

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 47/1, 83-105

1977

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 TEOLOGICZNO-MORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Wiara Kościoła — czynnikiem kulturotwórczym. II. SPRAWOZDANIA. Wizyty teologów zagranicznych. 1. Wizyta prof. dr R. Coste'a. — 2. Pobyt prof. dr K. Hörmanna w Polsce. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Temat wyzwolenia w dzisiejszej teologii. — 2. Etyka przedmałżeńska. — 3. Teologia duchowości a teologia moralna. — 4. Prawo naturalne jako podstawa teologii moralnej. — 5. Św. Jan Chryzostom jako nauczyciel moralności.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Wiara Kościoła — czynnikiem kulturotwórczym

(AAS 67, 1975, nr 8—12)

Nie chodzi o wiarę w sensie ogólnym, lecz o wiarę będącą czynem, postawą, życiem wspólnoty Kościoła. Życie wiarą, to znaczy życie świętością i misją otrzymaną od Boga (9.XI.1975, *Oggi è festa*, s. 701—705). Szczególnym kształtem i szczytową formą owej misji jest kapłaństwo sakramentalne (29.VI.1975, *La cerimonia*, s. 482—486). Powołanie chrześcijańskie jest w gruncie rzeczy jedno i powszechne. Jest ono tajemnicą Bożego wybrania objawiającego się osobie ludzkiej przez całą rzeczywistość ludzkiego podmiotu oraz Kościoła (s. 482). Kapłaństwo zaś jest specyficzną formą tego powołania (s. 483). Kapłani są nośnikami działania Bożego; ono w nich się objawia (s. 484). Kapłani są posłani, ich życie jest misją. Bardziej niż godnością jest kapłaństwo służbą, pośrednictwem. Poprzez dzieło życia, przez spełnienie misji, sama wiara, będąca fundamentem powołania, objawia się w owocach miłości. Istotą misji jest miłość, dar ze swego życia (s. 485).

Ta misja Kościoła, znajdująca swoją krystalizację w kapłaństwie, jest zwrócona ku światu. W wyniku spełniania owej misji i mocą jej duchowych energii świat ma być przekształcony w środowisko prawdziwie ludzkie i Boże zarazem. Świat bowiem jest rozbity i dotknięty grzechem (*Orędzie na Dzień Misyjny*, 20.IX.1975, *Quest'anno*, s. 550—554). Świat wymaga nawrócenia i oczyszczenia. Kościół, głosząc Ewangelię, wzywa do pokuty i pojednania w świętości. Taktyka misyjna polega na dwóch formach działania: przenikanie ziemi (*penetrazione*) i utrwalanie owoców ewangelizacji (*permanenza*). Nie wystarczy posiew, trzeba pielęgnacji — kultury.

Ta kultura, uprawa owoców ewangelizacji, wymaga także przedsięwzięcia

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

specjalnych zabiegów w celu obrony pokoju (*Orędzie na Dzień Pokoju*, 18.X.1975, *A voi, uomini*, s. 666—671). Pokój jest zagrożony od wewnątrz na skutek wielorakiego podziału świata (s. 667). Aby zabezpieczyć pokój, należy go uzbroić w broń moralną (s. 668) i rozwinąć w tym celu akcję wychowawczą (s. 669).

Powyższe starania nie zostaną jednak uwieńczone pomyślnym skutkiem, dopóki nie rozwiąże się trudności ekonomicznych krajów rozwijających się. Istnieje ścisłe powiązanie między pielęgnowaniem chrześcijańskiej kultury i pokoju a podnoszeniem choćby kultury rolnej krajów opóźnionych. Istotnie, człowiek, istota odpowiedzialna za świat, nie może rozwijać swojej kultury w oderwaniu od kultury całej ziemi (do delegatów i obserwatorów FAO, 14.XI.1975. *C'est temps*, s. 710—713). Komentując obrady FAO na temat wyrównania poziomu rolnictwa w skali międzynarodowej, papież podkreśla, że „elementarne zadanie ekonomiczne, polegające na żywności ludzi, jest cennym regulatorem całego życia gospodarczego” (s. 711). To więc, w jaki sposób chleb powszedni dostaje się na stół rodziny ludzkiej, stanowi kryterium ludzkiej kultury życia gospodarczego. Kryterium to pozwala właściwie ocenić fakt niesprawiedliwego podziału dóbr; ułatwiając zaś spojrzenie na sprawy gospodarcze z punktu widzenia człowieka i jego potrzeb, uwydatnia rzeczywiste problemy tego życia odróżniając je — i uwalniając — od fikcyjnych. Uczy ono układać stosunki ekonomiczne w duchu prawdziwej służby człowiekowi: „całemu człowiekowi i każdemu człowiekowi” — w jego integralnym rozwoju (s. 711).

Pośród wszystkich tych spraw Kościoł nie jest bynajmniej kimś nieobecny. „Ze swej strony Kościół wnosi światła i energie Ewangelii do wszelkiej działalności ludzkiej. Jego nauka na temat jedności rodziny ludzkiej, której wszyscy członkowie pochodzą od Boga, są stworzeni na Jego obraz oraz powołani do jednego i tego samego celu, którym jest sam Bóg (por. KDK 24), wyjaśnia i potwierdza to, co wasze doświadczenie pozwala wam odkrywać z coraz większą oczywistością: problemy ludzkie, takie, jak wyrównanie poziomu rolnictwa w skali światowej, a patrząc szerzej, urzeczywistnienie słuszniejszych stosunków między narodami, nie mogą znaleźć rozwiązania, o ile nie postawi się ich na płaszczyźnie efektywnej solidarności całej ludzkości”. Solidarność powszechna zakłada znów istnienie partykularnych kręgów solidarności opartej na najgłębszych wartościach ludzkich (s. 712).

Inaczej mówiąc, nie rozwija się kultury, jeśli nie rozwija się człowieka. Ocalenie kultury domaga się najpierw ocalenia człowieka; Kościół nie może zrezygnować z tego antropologicznego widzenia świata i kultury. Człowiek bowiem, także ze stanowiska wiary, jest miarą rzeczy (sam nie będąc rzeczą), a prawa osoby ludzkiej stanowią kryterium wszelkiego ładu społeczno-ekonomicznego. Wszelkie działanie we wspomnianych wyżej dziedzinach jest działaniem ludzkim w pełnym tego słowa znaczeniu, a więc podlega normie etycznej.

Pozostając wewnątrz tej perspektywy, nie sposób pominąć zagadnienia praw człowieka. Konkretną okazją dla Pawła VI stało się międzynarodowe kolokwium poświęcone europejskiej konwencji obrony praw człowieka (7.XI.1975, *En vous recevant*, s. 699—701). Genezą tej konwencji wiąże się z problemami czasów powojennych. Papież zauważa: „Chcąc odbudować pokój, należało zacząć od potwierdzenia praw człowieka. Rada Europy ma niewątpliwą zasługę w tym dziele. Czym innym jest jednak proklamowanie praw człowieka, a czym innym jest efektywne ich zagwarantowanie” (s. 699). Teoretyczno-prawne uznanie musi przede wszystkim znaleźć swoje dynamiczne przedłużenie w praktyce społecznej oraz oparcie w publicznych formach organizacyjnych. Bez owej praktycznej gwarancji oraz sankcji działającej także w zakresie politycznym może łatwo dojść do bezkarnego naruszania praw ludzkich: „Najpiękniejsze deklaracje mogą pozostać bez skutku, a głos ofiar, gwałcenie praw ludzkich, mogą być bezkarnie wyszydzane we własnym kraju, nawet jeśli znajdują pewien oddźwięk w międzynarodowej opinii publicznej” (s. 700).

Wszakże nawet doskonale gwarancje jurydyczne mogą się okazać niewystarczające, jeśli nie sięgnie się równocześnie w głąb sumień ludzkich. Nie można bowiem walczyć ze złem, nie wyrwijając samych jego korzeni, nie eliminując zbrodniczych zakusów w samym ich źródle. „Należy usilnie wychowywać ludzi w tym kierunku, aby chcieli nie tylko dochodzić swoich fundamentalnych uprawnień, lecz także chcieli respektować także prawa innych oraz by byli gotowi przyjąć w sumieniu przypadające na nich obowiązki, odpowiadające wszystkim prawom ludzkim” (s. 701). Jest to wspólne zadanie społeczeństwa świeckiego i Kościoła, szczególnie rola Kościoła jest tu niezastąpiona. Prawa bowiem człowieka oraz odpowiadające im obowiązki mają swój fundament w relacji ludzkości od Boga-Stwórcy. Tymczasem bez światła Objawienia tego rodzaju relacji nie można odczytać wystarczająco jasno. Pełna realizacja praw ludzkich wymaga równoległego i harmonijnego rozwoju kultury materialnej i duchowej. Jeśli nie można dopuścić do izolacji tych dwóch dziedzin kultury, to tym bardziej w budowie nowego świata nie można polegać jednostronnie na zdobyczach ekonomii i technologii, z pominięciem wartości etycznych i religijnych (s. 701).

Podobne położenie nacisku na związek, jaki koniecznie zachodzi między rozwojem cywilizacji a kultywowaniem głębszych wartości ludzkich, jest widoczne także w przemówieniu do naukowców, ekspertów komitetu Iustitia et Pax (22.IX.1975, *C'est pour Nous*, s. 546—548) oraz w piśmie do prezesa UNESCO z okazji światowego dnia popierania piśmiennictwa (25.VIII.1975, *En cette dixième*, s. 548—550). Elementarna oświata udzielana przez Kościół była zawsze pojmowana jako składnik integralnej formacji osoby (s. 549).

Całościowe widzenie człowieka dochodzi bardzo wyraźnie do głosu na tle problematyki lekarskiej, mianowicie w przemówieniu do uczestników kongresu medycyny psychosomatycznej (18.IX.1975, *C'est avec joie*, s. 544—546). Nowoczesna medycyna obiera świadomie stanowisko pluri-dyscyplinarne, odchodząc od jednopłaszczyznowego traktowania pacjenta. Ten nowy styl medycyny, zmierzający do uwzględnienia wszystkich wymiarów ludzkiego bytu w procesie leczenia człowieka, odpowiada w pełni zarówno wymaganiom naukowym, jak i najgłębszym potrzebom ludzkim (s. 544). Dziś jest coraz bardziej oczywiste, że właściwym zadaniem medycyny nie jest leczenie choroby, lecz leczenie i wspomaganie człowieka w jego jedności materialno-duchowej. Współczesne osiągnięcia medycyny znajdują pełną aprobatę ze strony chrześcijańskiej koncepcji człowieka, opartej na Ewangelii, która zdrowie ducha i ciała uważa za coś nierozdzielnego. W zgodzie z tą koncepcją pozostawała zawsze praktyka pastoralna Kościoła. Szansą dzisiejszej medycyny jest to, że może rozwijać się w tej samej perspektywie — człowieka jako osoby — i stać się autentyczną służbą życia (s. 545). Życie osoby ludzkiej zawiera element tajemnicy, nie dający się w pełni zinterpretować przy pomocy nauk szczegółowych. To właśnie, co wyrasta z tajemnicy, co objawia się jako godność, domaga się postawy służby. Medycyna, jako służba, spełnia funkcję pomocniczą w stosunku do człowieka, jest działaniem wspomagającym, a nie redukującym osobę do roli czysto biernego obiektu zabiegów specjalistycznych. Wewnętrzny świat wolności osoby, jej dynamizm samookreślenia, powinien być nie tylko zachowany, lecz także w pełni uaktywniony. Istnieją więc pewne granice, których nie może przekroczyć interwencja lekarska: są to godność życia osobowego i tajemnica śmierci. Medycyna wspomaga człowieka dopóki może spełniać swoje zadanie w sposób skuteczny i jak długo to zadanie ma charakter ludzkiej służby i pomocy. Pomoc lekarska nie może przybrać formy eutanazji. Lekarz musi — właśnie z tytułu służby — pozwolić człowiekowi zakończyć godnie ziemski bieg życia. Środki znieczulające mogą być roztropnie stosowane, jednak tylko w takim stopniu, który nie pozbawia człowieka świadomości i możliwości przeżywania swego losu w sposób odpowiedzialny (papierzytuje w tym miejscu przemówienie Piusa XII z 9.IX.1958 r.).

Już poruszane wyżej kwestie, takie jak sprawiedliwość, pokój, medycyna, pozwalają docenić rolę nauki w kształtowaniu ludzkiej kultury. Globalne spojrzenie na tę dziedzinę każe rolę nauki jeszcze bardziej podkreślić; pobudza nadto do refleksji nad wewnętrznymi kryteriami nauki jako zjawiska duchowego i procesu społecznego. To prowadzi z kolei do przeanalizowania struktury i funkcji ośrodków uniwersyteckich. Pytanie o rolę tych ośrodków nabiera szczególnego znaczenia z chwilą, kiedy dotyczy uniwersytetów katolickich. Nowe, często dramatyczne pytania stawiane nauce przez świat oraz dalekosiężne i nieobliczalne w skutkach propozycje stawiane światu przez naukę, stawiają przed teologią i przed uniwersytetami katolickimi wyjątkowo trudne zadania. Powaga tych zadań wiąże się zarówno z ogromem odpowiedzialności ciężącej na każdej wyższej uczelni, jak i ze specyficznymi trudnościami budowania nowej syntezy katolickiej. Odpowiedzialność jest przytłaczająca: błąd w kształtowaniu nowej wizji życia i kultury może radykalnie zagrozić ludzkiemu obliczu świata. Pracując nad wypracowaniem nowej syntezy, uczelnie katolickie muszą najpierw uporać się ze swoimi wewnętrznymi trudnościami. Nie tak ich papież, lecz naświetla je w wierze przemawiając do rektorów uniwersytetów zakonu jezuitów (6.VI.1975, *Laetamur admodum*, s. 531—536).

Do trudności tych należą między innymi: zachwianie zasad i przekonań katolickich, a ściślej — osłabienie ich wpływu na życie, postawienie sekularyzowanego humanizmu na miejsce chrześcijaństwa, upadek obyczajów w miastach uniwersyteckich, niezajomość etyki chrześcijańskiej studentów. Rozszerzanie przez uniwersytety pewnych poglądów i postaw obyczajowych doprowadziło do zobojętnienia społeczeństwa katolickiego na rolę i potrzeby tych uczelni, a jednak Kościół dziś jeszcze bardziej, niż kiedykolwiek, potrzebuje uniwersytetów — byle tylko były naprawdę katolickie. Dziś w większym stopniu niż kiedyś tworzy się szansa dialogu z różnymi formami kultury (s. 533). Także dziś przede wszystkim uniwersytety mają wszelkie dane, by pracować dla nowej syntezy doktrynalnej, której wszyscy oczekują. Aby jednak uczelnie katolickie wywiązały się z tego zadania, muszą w stylu swej pracy spełniać pewne oczywiste wymagania. Do tych ostatnich należą: strzeżenie nienaruszalności katolickiej nauki, posłuszeństwo nauczycielskiemu urzędowi Kościoła, wierność wobec hierarchii oraz Stolicy Apostolskiej. Konsekwentnie należy odrzucić relatywizm doktrynalny i laksyzm moralny, a także ślepe naśladownictwo proponowanych gdziekolwiek modeli nauczania i postępowania. Pluralizm kultury nie zwalnia od obowiązku służenia prawdzie w miłości (s. 534).

Podobne wymagania pod adresem uniwersytetów katolickich zostały sformułowane w liście do kard. Garrone z okazji stulecia istnienia tego rodzaju uczelni we Francji (21.XI.1975, *Nous vous avons*, s. 695—698). Podkreślano tu jeszcze dobitniej niezastąpioną rolę podobnych ośrodków nauki na tle duchowej sytuacji dzisiejszego świata. Powołują się na odpowiednie zasady, ogłoszone na Soborze Watykańskim II na temat rozwijania katolickiej nauki i kultury, papież stwierdza, że współczesna sytuacja wymaga w sposób nagły maksymalnej realizacji tych zadań, ciężących na Kościele z tytułu jego posłannictwa i pełnej kompetencji w tym zakresie. Szczególne znaczenie uniwersytetów katolickich polega na tym, że dzięki swej strukturze wielowydziałowej i wielokierunkowości badań, stanowią one uprzywilejowane miejsce dla refleksji naukowej. W środowisku tego typu jest właściwe miejsce, przetrześć duchowa i „głęboki oddech”, pozwalające autentycznie rozwijać naukę i wnikać w wewnętrzne prawa duchowego postępu ludzkości.

„Dzisiejszy człowiek był niedawno jakby upojony i oszołomiony własną potęgą. Obecnie wydaje się, że nieco ochłonął z mitu postępu i często okazuje się bezbronny wobec zastrzeżeń, które dotyczą jego samego, oraz humanizmu, który budował. Badania naukowe, prowadzone przez chrześcijanina, nie zwalniają go od zachowania praw właściwych każdej wiedzy; może on jednak

w świetle wiary znaleźć potężną pomoc w wypracowaniu antropologii, której właśnie potrzebuje. Kościół głosi, że istnieje Dobra Nowina także dla intelektualistów (s. 697). Słowo Boże, nie umniejszając w niczym uczonego, daje mu natchnienie i wewnętrzną moc. Wiara umożliwia człowiekowi bycie człowiekiem, w humanizmie otwartym na Absolut" (s. 698).

Wielką szansą uniwersytetów jest możliwość badań multi-dyscyplinarnych, co zarówno jest korzystne dla samej nauki, jak i pożądane ze względu na potrzebę dialogu i dynamicznej współpracy między naukami a wiarą. Nie trzeba podkreślać, jak wiele taka współpraca może wnieść do rozwoju samej teologii (s. 698).

W obydwu omawianych wypowiedziach zawiera się jeszcze jeden ważny element. Jest tu mianowicie mowa o uniwersytecie jako pewnej wielkości podmiotowej, to jest o samych ludziach, którzy tworzą grupę uniwersytecką i którzy dzięki własnej osobowości wyciskają piętno na całym środowisku. Wspólnota badań i zainteresowań naukowych i duchowych prowadzi w istocie do stworzenia prawdziwej społeczności. Byłoby pożądane, aby taka społeczność przekształciła się w autentyczną wspólnotę duchową. Zaczynam takiej wspólnoty jest wiara, która jest nie tylko natchnieniem do badań naukowych, lecz także źródłem wspólnych przekonań, modlitwy i braterstwa. Uniwersytet katolicki powinien stać się taką wspólnotą, żyjącą Ewangelią (s. 698). Taka wspólnota wywierałaby potężny i niezastąpiony wpływ wychowawczy. Katolickie życie tej wspólnoty promieniowałoby na wszystkich, zwłaszcza na młodzież. W gruncie rzeczy — wpływ wychowawczy nie może się ograniczać do przekazywania katolickiej doktryny. Trzeba stworzyć także odpowiednie warunki, w których młodzież z wewnętrznej potrzeby serca chciałaby iść za Chrystusem, kochać Go i dawać Go innym. Należy wszechstronnie dopomagać młodzieży, aby mogła także w pełni odkryć katolicką wizję prawdy (s. 535).

Żywym komentarzem do powyższego wywodu na temat roli katolickich uniwersytetów była beatyfikacja bł. Józefa Moscatti, lekarza i profesora uniwersytetu (16.XI.1975, *Gioia grande*, s. 713—719).

Jądem katolickich uczelni pozostają wydziały teologiczne. Studia teologiczne są więc także przedmiotem papieskiej troski. Przemawiając do biskupów włoskich, Paweł VI (14.XI.1975, *La vostra presenza*, s. 707—710) zatrzymuje się głównie przy dwóch zagadnieniach: nienaruszalności depozytu wiary i uwspółcześnieniu form przekazu. Nawiązując do *depositum custodi* św. Pawła, papież kładzie nacisk na wierność wierze i konieczność jasnego odróżniania prawdy od tego, co nią nie jest. Papież przestrzega przed niejasnymi koncepcjami teologicznymi, które dziś coraz wyraźniej przybierają znamiona gnozy. „Prawda, z której mamy zdać rachunek przed trybunałem Boskim, nie może podlegać zmianie w swej istotnej treści. Powinniśmy być o tyle wierniejsi w jej strzeżeniu, o ile bardziej dzisiaj wszystko poddaje się dyskusji oraz relatywizuje pod mniej lub więcej ozdobnym pretekstem... Wszyscy otrzymaliśmy wiarę od nieprzerwanej, trwałej tradycji: Piotr i Paweł nie przekształcali wiary w celu dostosowania jej do starożytnego świata żydowskiego, greckiego czy rzymskiego, lecz czuwali nad jej autentycznością i prawdziwością tego jedynego orędzia" (s. 708—709).

Drugim zagadnieniem jest głoszenie Ewangelii w sposób dostosowany do potrzeb czasów. Przede wszystkim chodzi o to, aby ją rzeczywiście głosić w każdej sytuacji. Celem *aggiornamento* jest lepsze zrozumienie dzisiejszego świata, aby być dlań bardziej rozumiałym. Chodzi o znalezienie właściwego języka, dostosowanego do różnych typów umysłowości. Język, w odróżnieniu od treści wiary, powinien być elastyczny i powinien podlegać ustawicznemu doskonaleniu. Najlepszym przykładem takiego zbliżenia prawdy Bożej do człowieka jest sama Ewangelia, osoba Jezusa Chrystusa, a także działalność apostołska św. Pawła.

II. SPRAWOZDANIA

Wizyty teologów zagranicznych

1. Wizyta prof. dr R. Coste'a

W dniach 10—20 maja 1976 r. przebywał w Polsce, na zaproszenie ATK, ks. prof. dr René Coste z Instytutu Katolickiego w Tuluzie, znany i ceniony specjalista z zakresu teologii społecznej. Wizyta francuskiego gościa była nie tylko kontynuacją, trwającej od kilku lat, wymiany myśli naukowej między sekcją teologii moralnej przy naszej uczelni a odpowiednimi katedrami uniwersytetów zagranicznych, ale nadto została potraktowana przez władze ministerialne w ramach francusko-polskich kontaktów kulturalnych.

Prof. Coste oczekiwany był z dużym zainteresowaniem. Należy on do wąskiego jeszcze grona moralistów, których ambicją jest wypracowanie nie istniejącego do niedawna społecznego działu teologii moralnej. W tym względzie zasługi Coste'a są już poważne. Jego liczne publikacje, wśród których znajduje się 17 pozycji książkowych, a nade wszystko wysokie kompetencje, zyskały mu poczesne miejsce w dzisiejszej nauce teologicznej i ogólnie podzielaną opinię wybitnego znawcy w dziedzinie teologii pokoju i wojny, wspólnoty międzynarodowej i dialogu z marksizmem. Jest naukowcem, który w swych poszukiwaniach umiejętnie łączy zalety klasycznej teologii z wymaganiami nowocześniejszej metody badań, głównie w odniesieniu do postulatów oparcia ich o bieżące dane egzegezy biblijnej i znajomość przemian zachodzących w świecie. Myśl Coste'a uwarunkowana jest wszakże odbytymi w młodości studiami uniwersyteckimi w zakresie prawa kościelnego, międzynarodowego i teologii. Po uzyskaniu kolejno stopni doktorskich w tych dziedzinach uprawiał początkowo katolicką naukę społeczną, której zręby wyznaczyły encykliki społeczne Leona XIII i Piusa XI. W pierwszej poważnej pracy książkowej *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII* (Paris 1962, Ed. Aubier), a także w kilku następnych reprezentował styl myślenia charakterystyczny dla tomistycznej filozofii moralnej bazującej na prawie naturalnym. Od 1969 r., tj. od wydania obszernej monografii *Théologie de la liberté religieuse* (Gembloux, Ed. Duculot), nastąpił u niego zdecydowany zwrot ku teologii, w której coraz wyraźniej dominują idee wspólnoty zbawienia nierozdzielnie związanej z życiem świata.

Obecne zainteresowania Coste'a skupiają się wokół dwóch zagadnień: marksistowskiej antropologii i teorii walki klas oraz wokół wiary w kontekście przemian społecznych zachodzących w wysokoprzemysłowych krajach Zachodu. Studium nad marksizmem poświęcił, obok wielu artykułów, wydaną w 1975 r. książkę *Les chrétiens et la lutte des classes* (Paris, Ed. SOS). Podobnie drugiemu przedmiotowi poszukiwań dał wyraz w licznych publikacjach ogłoszonych w większości w „Nouvelle Revue Théologique”. I tę także problematykę wzięł za temat swoich wystąpień w ATK, gdzie zaprezentował trzy teksty: *Tâches de l'Eglise dans la société industrielle avancée de type libéral*; *Progrès scientifique et technologique et foi en Jésus Christ*; *Promotion de la liberté et foi en Jésus Christ*.

Wobec zamiaru opublikowania polskiego tłumaczenia tych tekstów, ograniczymy się do podania w tej chwili ogólnej tylko informacji na temat ich treści oraz przyjętej przez Coste'a metody rozumowania teologicznego.

Biorąc za podstawę refleksji dwie spośród centralnych orientacji dzisiejszych dążeń ludzkich — postęp i wolność — ukazał odnoszące się do nich zadania Kościoła, którego propozycje życiowe z istoty swej dosięgają realiów konkretnych społeczności, np. wysokoprzemysłowych społeczności zachodnioeuropejskich. W tym celu Coste poddał najpierw krytycznej analizie społeczne kształty postępu i wolności widoczne we Francji, by móc następnie określić bliżej misję Kościoła w tym kraju. Z metodologicznego punktu wi-

dzenia obrał więc drogę, która, jak wolno mniemać, daje w tej chwili największe szanse wypracowania teologii konkretnej, tj. zbliżonej do rzeczywistości, zarazem społecznej i historycznawczej. Jego analizę zjawisk społecznych we Francji cechowała dbałość o dokładną i udokumentowaną informację socjologiczną, docieklivość w interpretowaniu jej i wreszcie duże poczucie odpowiedzialności krytyka, który potrafił celnie wydobyc niewątpliwe osiągnięcia, jak i sprzeczności nurtujące Francję w życiu ekonomicznym, politycznym i religijnym. Mechanizm wzrostu ekonomicznego i towarzyszące mu nierówności w podziale dóbr materialnych, zagrożenie życia, spowodowane przez wartościowy skądinąd rozwój nauk i techniki, paradoksy wolności, niszczonej w wyniku przekraczania jej granic, klarownie ukazywały ambiwalencje uniwersalnych wartości skonkretyzowanych w społeczeństwie liberalnym kraju wysokoprzemysłowego.

Teologiczne postulaty Coste'a wybiegały dzięki temu poza ogólnikowe tylko wskazania normatywne. Akcentując konieczność zespolenia uwagi na wspólnotowo-zbawczym wymiarze istnienia chrześcijańskiego, domagał się ścisłej konfrontacji podejmowanych dążeń ze strukturą działań, proponowanych przez zbawcze orędzie Chrystusa, i nade wszystko świadectwa w postaci autentycznie chrześcijańskich postaw na płaszczyźnie przedsięwzięć społecznych. W każdym razie Coste — jako teolog — pokazał nie tylko niezbieżność niejednych kształtów istnienia z moralnością chrześcijańską, ale co najistotniejsze, w oparciu o doktrynalne i etyczne wskazania chrześcijaństwa — wykazał istotne sprzeczności, jakie funkcjonują w aktualnej interpretacji ideałów, będących przedmiotem sumy społeczeństwa liberalnego.

Program wizyty znakomitego gościa był bogaty i zróżnicowany. Oprócz wykładów w ATK wziął udział w dwóch dyskusjach na tematy społeczne zorganizowanych w Klubie Inteligencji Katolickiej w Warszawie oraz w redakcji „Chrześcijanin w świecie”. Jako zainteresowany problematyką dialogu z niewierzącymi złożył wizytę w redakcji tygodnika „Argumenty” celem zapoznania się ze światopoglądowymi założeniami tego pisma i jego udziałem w kształtowaniu ideałów humanistycznych w Polsce. Odbył nadto podróże po kraju, z których jedne miały charakter naukowy i turystyczny zarazem (Kraków, Wrocław, Lublin), inne pątniczy (Częstochowa, Oświęcim). Należy wreszcie wyróżnić dwa osobiste spotkania prof. Coste'a z prymasem ks. kard. S. Wyszyńskim oraz z metropolitą krakowskim, ks. kard. K. Wojtyłą, a także udział w przyjęciu, jakie na jego cześć wydał attaché kulturalny ambasady francuskiej w Warszawie.

W sumie była to wizyta, która całkowicie spełniła pokładane w niej oczekiwania. Poznaliśmy lepiej teologa o zasłużonej renomie międzynarodowej i ze swej strony zapoznaliśmy go z naszą pracą, z ludźmi, którzy u nas kierują Kościołem, kształtują myśl teologiczną i humanistyczną, a również z pięknem i pamiątkami naszego kraju. W ten sposób krąg relacji, jakie ATK nawiązuje z zagranicznymi uczelniami, poszerzył się jeszcze o jedno ogniwo. Używając sformułowania ze słów powitalnych prorektora ks. prof. I. Suberry w dniu przyjazdu gościa, wypada podkreślić i to, że drogą zacieśniania więzi intelektualnych i przyjacielskich z profesorami uniwersytetów zagranicznych akademii ma swój udział w formowaniu wartości ogólnoludzkich — współpracy, która wiedzie do braterskiego współlnienia ludzi między sobą.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa

2. Pobyt prof. dr K. Hörmanna w Polsce

W dniach 18—22 maja 1976 r. przebywał w Polsce dr Karl Hörmann, kierownik Instytutu Teologii Moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Wiedeńskiego. Jest on znany polskim teologom dzięki dość żywym kontaktom naukowym. Przykładem tego był m.in. udział profesora austriack-

kiego w Kongresie Moralistów Polskich w Krakowie w 1974 r. Tym razem profesor odwiedził ATK, KUL i Wyższe Seminarium Duchowne w Nysie.

Prof. Hörmann znany jest polskim moralistom również ze swoich publikacji. Jest on autorem podręcznika *Handbuch der christlichen Moral*, Innsbruck 1958 (tłumaczenie ang. *Introduction to Moral Theology*, London 1961). Poważną pozycją jest jego synteza zagadnień moralno-teologicznych w ujęciu encyklopedycznym (pierwsza na obszarze języka niemieckiego): *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1968 (tłumaczenie hiszpańskie: *Diccionario de moral cristiana*, Barcelona 1975). Jest to próba uwspółcześnienia tradycyjnej koncepcji teologii moralnej w oparciu o najnowsze tendencje. Autor, ograniczając się do obszernego opracowania niewielkiej liczby podstawowych haseł z zakresu chrześcijańskiej nauki moralności, stworzył praktyczną możliwość posługiwania się leksykonem jako podręcznikiem (por. rec. Coll. Theol. 40, 1970, z. 4, 104—106). Ostatnio ukazało się drugie wydanie leksykonu, gruntownie przerobione, przy współpracy dość licznej grupy teologów, zwłaszcza specjalistów w dyscyplinach z pogranicza nauki moralności (Innsbruck 1976).

Oprócz opracowań o charakterze ogólnym, profesor z Wiednia nie ma też uwagi poświęca zagadnieniom szczegółowym. Owocem tego są nie tylko oddzielne publikacje, lecz także opracowania i artykuły w dziełach zbiorowych i czasopismach naukowych. Na uwagę zasługuje jego dziełko poświęcone zagadnieniu kłamstwa *Wahrheit und Lüge*, Wien 1953 (włoskie tłumaczenie: *Verità e menzogna*, Roma 1958).

Do dziedziny szczególnego zainteresowania profesora należą jednak studia nad problemem wojny i pokoju oraz tematyką pokrewną (m.in. *Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche*, Wien 1964; *Eid, Befehl. Widerstand*, Innsbruck 1964; *Wehrdienst-Kriegsdienstverweigerung — Gerechter Krieg?* Augsburg 1971) oraz zagadnienia z zakresu etyki seksualnej, małżeństwa i rodziny.

Prof. Hörmann habilitował się najpierw z teologii mistycznej, z zakresu której wykłady zostały wprowadzone na Uniwersytecie Wiedeńskim w 1946 r. Przedmiot wykładowy obejmował to wszystko, co się zwykło określać mianem teologii ascetycznej, względnie życia wewnętrznego lub duchowości. Stanowią one rzadki na obszarze języka niemieckiego przykład dydaktyki i badań w tej dziedzinie na poziomie uniwersyteckim.

Prof. Hörmann przeprowadził później również habilitację z teologii moralnej (w oparciu o pracę *Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern*, Wien 1952) i objął katedrę tej dyscypliny. Zainteresowaniem tematyką duchowości pozostał dalej wierny, czego wyrazem jest, między innymi, kilkuletnia praca w charakterze redaktora rocznika wydawanego pod tytułem „Jahrbuch für Mystische Theologie” lub „Mystische Theologie”. W całej zresztą swojej twórczości wyraża on zawsze głębokie przekonanie o ścisłym związku teologii życia wewnętrznego i teologii moralnej, jako dziedzin, które razem tworzą dopiero pełną teorię życia chrześcijańskiego.

Poglądy te w jakiejś mierze znalazły odbicie także w — wygłoszonym w dniu 18 maja w Akademii Teologii Katolickiej — odczycie pt. *Was heisst christliche Sittlichkeit?* Poruszone w nim zagadnienie specyfiki moralności chrześcijańskiej podejmowane już było w prelekcjach w ATK prof. B. Häringa, J. Zieglera i F. Böcklego. Zagadnienie to ma charakter zasadniczy i stanowi punkt wyjścia dla chrześcijańskiej koncepcji życia moralnego i nie więc dziwnego, że jest obecnie przedmiotem ciągłego i żywego zainteresowania teologów, jakkolwiek nie ma zgodności co do samego określenia proprium etyki chrześcijańskiej. Np. niektórzy spośród moralistów sprowadzają je jedynie do motywacji.

Jeśli chodzi o prof. Hörmanna, widzi on w chrześcijańskiej moralności istotną i kwalitatywną odrębność. Składają się na nią, zdaniem naszego teologa, m.in. takie elementy, jak miłość, pojmowana w sposób pełny, tzn. jako

uczestnictwo w miłości Bożej, „nowe narodzenie” chrześcijanina, jego istnienie w Chrystusie. Są to czynniki, które decydują o nowości wizji życia moralnego chrześcijanina.

Referat wywołał wiele pytań i żywą dyskusję, co świadczy o dużym zainteresowaniu słuchaczy poruszoną problematyką. Jego tłumaczenie na język polski ma się ukazać w jednym z najbliższych numerów „Collectanea Theologica”.

Zamieszczone poniżej omówienie książki pamiątkowej z okazji 60-lecia urodzin prof. Hörmanna i rozprawy doktorskiej jego asystenta stanowią pewne uzupełnienie tych uwag o sylwetce i twórczości naukowej wiedeńskiego profesora.

ks. Jan Pryszynt, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Temat wyzwolenia w dzisiejszej teologii

Idea wolności, która w okresie powojennym zyskała sobie uprzywilejowane miejsce w słownictwie teologicznym, coraz częściej bywa wyprzedzana przez swój korelat — ideę wyzwolenia. Jest przy tym charakterystyczne, że — podobnie jak poprzednio wolność, tak dziś wyzwolenie nie występuje jedynie jako temat odrębnego działu teologii, lecz równocześnie jako ogólny wyznacznik reinterpretacji chrześcijaństwa. W ten sposób większość traktatów dogmatycznych i moralnych otrzymuje obecnie nowy wyraz w dwojakim zarazem odniesieniu: do życia nadprzyrodzonego i ziemskiego. Poniższy przegląd publikacji sygnalizuje znamieny fakt, który już teraz zasługuje na wnikliwą monografię.

Spośród najświeższych opracowań, szczególną uwagę zwraca w tym przedmiocie książka Y. Congara, *Un peuple messianique. Salut et libération*, Paris 1975, Ed. du Cerf, ss. 204. Ta niewielkich rozmiarów pozycja jest uważana za dopełnienie przemyśleń znakomitego eklezjologa wokół zbawienia, ogłoszonych wcześniej w *Vaste monde ma paroisse, vérité et dimensions du salut*, Paris 1959, a znanych polskiemu czytelnikowi z wydania *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, gdzie *Vaste monde* zajmuje drugą część tomu (s. 167—331). Obecny tom sprawia wrażenie książki niejednolitej. Zresztą Congar uprzedza, że jej dwie części (*L'Eglise, sacrement du salut* oraz *Salut et libération*) powstały niezależnie od siebie i mogą być czytane nawet w dowolnej kolejności, zgodnie z upodobaniami i wrażliwością teologiczną odbiorcy. Niemniej, pozostają w ścisłym powiązaniu ze sobą, traktując o Kościele i jego misji, o jedności między esse Kościoła a jego istnieniem dla świata. W sumie, głównym zamiarem Congara było wykazanie, że kosmiczny charakter zbawienia domaga się wciąż precyzyjniejszego potraktowania w teologii istotnej więzi między dziełem Chrystusa a historią ludzkości i całego w ogóle stworzenia.

Un peuple messianique z dwóch względów powinien zainteresować moralistę. Przede wszystkim dlatego, że Congar, wytrawny dogmatyk, z właściwym sobie umiłowaniem najcenniejszych walorów myśli Kościoła i dobrym zarazem wyczuciem tętna bieżącego czasu, przekazuje wiele cennych uwag na temat bezsprzecznie podstawowy do właściwego ukierunkowania życia chrześcijańskiego, a przecież nadal zaniedbany w teologii moralnej naszego terenu. Kształtowanie norm postępowania na fundamencie dogmatu winno przebiegać w nierozłącznym kontakcie z rozwojem teologii dogmatycznej — w przeciwnym razie często powtarzany postulat pozostanie prostą deklaracją bez pokrycia w stwierdzalnych faktach.

Ponadto, książka Congara wydaje się ważna dla moralisty i z tego

względem, że jej perspektywa, zawarta w wyznaczniku *salut et libération*, do-
sięga idei, która — nie bez racji — przybrała dziś na znaczeniu w takim stop-
niu, że wartość propozycji społecznych mierzy się kształtami oferowanego wyz-
wolenia. Nie sposób zakwestionować obserwacji francuskiego teologa, że współ-
czesny człowiek pragnie przede wszystkim wyzwolić się, a nie zbawić. Con-
gar wie, że swe rozumowanie ku wnioskowi, że dążność do wyzwolenia za-
sługuje na należne sobie miejsce w badaniach teologicznych. Byłoby błędem
ujmowanie jej tylko w granicach okazji lub pretekstu do zbawienia, gdyż
z istoty swej jest właściwym kontekstem jego realizacji, czyli ludzką drogą do
Boga, choć wymiary zbawienia wybiegają znacznie poza czysto ziemskie per-
spektywy.

Congar nie wpisuje się jednak na listę teologów wyzwolenia. Wyeks-
ponowanie przez tych ostatnich sfery *praxis* i ujmowanie teologii jako teorii
określonego działania, nie znajdują u niego pełnego poparcia. Tym większe
jednak zainteresowanie budzą jego dociekania — zrównoważone, oszczędne
i, co najważniejsze, kompetentne.

Podobną, *mutatis mutandis*, tematykę podejmuje publikacja Stałej Rady
Episkopatu francuskiego *Libérations des hommes et salut en Jésus Christ*.
Paris 1975, Ed. Centurion, ss. 108. Nie jest to oficjalny dokument episkopatu,
lecz refleksja rady, przekazana szerszemu gronu czytelników, zredagowana
w następstwie sesji pastoralnej biskupów Francji poświęconej zasygnalizo-
wanemu zagadnieniu we wrześniu 1974 r. Dodajmy, że ten przejaw działalności
pasterskiej ma już we Francji pewną tradycję. Podobne refleksje ukazywały
się w poprzednich latach, jako odbicie kolejnych sesji, niezależnie od ogła-
szania drukiem ich dokumentacji. Obecny zeszyt wzbogaca bibliografię pro-
blematyki wyzwolenia głównie dlatego, że wbrew skojarzeniom z myśleniem,
które nie pretenduje do ścisłego rozumowania, zamieszczone w nim refleksje
są tekstem logicznie zorganizowanym wokół kilku zasadniczych dla tematu
idei, tok myśli rozwija się z dbałością o precyzję słownictwa, dobrą teologię
i trafne rozeznanie przemian w życiu religijnym i społecznym Francji. Z pun-
ktu widzenia referowanej tu kwestii istotne znaczenie ma rozdział zatytuło-
wany *L'Eglise et les tâches actuelles de libération* (s. 41—69), gdzie zabiega
się o skrupulatne potraktowanie wielowymiarowości wyzwolenia — w dzie-
dzinie zdrowia, w życiu kulturalnym i społecznym, w odniesieniu do polityki
i ekonomii.

Moralistę, zwłaszcza tego, który nie zdołał jeszcze w pełni przekonać się
do tematyki wyraźnie odbiegającej od tradycyjnych zestawów kwestii etycz-
nych, usatysfakcjonują liczne zwroty bezpośrednio skierowane pod adresem
teologii moralnej. Np. w konkluzji zeszytu, po stwierdzeniu, że Kościół ma-
jący misję głoszenia wszystkim zbawczego orędzia Chrystusa, wypowiada je
dziś w języku wyzwolenia, autorzy refleksji przypominają wiążący się z tym
postulat ciągłej reinterpretacji celów i środków istnienia ludzkiego (s. 73).
Wypada również zwrócić uwagę na to, że pośród prawdziwie interesujących
spojrzeń w tekście tym często powraca idea solidarności jako niezbywalnego
warunku skutecznej realizacji wyzwolenia. Podobnie, powiązanie wyzwolenia
z misterium paschalnym nie tylko przydaje pierwszemu pojęciu teolo-
gicznego, ale i przybliża w zaktualizowanej postaci moralne treści Zmar-
tychwstania (zob. rozdz. *Le Christ ressuscité, source et achèvement de la li-
bération de l'homme*, s. 34—40).

W interesującym zestawieniu z nadzieją chrześcijańską, idea wyzwolenia
została świeżo uprzystępniona polskiemu czytelnikowi w studium J. Alfaro,
Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka, Warszawa 1975, Wyd. Pax,
ss. 225. Od strony formalnej postępowanie teologiczne Alfaro o zbieżne jest
z tym, jakie reprezentuje Congar. Uprawia on klasyczną teologię w naj-
lepszym znaczeniu tego terminu. Pisząc o nadziei, w ośrodku swych docieka-
nia nie stawia zatem *praxis* wyzwolenia, lecz realizację zbawczego orędzia
Chrystusa w historii wspólnoty eklezjalnej, krytycznie sprzęgniętej z historią

świata. Ten z kolei akcent umożliwił hiszpańskiemu teologowi uwydatnienie faktu, że chrześcijańska eschatologia nie jest wyłącznie transcendentna, wobec czego całkowite zbawienie człowieka rozpoczyna się już w życiu ziemskim (s. 179). Przy tym Alfaro z należytą precyzją podkreśla związek realizowanego w historii zbawienia z przemianą świata: „eschaton dokona się w człowieku, jeśli tylko człowiek jest otwarty na przyszłość; ale eschaton człowieka implikuje eschaton historii i świata” (s. 176). Idea wyzwolenia pojawia się w finale stosunkowo obszernych wywodów na temat wielorakich aspektów nadziei, w momencie przejścia do powiązania życia wspólnoty eschatologicznej z życiem świata. Wypada jednak zaznaczyć, że Alfaro szczęśliwie uniknął przedstawienia tych myśli w formie jedynie praktycznych wniosków, wyprowadzanych zwykle przez dawniejszych autorów z ustalonej uprzednio teorii. *Theoria i praxis* stanowią u niego nierozdzielalną całość, niemniej pozostaje kwestia, na ile kierunek rozumowania, odwrotny od tego, który stosowany jest w tej chwili przez wielu teologów Ameryki Łacińskiej w postaci wyniesienia *praxis* chrześcijańskiej i postawienia jej nawet wśród źródeł wiedzy teologicznej, daje szansę podjęcia i zadowalającego rozwiązania kluczowych problemów społecznych epoki, zwłaszcza niesprawiedliwości w świecie. Wprawdzie Alfaro uznaje wyzwolenie z wszelkich rodzajów alienacji i ucisku za integralną część nadziei — aktywnej postawy chrześcijańskiej, szacuje chrześcijańską propozycję wyzwolenia w porównaniu z propozycjami pozachrześcijańskimi, wyraża szereg cennych postulatów wartych bliższego przestudiowania, w pewnym momencie (s. 208) skłonny jest wręcz do przyznania *praxis* chrześcijan odpowiedniego priorytetu, ale ostatecznie pozostawia czytelnika w niedosyć. Być może dlatego, że nie rozwinął tego działu książki do większych rozmiarów, zastosowana metoda nie pozwoliła mu na „pójście” dalej. Można też przypuszczać, znając skądinąd wysokie kompetencje autora (por. *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, Wyd. ODISS), że wnikliwszej konkretyzacji zaprezentowanych w obecnej książce przemyśleń nie uznał za sprawę dojrzałą. Jakkolwiek chciałoby się ocenić ostateczne rezultaty dociekań Alfaro w kwestii odniesienia nadzieja-wyzwolenie, pozostaje, że ogólny charakter jego sądów zdecydowanie wybiega poza zdawkowe ogólniki. Nie sposób nie wyrazić mu uznania za taki np. fragment: „...trzeba uświadomić sobie ogrom niesprawiedliwości w dziedzinie społecznej, politycznej, ekonomicznej i międzynarodowej; trzeba odważnie potępić struktury ucisku i czynnie zaangażować się w pełne oswobodzenie człowieka; trzeba przyznać się szczerze do grzechu milczenia, do utożsamiania się z ekonomicznymi i społecznymi strukturami ucisku słabych i usuniętych poza margines. Aktualna sytuacja świata jest prawdziwym wyzwaniem dla chrześcijaństwa” (s. 209).

Z odwrotnej pod względem metodologicznym pozycji, wyzwolenie jest przedmiotem badań znacznej grupy teologów kontynentu amerykańsko-łacińskiego. Z uwagi na słabą znajomość ich założeń głównych tez, a zwłaszcza argumentacji, warto odnotować, jako dobre wprowadzenie do teologii wyzwolenia, dwa najnowsze artykuły: Ph.-I. A n d r é - V i n c e n t, *Les théologies de la libération*, *Nouv. Rev. Théol.* 98(1976)109—125 oraz Fr. H. L e p a r g n e u r, *Théologie de la libération, et théologie tout court, tamże*, s. 126—169. Natomiast z prac powstałych w Ameryce Łacińskiej, przychylną uwagę skupiła na sobie w ostatnim czasie obszerna monografia G. G u t i é r r e z a, *Théologie de la libération*, Bruxelles 1974, Ed. Lumen vitae, ss. 343. Wprawdzie oryginalne wydanie tego dzieła ukazało się przed pięćmi laty w Peru (Lima 1971, Ed. CEP), ale dopiero dziś, głównie dzięki przekładom na języki francuski i niemiecki, wywołało echo w Europie. Wieloaspektowe opracowanie zagadnienia, gruntowna dokumentacja i wnikliwość rozumowań autora sprawiają, że *Théologie de la libération* od razu zajęła jedno z czołowych miejsc wśród fundamentalnych prezentacji teologii wyzwolenia. Podobnie nie sposób byłoby pominąć ją w studium wyzwolenia jako tematu dzisiejszej teologii

w ogóle. W książce Gutiérreza spotyka się analizę kwestii znanych z poprzednich publikacji — Congara, Alfaro, Stałej Rady Episkopatu francuskiego — ale z zasadniczą zmianą w układzie wspomnianych wyżej odniesień. Odtąd na pierwszym miejscu stawia się wyzwolenie, rozumiane w sensie walki, podejmowanej na rzecz sprawiedliwości w imię chrześcijaństwa, i jako wyraz jedynie sensownego przeżywania wiary w warunkach społecznych tamtego kontynentu, by dopiero następnie, w oparciu o tę walkę — znak czasu — dokonać reinterpretacji zbawienia, czasu eschatologicznego, nadziei, Kościoła... Wydaje się, że teologia wyzwolenia stanowi poważny asumpt do reinterpretacji samej teologii znaków czasu, a także, w nie mniejszej mierze, bodziec do nowych zastanowień nad metodologią teologii. Spośród osiągnięć Gutiérreza, które, wolno mniemać, są bezwzględnie wartościowe, narzuca się zagadnienie uwarunkowań wyzwolenia od solidarności z ubogimi (na ten temat patrz: ks. T. Sikorski, *Ubóstwo i solidarność — z teologii wyzwolenia*, Więź 20, 1976, z. 4).

W tym samym szeregu umiejscowić należy pracę zbiorową *Les luttes de la libération bousculent la théologie*, Paris 1975, Ed. du Cerf, ss. 185, która ma przede wszystkim znaczenie dla przyczynowego wyjaśnienia przytoczonych zmian w teologii południowoamerykańskiej. Na jej treść składają się: omówienie historycznych powodów nowego przeżywania wiary, analiza porównawcza teologii wyzwolenia z rozwojem nauk społecznych oraz studium nad językiem tej teologii, którą autorzy chętniej określają mianem teorii pewnych działań, przedsięwziętych przez chrześcijan doświadczających zniewolenia w określonym czasie i miejscu. Dla tematu wyzwolenia szczególnie cenne wydają się uwagi z zakresu języka, tym więcej, że stosuje się tu słownictwo mające na ogół ustalone znaczenia w naukach pozateologicznych, różne od znaczeń przypisywanych mu dotąd w teologii.

W zakończeniu przypomnijmy, że na przykładzie kilku wzmiankowanych prac chcieliśmy tylko zainteresować czytelników biuletynu tematem, który skupia obecnie myśl teologów. I choć każdorazowo powraca on na ogół w oddzielnych zestawieniach, jawi się jako podstawowy budulec teologii obecnych dni i obiektywnie ważny wskaźnik działania. W każdym razie, wyeksponowanie wyzwolenia stawia teologię moralną przed zadaniem dalszej reinterpretacji norm postępowania.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź

2. Etyka przedmałżeńska

W ostatnim dziesięcioleciu problemy seksualnej etyki przedmałżeńskiej nabrały szczególnego znaczenia ze względu na szerzenie się w krajach cywilizacji zachodniej permissywnych postaw i zachowań przedmałżeńskich. (Terminów „permissywność seksualna” oraz „permissywne postawy i zachowania”, używanych w socjologii i seksuologii, nie da się zastąpić w języku etyki innymi.) Nastawienie permissywne udzieliło się również moralistom i teologom. Konferencja Kościołów Protestanckich w Lambeth w 1966 r. — 485 głosami przeciw 259 — pozostawiła swobodę decyzji co do seksualnych stosunków przedmałżeńskich narzeczonym (*Sex and morality*, London 1966, SCM Press). Spośród teologów protestanckich dopuszczalności stosunków przedmałżeńskich przeciwstawił się ostro H. G. Pöhlmann, *Sexualethik unter dem Hammer? Biblische Antwort*, Theologie der Gegenwart 11, 1968, s. 207—212.

Chcąc pójść na rękę młodzieży, wielu moralistów katolickich wypowiedziało się za dozwolonością stosunków przedmałżeńskich dla osób zdecydowanych na małżeństwo, jeżeli te stosunki są wyrazem wzajemnej miłości i odpowiedzialności. W Stanach Zjednoczonych duże wrażenie wywołała sugerująca to artykuł kapelana studentów, J. W. Walsh, *Sex on campus*, Commonweal 85, 1967, s. 590—596. Otwarcie głosił to świecki moralista katolicki z uniwersytetu St. Louis, V. C. Puzo, *Reflective naturalism, An introduction*

to moral philosophy, New York 1969, Macmillan. Tezę protestanckiego teologa P. Ramsaya (*A Christian approach to the question of sexual relations outside of marriage*, *Journal of Religion* 45, 1965, s. 100—118), że osoby zdecydowane na małżeństwo (*engaged*) mogą być uważane za już faktycznie — lub „moralnie” — związane małżeństwem i z tej racji mogą mieć ze sobą stosunki seksualne, przyjęli dwaj moraliści katolicy: J. F. Dedek, *Contemporary sexual morality*, New York 1971, Sheed-Ward; K. Kriech, *Vorehelicher Geschlechtsverkehr in moraltheologischer Sicht*, *Schweizerische Kirchenzeitung* 19, 1970, s. 274—278.

Brazylijski teolog pochodzenia holenderskiego, C. J. Snoek (*Małżeństwo a instytucjonalizacja życia seksualnego*, *Concilium* 6, 1970, s. 351—360), wysunął projekt instytucjonalizacji stosunków przedmażeńskich przez utworzenie pewnego rodzaju stopni wstępnych do małżeństwa. Koncepcję tę poparł: F. V. Manning, *The human meaning of sexual pleasure and the morality of premarital intercourse*, *American Ecclesiastical Review* 165, 1971, s. 18—28; 166, 1972, s. 3—21, 302—319; M. Vidal, *Moral y sexualidad prematrimonial*, Madrid 1972, Editorial P. S.; tłum. włoskie: *I rapporti prematrimoniali*, Assisi 1973, Citt. Editrice. Książka Vidala jest jedną z najciekawszych pozycji problemu; przedstawia znakomicie dorobek antropologii kulturalnej, zwłaszcza biblijnej, a także argumentację społeczną. W sposób charakterystyczny dla autora hiszpańskiego, Vidal odrzuca argument z całkowitości wzajemnego daru osobowego, uważając go za wyraz traktowanego przezeń pogardliwie „personalizmu”.

Koncepcje „stopni przedmażeńskich” przyjął także S. H. Pfürtnner w swych głośnych publikacjach: *Moral — Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral*, Köln 1972, Benziger; *Kirche und Sexualität*, Reinbek 1972, Rowohlt. W tej drugiej, obszerniejszej publikacji, Pfürtnner przyjmuje jednocześnie i koncepcję „stopni przedmażeńskich”, i sprzeczną z nią zasadę, że trzeba samym młodym zostawić swobodę decyzji, czy i kiedy mają podjąć stosunki przedmażeńskie. Tezy Pfürtnnera spotkały się ze sprzeciwem władz Kościoła, wyrażającym się w odebraniu mu prawa do nauczania na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Fryburgu Szwajc. Natomiast najwybitniejszy znawca etyki seksualnej we Włoszech, A. Vallecchi, utracił prawo nauczania na uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie za głoszenie tezy, że zasady moralne powinny dostosowywać się do zmian form kulturowych (*Nuove vie dell'etica sessuale*, Brescia 1972, Queriniana).

Psycholog i kapłan M. Tejera akceptuje stosunki przedmażeńskie tych spośród młodych, zdecydowanych na małżeństwo, którzy uważają uprawianie ich za słuszne (*I rapporti prematrimoniali per lo psicologo*, w: *Giovani e sesso*, Varese 1971, OARI, s. 77—94). Chociaż zasada, aby postępować zgodnie z przekonaniem, jest niewątpliwie słuszną, to sposób jej zastosowania do stosunków przedmażeńskich przez Tejerę stoi w sprzeczności z innymi zasadami i danymi psychologii. Za Tejerą „idzie” jednak najbardziej płodny, lecz nieco powierzchowny, moralista włoski L. Rossi, *I rapporti prematrimoniali per il teologo*, tamże, s. 95—122; *Problemi di morale oggi*, Assisi 1971, Citt. Editrice, rozdział 4. *I rapporti prematrimoniali in prospettiva pastorale*, s. 56—79. Rossi uważa, że stosunki przedmażeńskie mogą odgrywać rolę próby doboru małżeńskiego, a ci, którzy uprawiają je w dobrej wierze, nie grzeszą i mogą być dopuszczeni do Komunii św. Tezy te powtarza G. Barra w obszernej popularnej publikacji dla młodzieży: *Sono leciti i rapporti prematrimoniali?*, Torino 1972, Gribaudo. Również psycholog E. Ell sądzi, że stosunki przedmażeńskie nie zawsze są grzechem ciężkim (*Sexualmoral, voreheliches Geschlechtsleben und Zölibat*, Zürich 1970, Benziger).

Z moralistów katolickich przeciwnych stosunkom przedmażeńskim trzeba najpierw wymienić: G. Scherer, *Ehe im Horizont des Seins. Zu einem neuen Verständnis der Sexualität*, Essen 1965, Driewer. Scherer wskazywał, że będąc wyrazem wzajemnego i totalnego oddania się partnerów, sto-

sunek seksualny wymaga bezwzględnie ram trwałego małżeństwa. Argumentację tę powtórzył P. Delhaye w odczycie na 9 Międzynarodowym Koloquium Seksuologicznym w Louvain, 1967 (*Hétérosexualité de l'adolescent. Le point de vue moral*, w: *Hétérosexualité et adolescence. Actes du IX-ème Colloque International de Sexologie*, Leuven 1967, s. 86—96). Rozwinął tę argumentację F. Böckle w pierwszej rozprawie moralnej, poświęconej w całości stosunkom przedmażeńskim: *Ethos der Liebe*, w: F. Böckle, J. Kühne, *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe*, Mainz 1967, Grünwald, s. 7—37. Inny, wybitny świecki moralista, G. Durand, włączył tę argumentację w swój świetny esej o stosunku seksualnym: *Éthique de la rencontre sexuelle*, Montréal 1971, Fides. Na użytek czytelników włoskich przedstawił ją w bardziej teologicznej formie T. Goffi w artykule *Rapporti prematrimoniali tra fidanzati*, *La famiglia* 6, 1972, s. 3—8, stanowiącym jeden z rozdziałów jego książki *Etica sessuale cristiana*, Bologna 1972, Ed. Dehoniane. Najcenniejszą pozycję stanowi książka D. Tetamanzii, *Rapporti prematrimoniali e morale cristiana*, Milano 1973, Daverio. Autor zaznacza, że nie uwzględnił dorobku nauk empirycznych, ponieważ ich nie zna; podaje jednak najbardziej bogate zestawienie argumentów osobowych i społecznych z teologicznego punktu widzenia.

Przedstawiciele nauk empirycznych wsparli jednak skutecznie moralistów. „Osobowa” argumentacja Scherera i Böcklego została właściwie zarysowana już wcześniej przez lekarza holenderskiego C. J. Trimbosa, dyrektora Instytutu Zdrowia Psychicznego w Utrechcie, w książce *Gehuwd en Ongehuwd*, Hilversum 1962, Brand, wydanej po angielsku pt. *Healthy attitudes toward love and sex*, New York 1964, Kennedy. Lekarz niemiecki, J. Kühne, zanalizował negatywne skutki psychiczne stosunków przedmażeńskich w rozprawie *Das Verhältnis von Student und Studentin vor der Ehe in ärztlicher Sicht*, opublikowanej wraz z w.w. rozprawą F. Böcklego w książce F. Böckle, J. Kühne, *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe*, s. 39—67. Książka ta została wydana również po angielsku i włosku. Profesor psychologii uniwersytetu w Detroit, R. P. O'Neil, i kapelan studentów, M. A. Donovan, opublikowali wspólnie książkę *Sexuality and moral responsibility*, Washington 1968, Corpus Books, wydaną również po włosku, której rozdział *Premarital sexuality*, z pominięciem części dotyczącej pettingu, przedmażeńskie, został przedrukowany w pracy zbior. M. Taylor (wyd.), *Sex thoughts for contemporary Christians*, New York 1972, Doubleday, s. 133—150. Przeciw stosunkom przedmażeńskim wystąpił też profesor psychologii Uniwersytetu Laterańskiego, V. Schurr, *Freie Liebe oder Ehe? Psychologische Sicht*, *Theologie der Gegenwart* 11, 1968, s. 212—216; później polemizował z niejasną propozycją „małżeństw w sumieniu”: *Wieder klandestine Ehen? tamże*, 13, 1970, s. 172—174.

W naukowych czasopismach włoskich ukazało się wiele artykułów, kontynuujących analizę negatywnych skutków stosunków przedmażeńskich z punktu widzenia psychologii i psychiatrii. Profesor kliniki im. A. Gemelli uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie, L. Ancona, w świetnym i związanym artykule wskazał na to, że podjęcie stosunków przedmażeńskich wyklucza możliwość weryfikacji doboru mażeńskie: *Relazioni prematrimoniali* *Medicina e morale* 22, 1972, s. 103—105. Inne skutki analizowali w kwartalniku, wydawanym przez Centro Italiano di Sessuologia, O. La Pietra, *Rapporti prematrimoniali*, *Sessuologia* 11, 1970, s. 119—121; L. Signor, *Esperienze prematrimoniali giovanili, Motivi di un rifiuto, tamże* 12, 1971, s. 152—156. Wstrząsające w swym wyrazie są raporty, które opublikowali lekarze amerykańscy: z punktu widzenia zdrowia publicznego, a zwłaszcza chorób wenerycznych, E. T. Gélinas, *Rapporti prematrimoniali negli Stati Uniti. Nuovi problemi morali, tamże* 13, 1972, s. 160—162; z punktu widzenia psychiatrii, S. L. Halleck, *Sex and mental health on the campus*, w: McCreary

Juhász (wyd.), *Sexual development and behavior*, Homewood, III, 1973, Dorsey, s. 250—263.

Równoległe z w.w. publikacjami ukazywały się prace zbiorowe, dotyczące seksualnych problemów młodzieży, a opracowane przez specjalistów z różnych dziedzin. Z książki *L'amour heureux*, Tournai, Casterman, wydanej także po włosku pt. *Giovani verso il matrimonio*, Assisi 1969, Citt. Editrice, trzeba wymienić rozprawy: R. Aisteens, *Il significato del fidanzamento*, s. 109—124; P. Anciaux, *Sessualità e fidanzamento*, Riflessioni morali, s. 125—139. W książce, omawiającej „prawo do przyjemności”, *Recht auf Lust?* wyd. A. Grabner-Haider, Wien 1970, Herder, jest nieco materiału powierzchnowego; stosunków przedmażeńskich dotyczy rozprawa, napisana z terapeutycznego punktu widzenia: Ch. Meves, *Frage und Anspruch der Jugend*, s. 121—135. W pracy zbior. *Lieben vor der Ehe?* wyd. F. Oertel, Essen 1969, Fredebeul-Koenen, cenną rozprawę opublikował J. Gründel, *Voreheliche Sexualität aus der Sicht des Moraltheologen*, s. 66—81. Rozczarowuje natomiast W. Molinski, *Voreheliche Geschlechtsbeziehungen in pastoraler Sicht*, tamże, s. 38—57, chociaż rozprawie tej nie można niczego zarzucić.

Nie tyle argumentacje, co problemy pastoralne omawia też rozprawa, którą — jak zwykle jasno i przystępnie — napisał B. Häring, *Voreheliche geschlechtliche Vereinigung?* Theologie der Gegenwart 15, 1972, s. 63—76, opublikowana po włosku w formie osobnej książeczki: *Rapporti sessuali prematrimoniali e morale*, Roma 1972, Ed. Paoline. Nie można jednak zgodzić się z jego zdaniem, że narzeczonym, którzy nie widzą nic złego w stosunkach przedmażeńskich i zamierzają je kontynuować, można udzielić rozgrzeszenia, jeżeli spowiednik nie zdołał ich przekonać. Häring wykazuje tu niezrozumienie wychowawczej funkcji sakramentu pokuty oraz społecznego charakteru Kościoła. Nawet na tak znakomitych i przeciwnych stosunkom przedmażeńskim moralistach, jak Häring czy Böckle, widać wpływ szerzących się tendencji permissywnych. Wyrazem tego jest pewna kapitulacja F. Böcklego i innych moralistów wobec ataku permissywnych seksuologów z Instytutu Badań Seksualnych w Hamburgu w czasie referatów i dyskusji, opublikowanych w książce *Sexualität ohne Tabu und christliche Moral*, wyd. E. Kellner, *Gespräche der Paulus — Gesellschaft*, München-Mainz 1970, Kaiser-Grünwald. Obie strony wykazały niezajomość danych psychiatrii i psychologii rozwojowej odnośnie omawianych problemów.

Właśnie rezultaty badań dynamicznie ujętej psychologii rozwojowej mają wielkie znaczenie dla argumentacji w etyce przedmażeńskiej. Istnieje jednak na ten temat niewiele i niezbyt znanych publikacji. Pierwszym autorem, który przeprowadził analizę znaczenia przedmażeńskiej działalności seksualnej dla rozwoju osobowego partnerów, był zapewne H. Whitman, *The sex age*, New York 1962, Charter Books. W 1968 r., w referacie na sympozjum lekarzy katolickich w Paryżu, opublikowanym po włosku, J. C. Depreux wskazał, że podjęcie przedmażeńskich stosunków przygodnych lub „na próbę” powoduje frustrację oraz zahamowanie rozwoju wskutek utraty rozszczepienia seksu i afektu, zjawiska właściwego dla okresu niedojrzałości osobowej. Odnośnie przedmażeńskich stosunków afektywnych, Depreux powtarzał argument Böcklego z braku definitywnego związania partnerów w okresie przedmażeńskim i podkreślał społeczne znaczenie wspólnoty seksualnej — argument, rozwinięty później przez Vidala i Tettamanzi (J. C. Depreux, *Significato e valore delle esperienze sessuali pre-coniugali*, La coppia. Rivista di sessuologia, 1, 1969, n. 6, (s. 23—36). Zjawisko bloku regresywnego w osobowym rozwoju partnerów przedstawił G. Perico w dwóch podobnych publikacjach: *Rapporti sessuali prematrimoniali. Riflessioni morali*, Aggiornamenti sociali 21, 1970, s. 425—436; *Riflessioni morali sui rapporti prematrimoniali*, La famiglia 4, 1970, s. 105—112. E. Sujak zrobiła to samo w literaturze polskiej, omawiając zarazem problem zbyt wczesnego związania się partnerów stosunków afektywnych: *Kontakt psychiczny w małżeństwie*

i rodzinie, Katowice 1971, Księgarnia św. Jacka; *Sprawy ludzkie*, Kraków 1972, Znak; *Rozwój potrzeb seksualnych*, w: *Pamiętnik ogólnopolskiego seminarium: Wychowanie seksualne w szkole podstawowej*, Katowice, t. 1, s. 20—33. Z. L. Starowicz wiąże problem bloku regresywnego z teorią Pawłowa i potrzebą cerebralizacji życia seksualnego; niektóre jego wypowiedzi idą jednak w kierunku pewnej permissywności odnośnie afektywnych stosunków przedmażeńskich: *Eros, natura, kultura*, Warszawa 1973, PZWL. Ujemne skutki psychiczne i socjalne stosunków przedmażeńskich omawia Starowicz w art. *Revolucja seksualna, Młodość — małżeństwo*, *Życie i Myśl* 23, 1973, nr 2, s. 15—28 oraz w trzech rozprawach, zamieszczonych w pracy zbior. *Erotyka w aspekcie zdrowia psychicznego*, Warszawa 1972, Pax.

Wiele publikacji o charakterze tzw. „wysokiej popularyzacji” ma w dziedzinie etyki przedmażeńskiej znaczenie również naukowe, wskazując nowe aspekty lub argumenty. Taki charakter posiadają publikacje autorów płci żeńskiej, a więc w.w. książki E. Sujak i publikacja C. Meves, a także książka znanego socjologa z Chicago, E. M. Duvall, *Why wait till marriage?* New York 1965, Association Press, w której autorka rozważała argumenty za i przeciw stosunkom przedmażeńskim. Podobnie zrobił prawnik z Zurychu, protestant R. Kehl, *Grünes Licht für freie Jugendliebe?* Zürich 1969, Zwingli Verlag. Ciekawe refleksje zawierają wyraźnie popularne publikacje: E. Ell, *In Sachen Liebe*, Limburg Lahn, tłum. włoskie: *Rapporti sessuali prematrimoniali. Per giovani dai 16 ai 25 anni*, Roma² 1971, Ed. Paoline; J. M. Champlin, *Don't you really love me?* Notre Dame 1968, Ave Maria; E. Daschbach, *Premarital sex — Is love enough? Reflections for young people*, Notre Dame 1972, Ave Maria. Warto też wskazać na dwie rozprawy włoskie, zajmujące się nie negatywnymi skutkami stosunków przedmażeńskich, lecz problemem pozytywnej formacji do czystości przedmażeńskiej: S. Maggiolini, *Fidanzamento tempo di grazia*, w: *Preparazione al matrimonio*, Milano 1968, Ancora; G. Scabini, *Preparazione al matrimonio*, w: *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, Torino 1969, Borla.

Spośród licznych deklaracji episkopatów krajowych, wypowiadających się przeciw stosunkom przedmażeńskim i podtrzymujących zasadę czystości przedmażeńskiej, trzeba zwrócić uwagę szczególnie na deklarację episkopatu RFN dokonaną w czasie, gdy literatura seksuologiczna i opinia publiczna tego kraju zostały opanowane przez tendencje permissywne: *Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit*, Herderkorrespondenz, Juli 1973, 328 nn. (tłum. włoskie w *Aggiornamenti sociali* 25, 1974, s. 65—72). Wreszcie należy wymienić dokument Kongregacji Nauki Wiary: *Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej (Declaratio de qui busdam quaestionibus ad ethicam sexualem spectantibus*, AAS 78, 1976, s. 77—96).

o. Władysław Skrzydlewski OP, Kraków

3. Teologia duchowości a teologia moralna

„Przyszłość należy nie do teologii apologetycznej o charakterze defensywnym i nie do takiej teologii moralnej, która zbyt ciasno ujmuje problemy, lecz do etyki otwartej na duchowość (*spirituelle Ethik*)” — pisze kard. F. König w przedmowie do pracy zbiorowej ku uczczeniu 60-lecia urodzin prof. K. Hörmanna, z którego działalnością naukową zaznajomiliśmy czytelników wyżej w nocie o jego wizycie w Polsce.

Praca ta nosi tytuł *Spiritualität-in Moral. Festschrift für Karl Hörmann zum 60. Geburtstag* (Wien 1975, Wiener Dom-Verlag, s. 245; *Wiener Beiträge zur Theologie*, t. 47; *Reihe mystisch-spirituelle Theologie*, 2). Zamierzona została jako wyraz uznania dla linii naukowej prof. Hörmanna, w której wymiar duchowości odgrywa istotną rolę. Jest ona równocześnie podkreśle-

niem słuszności myśli teologicznej, która stoi na stanowisku jedności teologii życia wewnętrznego i teologii moralnej. Jedną z przyczyn rozdziału tych dziedzin teologii było wyodrębnienie się teologii moralnej w XVII w. w oddzielną dyscyplinę, co doprowadziło do zawężenia jej zakresu, czyniąc z niej dyscyplinę traktowaną jako pomoc w przygotowywaniu księży do praktyki spowiedniczej. Rozdział odbił się niepomyślnie na rozwoju teologii moralnej. I o ile obecnie pogląd o organicznej jedności obu gałęzi wiedzy teologicznej jest ogólnie akceptowany, to jednak ustawienie tego w praktyce stwarza jeszcze wiele problemów.

Niektóre artykuły zamieszczone w omawianej książce wydają się wychodzić naprzeciw tym trudnościom. Należy do nich zwłaszcza rozprawka profesora teologii mistycznej na Uniwersytecie Wiedeńskim J. Weismayera pt. *Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität* (s. 59—77). Autor podejmuje próbę ukazania, czym jest teologia duchowości pojmowana jako nauka o pneumatologicznym wymiarze życia chrześcijańskiego. Pojęcie to konfrontuje on z terminami będącymi dotąd w powszechnym użyciu, jak „asceza” i „teologia ascetyczna”, „mistyka” i „teologia mistyczna”, by wreszcie określić jej miejsce w całości teologii.

Równie zasadnicze znaczenie posiada studium G. Virta, asystenta prof. K. Hörmanna *Das spirituelle Interesse in der Theologie Karl Werners* (s. 79—99). Autor przedstawia doktrynę Wernera, wybitnego moralisty austriackiego z XIX w. i rektora Uniwersytetu Wiedeńskiego, jako przykład przywiązywania należytej wagi do zagadnień duchowości w wykładzie teologii moralnej i organicznego ich włączenia w naukę moralności chrześcijańskiej.

Inne prace na temat duchowości zajmują się problemami o charakterze raczej szczegółowym. Tak więc F. Loydl zaznajamia z życiem i działalnością Wessely'ego, pierwszego profesora teologii mistycznej na Uniwersytecie Wiedeńskim, a zarazem gorliwego działacza Legionu Marii (*Friedrich Wessely. Ein Leben für Mystik und Legio Mariens*, s. 1—15).

Interesujące są refleksje W. Dantine, kalwińskiego profesora teologii systematycznej z Wiednia (jednego autora niekatolickiego w tej pracy), na temat potrzeby i konieczności oddziaływania etyki ducha na dziedzinę szczególnie dzisiaj od niej odległą, tj. politykę (*Spiritualität und Politik*, s. 101—117). Wpływ ten, zdaniem autora, byłby szczególnie dobitnym wyrazem wiarygodności i żywotności ducha chrześcijańskiego.

Duchowością kapłańską zajmuje się — w oparciu o wypowiedzi ankietowe księży — P. M. Zulehner (*Priesterliche Spiritualität*, s. 167—189).

O przepojeniu duchem chrześcijańskim niedzieli, która winna stać się „świętem wolności i godności ludzkiej”, a także „ratowania sensu życia ludzkiego” traktuje artykuł F. X. Pettirscha (*Zur Spiritualität des christlichen Sonntags*, s. 191—210). Nad duchowością małżeństw szczęśliwych, nie-szczęśliwych, stanu wdowieństwa i okresu przed małżeństwem snuje uwagi — na podstawie doświadczeń z praktyki — K. Böcklinger w artykule *Eheglück und Spiritualität* (s. 229—234). W celu uformowania tej duchowości, zaleca on przede wszystkim wyrobienie przekonania o wzniosłości powołania małżonków w Chrystusie i uznanie małżeństwa jako stanu i drogi zbawienia ku szczęściu małżeńskiemu i ku chwale w Bogu.

Jak to często bywa w pracach zbiorowych, także i w tej nie udało się w pełni zachować jedności tematycznej. Niektóre artykuły zajmują się rozmaitymi problemami z zakresu teologii moralnej. Jako godne uwagi, ze względu także na aktualność, warto wymienić pracę nestora austriackich etyków społecznych, J. Messnera, *Zur ethischen Grundlagen- und Normenforschung* (s. 17—31), A. Launa, asystenta K. Hörmanna, *Zur Frage einer spezifischchristlichen Ethik* (s. 33—53), F. M. Schmölza, moralisty z Salzburga, *Über die Hoffnung* (s. 119—125), R. Weilera, etyka społecznego z Wiednia, *Arbeit: Fluch oder Utopie? Zur Sinngebung der menschlichen Arbeit* (s. 127—137), R. Brucha z Grazu, *Das Wesen der schweren Sünde*

nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin (s. 139—156) oraz H. Rottera z Innsbrucka, *Zur Bewertung der Euthanasie* (s. 157—165).

W sumie omawiane dzieło, owoc współpracy niemal wszystkich moralistów austriackich, stanowi piękny wyraz uznania dla ich wiedeńskiego kolegi, którego kard. König nazywa w przedmowie „myślicielem poważnym, godnym zaufania, człowiekiem Kościoła o realizmie pastoralnym i kapłanem pełnym ducha”. Dzieło to stanowi zarazem uwydatnienie koncepcji o wadze zasadniczej dla teologii moralnej. Naświetla też szereg zagadnień z tej dziedziny, interesujących dzisiejszego człowieka i jako takie jest cenną pozycją z zakresu moralistyki.

ks. Jan Pryszmont, Warszawa

4. Prawo naturalne jako podstawa teologii moralnej

Dyskusja na temat prawa naturalnego trwa w dalszym ciągu. Wielu przedstawicieli katolickiej teologii moralnej w dalszym ciągu odwołuje się do tradycyjnych ujęć, inni próbują opierać się na przesłankach Soboru Watykańskiego II, w świetle których stworzona „natura” znajduje się całkowicie wewnątrz zbawczego powołania w Chrystusie. W obecnej chwili wydaje się jednak, że daleko jest jeszcze do syntezy, chociażby ze względu na odmienne filozoficzne interpretacje „ludzkiego bytu” czy „ludzkiej natury” spotykane w opracowaniach na temat prawa naturalnego. Niezależnie od trudności, przed którymi stoją uczeni, każda nowa pozycja z tego zakresu powinna być przyjęta życzliwie.

Niedawno ukazała się książka Andreasa Launa *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie*, Wien 1973. Książka wydana została w serii *Wiener Beiträge zur Theologie*, a jej autor jest pracownikiem naukowym Instytutu Teologii Moralnej na Uniwersytecie Wiedeńskim, kierowanego przez znanego w Polsce prof. Karla Hörmanna.

Nie bez znaczenia dla problemu prawa naturalnego — podkreśla autor — jest kryzys dotyczący zarówno teorii, jak i praktyki moralności. O stopniu kryzysu może świadczyć chociażby tendencja, widoczna u niektórych teologów, niedoceniania łączności teologii z tradycją oraz stawiania pod dyskusję ustalonych i, do niedawna zdawałoby się, nienaruszalnych zasad. Niektórzy autorzy (np. F. Böckle) mówią wręcz o swoistej bezradności Kościoła, co nieraz prowadzi do wrażeń, jakby zapominali prawdy o obecności Ducha św. w Kościele.

Może w jeszcze większym stopniu pewną bezradnością dotknięci są protestanci, u których świadomość moralna pozostawia wiele do życzenia. Widoczne to jest szczególnie w zakresie etyki seksualnej. Nie brak u nich nawet głosów, godzących się z rezygnacją z etycznej wizji powołania rodzicielskiego, czy dopuszczających przerywanie ciąży.

Autor w pierwszej części swojej książki stara się pojęcia prawa naturalnego zobaczyć przez pryzmat encykliki *Humanae vitae*.

Oto zarys myśli autora w tej kwestii. W dyskusjach, jakie toczyły się po wydaniu encykliki HV, próbowano Słowo Boże przeciwstawić prawu naturalnemu. Inni znów utrzymywali, że Sobór Watykański II zarzucił myśl o świadomości zbawczej i zastąpił ją miłością małżeńską i płodnością oraz stał na stanowisku sprzeczności między „metafizyką prawa naturalnego” i „nowiną Zbawienia”. Fundamentalnych norm moralnych próbowano więc poszukiwać w Objawieniu Bożym, chcąc przywrócić naruszone rzekomo przez sobór proporcje. Autorzy tych koncepcji nie wzięli jednak pod uwagę faktu, że ich rozumowanie opiera się na błędnym przeświadczeniu, jakoby zachodził niespójność między etyką biblijną i prawem naturalnym.

Ożywiona dyskusja nad HV skupiła się zwłaszcza na zagadnieniu stosunku struktury moralności do struktury biologicznej. Wszyscy, zarówno obrońcy

jak i krytycy encykliki, odrzucają zgodnie biologizm, który — ogólnie mówiąc — polega na wyprowadzaniu norm moralnych z prawdziwości biologicznych. Krytycy encykliki wychodzą z założenia, że w HV podniesiono wręcz strukturę biologiczną współżycia małżeńskiego do rangi normy moralnej, obrońcy zaś podkreślają, że tekst HV nie daje żadnej podstawy do takiej opinii, nieporozumienie polega na niewłaściwym odczytaniu encykliki.

Encyklika opowiada się za etyczną, a nie technologiczną formą regulacji poczęć. Autor stawia jednak pytanie, jaki jest stosunek determinacji biologicznej życia ludzkiego do autonomii osoby? Dokąd może sięgać interwencja hormonalna, która nie naruszałaby prawa człowieka do własnej integralności? Na ile przyjmowanie środków hormonalnych przez kobietę godzi w istotę działania osobowego? Pytania te dotyczą zasadniczych problemów z zakresu prawa naturalnego.

Drugą część swej książki autor poświęca analizie neotomistycznej koncepcji prawa naturalnego. Interesuje go przede wszystkim pytanie, czy jest w ogóle możliwe uświadomienie sobie norm moralnych bez pomocy Objawienia i na jakiej ono dokonuje się drodze.

W trzeciej części autor omawia protestancką koncepcję prawa naturalnego. Powstała ona, jeśli w ogóle można mówić o jej istnieniu, w opozycji do koncepcji katolickiej i jest wyrazem odrzucenia neotomizmu. Stanowisko protestanckie nie jest bynajmniej jednolite. Można wyróżnić trzy „obozy” protestanckie, zależnie od sposobu uzasadniania prawa moralnego. Jedni opierają się na istnieniu „porządku stwórczego” (*Schöpfungsordnung*), inni „porządku zachowawczego” (*Erhaltungsordnung*), jeszcze inni — z K. Barthem na czele — moralność uzasadniają chrystologicznie. Teologia protestancka, niezależnie od niuansów widocznych w formach krytyki prawa naturalnego, odrzuca już samo założenie neotomizmu, iż uzasadnienie powinności moralnej opiera się na analizie natury ludzkiej (moralność naturalna), która wykazuje podobieństwo do natury Bożej (moralność nadprzyrodzona) i wychodzi z własnego założenia o całkowitym zniszczeniu natury ludzkiej przez grzech. Zniszczona natura nie może być źródłem moralności. Katolicka teologia moralna cechuje się znacznie większym optymizmem wobec natury ludzkiej, która przez grzech jest wprawdzie osłabiona, ale nie całkowicie unicestwiona.

Różnice między protestantyzmem i katolicyzmem najpełniej odzwierciedlają się w pojęciu człowieczeństwa i grzechu.

Protestanci nigdy nie potrafili pogodzić podstawowego założenia swej etyki o całkowitym zniszczeniu natury ludzkiej przez grzech z przyznaniem człowiekowi zdolności do czynienia dobra, niemniej jednak próbuje się czasem godzić te postawy. Autor omawia koncepcję E. Brunnera, który rozróżnia między formalnym a materialnym podobieństwem człowieka do Boga. Podobieństwo formalne człowieka do Boga, inaczej *humanitas*, polega na zdolności każdego człowieka, nawet grzesznika, do słuchania Słowa Bożego. Materialnie zaś człowiek znajduje się w sytuacji alternatywnej: albo jest grzesznikiem, albo nim nie jest, albo jest grzechem, albo jest łaską. Jest to oczywiście alternatywa metodyczna, w rzeczywistości bowiem *imago Dei* jest w pozawieku całkowicie zniszczona, aczkolwiek formalnie człowiek nie jest pozbawiony swego człowieczeństwa.

Stanowisko Brunnera spowodowało jednak lawinę krytyki ze strony samych protestantów. Najpierw K. Barth oskarżył go o niewierność podstawowej tezie protestanckiej o *sola fides*. Dalej H. Thielicke zarzucił, że Brunnerowska teza o *humanitas* sugeruje, jakoby należało przyjąć realność istnienia człowieka jako takiego, co w duchu analizy tekstów protestanckich byłoby zbyt niebezpiecznym wstępem do przyjęcia natury ludzkiej jako takiej, co zawsze odrzucała teologia protestancka. Aczkolwiek podobieństwo człowieka do Boga ma istotnie *character indelebilis*, to jednak — kontynuuje Thielicke — człowiek zawsze pozostanie tylko pojęciem — i to pojęciem względnym. Nie ma człowieka jako takiego. Grzech nie jest zatem —

jak chcą katolicy — „przeszkodą ograniczającą”, lecz „całkowitą perwersją” przenikającą wszystko, rozum, sumienie, całego człowieka. Barth zaś uzupełnia wywody Thielickego uwagą, że Kościół katolicki pozbawił przez właściwego mu radykalizmu i zagubił przez to pełną dynamikę chrześcijaństwa.

Z tym wiąże się zarzut legalizmu, jaki protestanci stawiają etyce katolickiej. Legalizm jest — ich zdaniem — błędnym stosunkiem człowieka do samego siebie i do Boga. Na tym właśnie legalizmie katolicy mają budować swą moralność. Legalizm wypacza pojęcie autonomii człowieka w tym sensie, że człowiek nastawiony legalistycznie dostrzega dobro tylko w sobie samym i od siebie samego go oczekuje. Ta „fałszywa autonomia” wyraża się także w przekonaniu, że istnieją zasady ogólne w moralności, co jest błędnym założeniem jakiegokolwiek kazuistyki. Brunner ocenia ją radykalnie: kazuistyka jest „samointronizacją człowieka”. Duński etyk H. N. Soe buduje teorię aktualizmu etycznego, który polega na nieustannym przyjmowaniu „na nowo” przykazań Bożych i pozbawianiu się nawet w najmniejszym stopniu pragnienia „suwerenności” wobec Boga.

Mimo tych poważnych i istotnych oskarżeń protestantów, jest możliwe — zdaniem Launa — pewne porozumienie obu wielkich tradycji chrześcijańskich. W ostatnim okresie obserwatorzy sporu odnotowują praktyczną zgodność stanowisk. Przyzwolenie protestantów na istnienie etyki naturalnej przybiera postać pragmatyczną lub heurystyczną. W pierwszej wersji uznaje się, że koncepcja prawa naturalnego i nauka o możliwości jego poznania może być ochroną przed moralnym „zdziczeniem” naszych czasów. W tym duchu wypowiadają się nawet najbardziej zagorzali przeciwnicy prawa naturalnego. W wersji drugiej zaś zwraca się uwagę, że życie moralne katolików i protestantów różni się w praktyce tylko motywacją, a nie przedmiotem.

W praktyce zatem spór wokół problemu prawa naturalnego przebiega znacznie łagodniej niż w teorii, zwłaszcza jeśli porównać naukę Bartha o chrześcijańskim uniwersalizmie łaski z tezą Rahnera o „anonimowych” wartościach chrześcijańskich, które zawierają systemy określane zwykle jako naturalne.

Następny rozdział poświęca autor poszukiwaniu modelu współczesnej katolickiej teorii prawa naturalnego. Dziś, w odróżnieniu od czasów, w których triumfy święcił neotomizm, nauka o prawie naturalnym nie jest zebrana w monumentalnych dziełach monograficznych, lecz w drobnych publikacjach rozmieszczonych w różnych czasopiśmie. Pod względem treści zaś istnieje skłonność do przenoszenia problemów i ich rozwiązań z dziedziny etyki seksualnej na teren całej etyki.

Wątpliwości i zarzuty dotyczą przede wszystkim neotomistyczną teorię prawa naturalnego. Czym jednak ją zastąpić? Zdaniem Schüllera teoria prawa naturalnego rozwija się dziś w oparciu o tezę iż *lex naturae* jest zasadą hermeneutyczną *legis Christi*.

We wszystkich dociekaniach nad teorią prawa naturalnego zachowuje się główny aksjomat teologii katolickiej, świadczący zresztą o jej realizmie: *agere sequitur esse*. Jednakże zarówno samo pojęcie bytu jako natury normatywnej, jak i drogi od bytu do powinności, jako procesu poznawczego, mają odmienne niż dawniej znaczenie.

Wszelkie znane formy interpretacji pojęcia bytu i drogi poznawczej poddaje się druzgocącej krytyce. Neotomizm krytykuje się ze względu na przesadny optymizm, Rahnerowskiej zaś koncepcji dedukcji transcendentnej zarzuca się brak skuteczności. W dyskusjach na ten temat zatracono w ogóle poczucie pewności jakiegokolwiek stanowiska czy założenia. Coraz dobitniej podkreśla się opinię o ograniczoności zasad w ogóle i ich relatywizacji historycznej. Nie wiadomo też z całą pewnością, czy człowiek jest naprawdę niezależny od kultury i społeczeństwa.

Głębokie zmiany zaszły również w poglądach na sposób poznania teolo-

gicznego. Obok dotychczasowej teologii typu dedukcyjno-analitycznego, pojawiła się moralność oparta na „instynkcie wiary”, a niekiedy nawet na zwykłych ludzkich przekonaniach. W próbach określenia istoty bytu korzysta się chętnie z wszelkich dostępnych metod antropologicznych, co dawniej było nie do pomyślenia.

W ostatniej części swej książki autor analizuje fenomenologiczną koncepcję moralności, której autorem jest Dietrich von Hildebrand. Uważa się zwykle, że teoria Hildebranda łączy się ściśle z etyką wartości Maxa Schelera. Autor dementuje taką opinię, a nawet wykazuje, że von Hildebrand jest najsurowszym krytykiem Schelera. Następnie analizuje ocenę neotomizmu dokonaną przez von Hildebranda oraz jego wkład we współczesną problematykę etyczną. Koncepcja von Hildebranda powinna — zdaniem autora — pogodzić wiele sprzeczności we współczesnych doktrynach moralnych.

Książka Launa może spełniać rolę katolickiej encyklopedii prawa naturalnego. Jest napisana językiem zwartym i syntetycznym, choć niekiedy nazbyt akademickim. Po przeczytaniu np. wstępu, w którym autor plastycznie kreśli wizję przerażającej moralności, pozbawionej związku z prawem naturalnym, czytelnik gotów byłby oczekiwać bardziej wykończonego wykładu. Treść książki na pewno zasługuje na szersze udostępnienie. Do szczególnie cennych partii należy dyskusja z teologami protestanckimi, w której autorowi chodzi głównie o ujawnienie istotnych związków treściowych między teologią katolicką i protestancką w sposób wolny od intencji polemicznej.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

5. Św. Jan Chryzostom jako nauczyciel moralności

Dorobek piśmienniczy Chryzostoma wypełnia dwadzieścia dwa tomy patrologii Migne'a (PG t. 47—68). Ilością dzieł przewyższył on wszystkich Ojców greckich. W tym względzie można go porównać jedynie z Augustynem na Zachodzie. Chociaż swój przydomek „Złotoustego” Jan uzyskał dopiero w szóstym wieku, to jednak jego kazania cieszyły się pełnym uznaniem już wśród współczesnych. Stał się najpopularniejszym mówcą w Antiochii i Konstantynopolu. W kazaniach Jana na pierwsze miejsce wysuwają się problemy moralne, praktyczne kwestie życiowe. Pragnie on uczyć zwłaszcza tego, jak dobrze żyć. Jako mistrz wymowy kościelnej, troszcząc się o potrzeby moralne swoich słuchaczy, umie względy retoryczne podporządkować celom wychowawczym. Chcąc poznać najpopularniejszego Ojca Kościoła greckiego jako nauczyciela moralności, warto zapoznać się z treścią dwóch książek ostatnio wydanych w języku włoskim.

Pierwszą publikację stanowi rozprawa Ottorino Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Constantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, s. 370. Zamierzeniem autora było ukazanie nauki Jana Chryzostoma co do obowiązków chrześcijan żyjących wśród pogan w dwóch ważnych ośrodkach życia kulturalnego i politycznego, jakimi były Antiochia i Konstantynopol. W celu przedstawienia relacji, zachodzącej między chrześcijaństwem i pogaństwem, Pasquato ogranicza się do bardzo charakterystycznej w tym aspekcie dziedziny widowisk, albowiem sam Jan Chryzostom, jako nauczyciel moralności, w szczególnie bezkompromisowy sposób usiłując przewyciężyć zadawnioną namiętność do wszelkiego rodzaju widowisk, na tym polu bardziej aniżeli na innych, widział jak niewiele zmieniło się od czasów pogańskich.

Rozprawa składa się z trzech części, w których kolejno autor opisuje życie codzienne w Antiochii i Konstantynopolu, widowiska w tych miastach

i postawę chrześcijan wobec tych widowisk. Moralne problemy widowisk umieszcza w kontekście historycznym, społecznym i kulturowym. Czyni to słusznie, stając się w ten sposób historiografem życia codziennego. Nie interesują go wyłącznie fakty, lecz procesy społeczne. Analizując teksty najwybitniejszego kaznodziei Antiochii i Konstantynopola, dotyczące różnych typów widowisk, autor udowadnia, iż Chryzostom był świadomy, że pomimo istnienia od kilku już wieków chrześcijaństwa, pogańska deprawacja moralna pozostaje, zwłaszcza w wielkich miastach. Niewiele się w nich zmieniło. Jak za czasów oficjalnego pogaństwa, próżniaczy i pełen wad plebs domaga się festynów i zabaw. Zamiłowani do cyrku, teatru i hipodromu, bardzo silna i powszechna pasja starożytnych, istnieje dalej wśród chrześcijan czwartego wieku.

Dwie pierwsze części omawianej rozprawy stanowią historyczne tło do zrozumienia nauki moralnej Chryzostoma, dotyczącej widowisk. Jego stanowisko jest jednoznaczne. Widowiska zasługują na potępienie z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej, zawierają bowiem ogromne niebezpieczeństwo dla życia chrześcijańskiego, zarówno indywidualnego, jak społecznego. Wzbudzają często nieczyste namiętności u aktorów i widzów, powodują stratę czasu, mogą pomniejszać zainteresowanie i miłość do małżonki, dzieci i domowników, odrywają chrześcijanina od jego rzeczywistych i konkretnych obowiązków, a włączają go w świat nierealny i fikcyjny, pochłaniają sporą ilość pieniędzy, które można by przeznaczyć na ubogich. Będąc tematycznie związane z mitologią pogańską, widowiska stanowią kontynuację i dziedzictwo pogaństwa. Jak nie da się rozdzielić dwumianu widowisko-niemoralność, tak samo istnieje wewnętrzna więź między widowiskiem i pogaństwem. Poza tym odrywając od liturgii chrześcijańskiej, stanowią dalszą groźbę dla wiary. Co więcej, są wynikiem wręcz szatańskiej interwencji.

W celu przekonania się jak surowo Jan Złotousty ocenia widowiska pogańskie, warto wziąć do ręki teksty jego homilii i kazań. Dla ilustracji można by przeczytać choćby kazanie zatytułowane: *Mowa przeciw tym, co opuściwszy kościół pobiegli na wyścigi konne i widowiska teatralne (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. VIII, s. 175—181).*

Przyjemnościom widowisk o charakterze pogańskim Chryzostom przeciwstawia radości związane z życiem rodzinnym, lekturą Pisma świętego, odwiedzinami klasztorów, śpiewem psalmów, kontemplacją natury. Podsuwając terapię dla chrześcijan zarażonych bakcylem widowisk pogańskich, bardziej niż ktokolwiek umie dostrzec więź pomiędzy widowiskami a liturgią. Liturgia w swych różnych formach jest zdolna zaspokoić tkwiące w człowieku tendencje do wyrażania radości i piękna.

Passquato, wyjaśniając tak zdecydowanie negatywną postawę Chryzostoma względem widowisk, uważa, że wynika ona z ogólnej tendencji zrywania z tym, co pogańskie, którą obserwujemy także u innych Ojców Kościoła. Poza tym jest ona wyrazem jego surowej formacji ascetycznej. Trzeba pamiętać, że monastycyzm nadał swoiste znamię w ogóle duchowości wschodniej. Na całe życie chrześcijańskie przeniesiono ideały życia mniszego. Nie powinniśmy ponadto zapominać, że Chryzostom jest realistą i dlatego nie odnosi się przyjaźnie do sztucznego świata widowisk. Według niego, życie nie jest zabawą, ale zawiera w sobie poważne obowiązki i ciężary nad nim straszny sąd Boży.

Inny natomiast cel przyświeca autorowi pracy *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, Università Gregoriana Editrice, s. 353. Pietro Rentinck, Holender z pochodzenia, chce przedstawić codzienne życie Kościoła antiocheńskiego w IV wieku. Interesuje go bardziej stan faktyczny życia ówczesnych chrześcijan. Korzystając głównie z pism Jana Chryzostoma, również ukazuje nam tego wybitnego kaznodzieję jako nauczyciela moralności.

Poszczególne rozdziały książki kolejno dotyczą następujących spraw: inicjacja chrześcijańska, kult, duchowieństwo, życie zakonne, laikat, małżeństwo, pokuta, miłosierdzie. Sam tytuł książki, a nawet brzmienie poszczególnych rozdziałów, nie oddają w pełni bogactwa poruszonych w niej problemów. Rozprawa ta może stanowić, zarówno dla historyków, moralistów i pastora-listów, kopalnię dobrze udokumentowanych informacji dotyczących duszpa-sterstwa w Antiochii. Teologa-moralistę bardziej zainteresują końcowe roz-działy rozprawy. Cenne są rozważania dotyczące małżeństwa. Okazują się, że Jan Chryzostom ma oryginalne koncepcje godności małżeństwa i wzajemnych obowiązków w małżeństwie. Nazywając głowę domu bisku-pami, a rodziny chrześcijańskie „Kościołem w miniaturze” (PG 62, 143), bi-skup Konstantynopola jasno ukazuje małżonkom ich duszpasterskie obowiąz-ki. Gdy chodzi o nierozzerwalność małżeństwa, można by sądzić, że Chry-zostom głosi możliwość rozerwania węzła małżeńskiego w wypadku cudzo-lóstwa. Oto jego najbardziej wymowna wypowiedź: „Przez cudzołóstwo mąż przestaje być mężem” (PG 61, 155). Tymczasem zdanie to i jemu podobne oznaczają możliwość tylko zwykłej separacji. W kontekście innych pouczeń Jana o małżeństwie okazuje się, że niezwykle mocno akcentuje on abso-lutną nierozzerwalność tego sakramentu. Małżonkowie są związani ze sobą na całe życie. Tak jak niewolnicy-uciekiniery ciągną za sobą łańcuch, tak i ten, kto porzuci współmałżonka, ma na sobie łańcuch prawa małżeńskiego, które idzie za nim i oskarża go.

Jedną z dość istotnych wad książki Rentincka wydaje się zbyt skrótowe potraktowanie w piątym rozdziale zagadnień laikatu. Autor, w ogromnej dysproporcji do innych rozdziałów, tylko na 16 stronach pisze o godności świeckich, ciążącym na nich obowiązku apostołstwa i różnych formach ich apostołatu. Tymczasem Jan Chryzostom tym sprawom poświęca wiele uwagi. Słusznie można go obdarzyć mianem „Doktora apostoł-stwa świeckich”. Genialny kaznodzieja, akcentując powszechny i ważny obo-wiązek apostołstwa głosi, że doprowadzanie innych do Chrystusa należy do istoty chrześcijaństwa. Nic nie może bardziej cechować wierzącego w Chry-stusa, jak staranie się by być pożytecznym dla braci i poświęcić się spraw-ie ich zbawienia. Troska zaś o to jest jednocześnie okazją do zaskarżenia sobie łaski u Boga.

Praca Rentincka uzupełnia nasze wiadomości o Antiochii chrześci-jańskiej. Wraz z dziełem A. J. Festugière, *Antiochie paienne et chré-tienne*, Paris 1959, daje obraz życia chrześcijan w IV stuleciu w tym mieś-cie. Ukazuje szczegółowe problemy moralne, z jakimi się oni spotykali. Ren-tinck, jako dociekliwy historyk, wykazuje, że wypowiedzi Jana Chryzo-stoma odpowiadają na pytania stawiane przez konkretną sytuację moralną, kształtującą się w określonych warunkach historycznych, religijnych, spo-łecznych i kulturowych. Pod tym względem można mówić o zbieżności ist-niejącej między rozprawami Rentincka i Pasquato.

Obydwa omawiane dzieła są cennymi przyczynkami do poznania Chry-zostoma jako nauczyciela moralności. Stanowią one niejako kontynuację wysiłków badawczych L. Meyera, który już przed wielu laty napisał roz-prawę *Saint Jean Chrysostome — maître de perfection chrétienne*, Paris 1934.

ks. Antoni Młotek, Wrocław