa moralisty<sup>39</sup> i stała gotowość biblisty do dialogu.

### R é s u m é

Le renouveau théologique, exigé par le Concile, est nécessaire aussi en théologie morale, qui joue un rôle si important dans la formation de la vie chrétienne. On cherche actuellement des idées nouvelles. L'auteur de cet article désire prêter quelques suggestions qui touchent le problème des fondements bibliques de la théologie morale. Il discute les recherches et les essais qui ont précédées le Concile. Ils n'ont pas produit les résultats désirés. Le manque de collaboration entre les biblistes et les moralistes en était la cause. Ensuite l'auteur montre une nouvelle orientation dans les recherches des fondements bibliques pour une nouvelle théologie morale. Ce sont les analyses des principes

---

<sup>39</sup> E. Barbasiewicz, art. cyt., 69.

moraux contenus dans les différents livres du Nouveau Testament pris séparément. Le moraliste doit collaborer à cette recherche et ne pas attendre seulement les synthèses faites par les biblistes.

Dans la structure essentielle de la doctrine morale des Ecritures Saintes l'auteur distingue le kérygme qui contient l'exigence de la conversion et d'une vie conforme à l'enseignement du Christ — et la didaché qui est la première réflexion théologique sur le kerygme. C'est précisément la didaché qu'on trouve presque partout dans le Nouveau Testament. Elle n'est pas quand même une exposition systématique mais plutôt un enseignement occasionnel qui montre dans les cas concrets les traits caractéristiques de la vie chrétienne. De même dans plusieurs livres du Nouveau Testament on découvre l'influence des anciennes traditions éthiques. Ce qui est le plus spécifique pour la doctrine morale du christianisme c'est la vocation à une vie conforme à l'esprit du Christ aussi bien que l'impératif d'éviter tous les péchés. Les deux principes, constitués en harmonie parfaite, résultent de l'adhésion à la foi et de l'union sacramentelle au Christ. La doctrine morale du Nouveau Testament est foncièrement eschatologique. Cet aspect est le plus difficile à exprimer dans le langage de l'homme d'aujourd'hui.

La doctrine morale du Nouveau Testament constitue pour la théologie morale aussi un principe formel de structure. Elle nous aide à découvrir les thèmes principaux. Il faut qu'ils soient pris de la Révélation et non pas d'une philosophie qui peut être étrangère à la Révélation. Le livre „Théologie morale du Nouveau Testament” de C. Spicq peut prêter une aide dans les recherches. Il faut faire attention au problème des relations entre la doctrine morale de l'Ancien Testament et du Nouveau, spécialement au problème du Décalogue. En abordant ce sujet l'auteur souligne l'agapé, son importance dans le Nouveau Testament et ses explications chez les Pères de l'Eglise. Pour retrouver la première unité de la théologie morale l'auteur ne voit qu'un moyen: retour à la notion biblique de la *via* dans le Christ-Jésus. Il souligne néanmoins qu'il ne faut pas éliminer ni l'éthique ni les droits positifs.

Dans sa conclusion, où il traite le problème de collaboration entre le bibliste et le moraliste spécialement au séminaire, l'auteur démontre que le domaine de cette collaboration constitue la théologie biblique. C'est de cette collaboration que dépend l'évolution ultérieure de la théologie morale.