

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 45/1, 83-97

1975

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 TEologicznomoralny

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. Teologia moralna na Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Nowy leksykon teologii moralnej. — 2. Władza, panowanie, służba. — 3. Praca i czas wolny*.

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE (AAS 66, 1974, nr 1)

Stosunek prawa kościelnego do teologii życia chrześcijańskiego stwarza wiele kłopotów zarówno historykom jak metodologom obu dyscyplin. Przyczyną tego jest paradoksalny fakt, że okresy świetności teologii moralnej niekoniecznie wykazują luźny stosunek tej nauki do prawa kościelnego, a kryzys niekoniecznie wynika z istniejącej w jakimś okresie unii obu dziedzin wiedzy teologicznej. Istota problemu leży głębiej, mianowicie nie tyle we wzajemnym odniesieniu tego co „moralne” do tego, co „prawne”, lecz we wspólnym stosunku obu porządków do ich wspólnego fundamentu i wspólnego celu, będącego źródłem szarmonizowania obu nierozdzielnych, a jednak nie dających się utożsamić, funkcji.

Podjęte do tych refleksji dostarczyła wypowiedź Pawła VI skierowana głównie do prawników i kanonistów, interesująca jednak także moralistów, zarówno ze względu na treść jak też sposób podejścia do zagadnienia (14.XII.73, *Perlibenter sane*, s. 10—12). Zasadniczy temat przemówienia to więc, jaka istnieje między prawem kościelnym a życiem chrześcijańskim w świetle nowej teologii Kościoła.

Oczywiście zagadnienie nie jest zupełnie nowe, ale w naszych czasach nabrało szczególnej ostrości to już pod wpływem różnych doświadczeń historycznych, kiedy to prawo „jako takie” stawało się w ramach totalnego systemu siłą niszczącą człowieka i wszystko co ludzkie, już to pod wpływem nowych filozofii obiecujących generalne wyzwolenie człowieka, już to pod wpływem nadziei, jaką rozbudził w świecie chrześcijańskim Sobór Watykański II, ukazując jasno, jak może nigdy dotąd, charyzmatyczny i pneumatyczny charakter Kościoła. Prawo kościelne miało się odtąd uwolnić od dawnych naleciałości świeckich (starorzemskich, konstantyńskich, monarchicznych, jurydyczno-pozytywistycznych itp.) i oprzeć się w sposób bardziej autentyczny na przesłankach ewangelicznych i teologicznych, miało zostać dostosowane do pastoralnej misji Kościoła i cechować się pełniej duchem miłości i dialogu. Nie zaszkodzi w związku z naszym zagadnieniem przypomnieć niektóre szczegóły z tak niedawnej historii.

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

14.IX.1965 r. papież powiedział z okazji rozpoczęcia czwartej (i ostatniej) sesji soboru: „... pozwólmy Duchowi świętemu by w nasze serca przelewał swoją miłość”. Ta miłość ma z Kościoła przelewać się na cały świat i ogarniać także nieprzyjaciół Kościoła i religii, „w stosunku do których sobór pragnie raczej świadczyć uczucia dobroci i zyczliwości, aniżeli ich potępiać” (*In hoc laetamur*, AAS 57, 1965, s. 797; 803). Promulgując ostatnie dokumenty soboru w dniu 7.XII.1965, Paweł VI mówił: „Błędy oczywiście zostały odrzucone, jak tego właśnie domagała się miłość oraz prawda; lecz ludzie — z zachowaniem zawsze przykazania szacunku i miłości — zostali jedynie na temat swoich błędów upomnieni. Przy tej okazji warto przypomnieć, że jakkolwiek żadnego rozdziału swojej nauki Kościół (zgromadzony na soborze) nie chciał definiować przy pomocy nadzwyczajnych orzeczeń dogmatycznych, to jednak w większości zagadnień wypowiedział się w sposób autorytatywny i nauka ta jest obecnie normą, którą ludzie mają się kierować w sumieniu i dostosować do niej swoje postępowanie. Kościół zatem wszedł, że tak powiemy, w dialog z ludźmi współczesnymi; a zachowując w pełni swój autorytet i władzę, przyjął jednak łatwiejszy i bardziej przyjaźliwski sposób wypowiadania się, właściwy dla pastoralnej miłości. Chciał bowiem Kościół być słyszany i rozumiany” (*Hodie Concilium*, AAS 58, 1966, s. 56—7). Ten sam dzień 7 grudnia przyniósł doniesie *motu proprio* o zmianie ustroju świętego Oficjum, głoszące: „Ponieważ zaś miłość oddala strach, dlatego dziś skuteczniej broni się wierny przez (pozytywne) propagowanie wiary; wtedy i błąd się poprawia i błędzący zostaje łagodnie przyprowadzony do dobrych owoców i głosiciele Ewangelii wzbogacają się w nowe siły. Ponadto także sam postęp kultury, którego doniosłości nie należy niedoceniać w dziedzinie religii, powoduje, że wierni pełniej i z większą miłością poddają się kierownictwu Kościoła, jeśli otrzymują uzasadnienie (wy tłumaczenie) orzeczeń doktrynalnych i ustaw kanonicznych, na ile oczywiście pozwala na to sam przedmiot wiary lub istota normy” (*Integrae servandae*, AAS 57, 1965, s. 953).

Jednakże krytyka tzw. jurydyzmu w prawie kanonicznym i w ogólnej wizji Kościoła, oraz legalizmu w teologii moralnej i w życiu chrześcijańskim uderzała niekiedy w samo prawo, w jego celowość i jego chrześcijański sens. Dlatego w czasie trwania ostatniej sesji soboru papież przemaszając do członków komisji dla spraw reformy prawa kanonicznego, omówił następujące błędne sposoby podejścia do tego zagadnienia: 1. odrzucanie prawa z tytułu wolności „dzieci Bózych”, 2. totalna relatywizacja „literary prawa”, na rzecz tzw. „ducha”, 3. fałszywe rozróżnienie między Kościołem jako wielkością prawnospołeczną, a tzw. „Kościołem miłości”; 4. zakwestionowanie autorytatywnego charakteru magisterium kościelnego, a więc porzucenie jurysdykcji na rzecz czysto moralnego i charyzmatycznego *ministerium* (20.XI.1965, *Singulari cum*, AAS 57, 1965, s. 985—989).

Ścisły związek, jaki istnieje między porządkiem prawnym a moralnym zaakcentował papież w przemówieniu do prawników Roty Rzymskiej z okazji rozpoczęcia roku sądowicznego w końcu stycznia 1967 (*Con grande compiacenza*, AAS 59, 1967, s. 142—145). W podobnym przemówieniu do członków tego samego trybunału 29.I.1970 (*Siamo lieti*, AAS 62, 1970, s. 111—118) papież ponownie poddał analizie znane zjawisko negacji prawa z czysto subiektywnej postawy woli. Papież wylicza trzy formy tego zjawiska: najradykałniejszą (absolutna afirmacja wolności, odrzucenie wszelkiego prawa), umiarkowaną (odrzucenie widzialnych autorytetów i struktur), oraz najłagodniejszą (opozycja wobec niektórych form wykonywania władzy, a zwłaszcza przeciw przesadnej surowości w karaniu). Papież zwalcza samą absolutyzację podmiotowej wolności oraz implikowaną przez nią błędną antynomie wolności przeciw prawu. W sposobie dowodzenia papież opiera się na przesłankach ewangelicznych i na teologii prawa. Sam problem jednak ma charakter ogólny, antropologiczno-etyczny.

Warto przypomnieć jeszcze jedną mowę inauguracyjną do trybunału Roty (28.I.1972, *È per Noi*, AAS 64, 1972, s. 202—205), w której papież wskazuje na istotny i wewnętrzny związek, jaki zachodzi między prawem a samą społecznością Kościoła, oraz odpowiednią koncepcją Kościoła a wizją życia moralnego. Także tu argumentacja papieża jest ewangeliczno-teologiczna.

Po zasadniczych i wnikliwych omówieniach (tylko niektóre przypomnieliśmy, w powyższej dyskusji historycznej) papież formułuje obecnie związek, ale bardzo stanowczo oświadczenie, będące podsumowaniem i potwierdzeniem swego niezmiennego stanowiska, w przemów-

wieniu z 14.XII.1973. Paweł VI zestawił w nim zarówno zarzuty kierowane pod adresem prawa kościelnego, stanowiące przejaw słusznej krytyki, jak i fałszywe sposoby podejścia do zagadnienia prawa, wskazując w końcu na źródła i prawdziwą istotę prawa kościelnego. Jako zjawiska słusznie podległe krytyce papież wylicza: 1. niedocenianie duchowej strony życia kościelnego, 2. zbyt luźny związek z dogmatem, 3. niewystarczające uwzględnienie rozwoju osobowego i doskonałości osoby, 4. stwarzanie przeszkód w rozwoju życia zakonnego. Zjawiska te w świetle soboru nie dają się obronić, lecz nie wynikają w rzeczywistości z istoty prawa kościelnego.

Poglądy i postawy negujące samo prawo papież zestawia następująco: 1. negacja prawa z tytułu „wolności”; 2. negacja z tytułu „miłości”; 3. negacja — w imię autonomii osoby ludzkiej; 4. negacja prawa z tytułu charyzmatycznej natury Kościoła.

Wypowiedź ma charakter zwięzły co do swej formy (unika szczegółowych wywodów teologicznych), ale w treści jest stanowczym i niedwuznacznym odrzuceniem błędnych opinii. Opinie fałszywe zostały napiętnowane jako zgubne (*funestae*), jako przesady nie znajdujące pokrycia w rzeczywistości obiektywnej i jako wyraz apriorycznej nieprzyjaznej postawy subiektywnej, oraz tendencji do umniejszania, lekceważenia oraz niszczenia wszelkich struktur prawnych w Kościele pod pretekstem, jakoby te ostatnie zostały narzucone „z zewnątrz”. Tego rodzaju przesady i wrogie tendencje nie znajdują usprawiedliwienia w nauce Soboru Watykańskiego II. Przeciwnie, sobór formułuje głębokie przesłanki teologiczne uzasadniające konieczność i wykazujące dobroczynną funkcję prawa w Kościele oraz korygujące sposób jego rozumienia. Podstawą konieczności prawa w Kościele, a zarazem źródłem jego kościelnej specyfiki jest sakramentalny i zarazem społeczno-widzialny charakter Kościoła (KK 9) oraz ściśle zespolenie elementu boskiego z ludzkim w samym byciu Kościoła (KK 8). Stąd wynikają dwa podstawowe wnioski stwarzające z kolei przesłanki dla właściwego rozumienia i tłumaczenia prawa w Kościele: natura prawa kościelnego jest duchowa, a właściwa interpretacja prawa kościelnego opiera się na integralnej wizji *Mysterium Ecclesiae* (s. 11—12).

Wnioski, jakie następnie wysuwa papież, mają duże znaczenie zwłaszcza dla uchwycenia nowej relacji między prawem kanonicznym a teologią moralną: „... prawo kanoniczne nie może być uważane za element zewnętrzny w strukturze Kościoła, ani za przeszkodę opóźniającą wzrost życia duchowego; przeciwnie, właściwym jego zadaniem jest wspierać i ochraniać te inicjatywy, które mają na celu prowadzenie życia chrześcijańskiego w sposób bardziej wierny i trwały; z tym jednak zastrzeżeniem, że nie może istnieć prawdziwie skuteczne działanie pastoralne, o ile nie jest wspierane przez mądre rozporządzenia prawne. Oczywiście pierwszeństwo należy przyznać miłości: jednak miłość nie może istnieć bez sprawiedliwości, która znajduje swój wyraz w prawach. Obie powinny postępować razem i wzajemnie się uzupełniać, ponieważ wypływają z jednego źródła, którym jest Bóg. W końcu, jak mówi święty Paweł, Królestwo Boże jest sprawiedliwością, pokojem i radością w Duchu Świętym (Rz 14, 17)”. Prawo zatem znajduje się wewnątrz tajemnicy Kościoła, którego istotnym powołaniem jest świętość. Nadto prawo jako wyraz sprawiedliwości, wchodzi w bezpośrednią relację do miłości. Porządek prawny w Kościele nie może więc być postawiony poza porządkiem moralno-religijnym ani też porządek moralny nie może zostać zrealizowany niezależnie od porządku prawa i sprawiedliwości.

Spróbujmy na koniec uchwycić bardziej systematycznie tę kościelno-charyzmatyczną rolę prawa. Prawo jako element istotny Kościoła jest swoistą partycypacją w wewnętrznej funkcji Kościoła, którą jest objawienie i przekazanie charyzmatycznej świętości powołanym. Prawo tak widziane wyraża treść wspólnego dobra całego Ludu Bożego, oraz określa sposób realizacji tegoż dobra w tym wymiarze, w jakim jest to uzależnione od wspólnego wysiłku wierzących. W szczególności jest to: 1. partycypacja w przekazywaniu miłości zbawczej i uświęcającej; 2. partycypacja w społecznym przekazie treści wiary (społeczne potwierdzenie i objawienie wiary w Ludzie Bożym); 3. partycypacja w realizacji nadziei chrześcijańskiej przez wcielanie symbolicznych treści powołania eschatologicznego w ziemskie, materialne i widzialne formy życia ludzkiego.

Prawo promulgowane i przyjęte zarazem w duchu wiary nadziei i miłości, jest szczególną formą dialogu w Kościele. Dialog ten rozwija się na płaszczyźnie: 1. relacji hierarchiczno-jurysdykcyjnych; 2. jedności, solidarności i odpowiedzialności całego Ludu Bożego;

3. na płaszczyźnie ogólnoludzkiej, w oparciu o fundament prawa naturalnego odnowionego w Chrystusie.

Prawo jest społecznym wyrazem woli ochrony, popierania i zagwarantowania trwałości dobra wspólnego całego Kościoła. Funkcja ta polega na: 1. zabezpieczeniu samej realizacji dobra wspólnego; 2. pedagogizacji to jest przygotowywaniu i wprowadzeniu ludzi w tę realizację; 3. utrwalaniu i przekazywaniu dorobku moralno-prawnego następnym pokoleniom w formie trwałych instytucji, a przede wszystkim w formie żywego, świadomie akceptowanego obyczaju.

Jest więc zrozumiałe, że teologia moralna nie może ignorować tych zagadnień. Współczesna teologia prawa domaga się oczywiście skorygowania dawniejszych schematów myślowych służących tworzeniu syntezy moralno-prawnej. Widoczne jest, że ani nie da się wskrzesić średniowiecznej *christianitas*, ani tym bardziej nie wystarczy racjonalistyczna, naturalistyczna lub pozytywistyczna definicja prawa jako podstawa logicznie spójnej syntezy porządków normatywnych. Nie ma też mowy o prostym utożsamieniu „prawa” z „moralnością”, ani też nie pomoże do niczego równoległe i niestyczne postawienie obok siebie „dwóch niezależnych porządków”. Teologia prawa oraz teologia chrześcijańskiego powołania znajdują swoje wspólne wyjaśnienie w teologii Ludu Bożego. Nowy sposób widzenia prawa musi więc uwzględniać charyzmatyczny i sakramentalny charakter więzi ludzkiej w jedności Ciała Chrystusowego.

..s. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

Teologia moralna na Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie

Wzmianki o teologii moralnej na papieskim uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie, zawarte w sprawozdaniach ks. St. Witka (*Spostrzeżenia z odwiedzin zagranicznych ośrodków teologii moralnej*, „Collectanea Theologica” 41, 1971, z. 1, 114) i ks. B. Inlendera (*Odnova teologii moralnej na uczelniach rzymskich*, tamże, 43, 1973, z. 1, 82) są z konieczności dość ogólnikowe. Wydaje się zatem celowe uzupełnienie ich nieco bardziej szczegółowym materiałem, zaczerpniętym z programów, kalendarzy i sprawozdań, ogłoszonych w ostatnich trzech latach przez tę uczelnię.

Najogólniej wypada stwierdzić, że omawiana dyscyplina teologiczna, stanowiąca wraz z bibliastyką, dogmatyką i teologią życia wewnętrznego Wydział Teologiczny, nie posiada tu silnej pozycji, czego powodem jest brak profesorów o większej sławie, niewielka stosunkowo ilość publikacji teologicznomoralnych, nieprowadzenie zespołowych prac badawczych, nieangażowanie się w współpracę z pokrewnymi katedrami innych uczelni oraz wciąż jeszcze słabo zorganizowanych i uboga biblioteka.

Byłoby jednak krzywdzące przypisywanie tutejszej teologii moralnej застоju. Mimo wszystko bowiem wykazuje się ona prawdziwymi przejawami życia, jak omawianie na wykładach szczególnie aktualnych dziś problemów moralnych, angażowanie nowych wykładowców (m. in. zlecono wykłady z zakresu religijności i męstwa młodemu Polakowi, o Władysławowi Kaczyńskiemu), stworzenie dwóch paralelnych kursów z włoskim i angielskim językiem wykładowym oraz publikowanie własnych prac badawczych i dyplomowych.

Aktualnie najstarszym z wykładowców, liczącym 73 lata, jest Francuz, o. Ludwik-Bertrand Gillon, b. rektor tej uczelni, człowiek ogromnej erudycji, ale niewiele piszący. Do jego znaczących publikacji można zaliczyć wydaną w 1961 r. w Rzymie książkę *Cristo e la teologia morale*. Ciekawe też są jego artykuły i recenzje zamieszczone przeważnie w dominikańskim czasopiśmie „Angelicum”. W szczególności chodzi tu o artykuły poświęcone naturalnemu pragnieniu oglądania istoty Boga, etyce sytuacyjnej i nadziei chrześcijańskiej. Wykłady o. Gillon objęły prawie cały kurs teologii moralnej. Pozostałością zaś po nich są liczne skrypty, stanowiące zwięzły komentarz moralnej części *Sumy teologicznej* św. Tomasza.

Odkilkunastu lat zwyczajnym profesorem rzymskiego uniwersytetu św. Tomasza jest o. Feliks Wojciech Bednarski, b. profesor KUL. Prowadzi on tu aktywny tryb życia. Dusz-

pasterznie wśród Polonii, zwłaszcza jako kapelan obozów harcerskich, kaznodzieja i spowiednik. Był ekspertem Soboru Watykańskiego II. Do niedawna należał do komitetów doradczych włoskich czasopism „Anime e Corpi” oraz „Rivista di Teologia Morale”. Od 1971 r. wydaje „Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej” jako dodatek do „Duszpasterza polskiego zagranicą”, przy czym w biuletynie tym zamieszcza m. in. informacje o zagranicznych i krajowych publikacjach moralistów polskich.

Opublikował też o. Bednarski znaczną ilość książek, artykułów i recenzji i to nie tylko w języku polskim, ale też włoskim i łacińskim. Tematyka ich jest bogata. Przeważnie jednak koncentruje się ona wokół przymiotów etyki, norm moralnych i ich powiązania z prawem naturalnym, teologii kultury i wychowania, zwłaszcza sfery uczuciowej. Podobne też zagadnienia omawia o. Bednarski na licznych wykładach i dwóch seminariach naukowych.

Za największe jednak dzieło swojego życia uważa on przetłumaczenie i obszernie skomentowanie kilku traktatów moralnych *Sumy teologicznej* św. Tomasza. Są to mianowicie wydane w odrębnych tomikach: *Szczęście i uczynki, Sprawności, O wadach, Uczucia* (tylko komentarz), *Sprawiedliwość, Religijność i Cnoty społeczne*.

Wybijającym się na uniwersytecie św. Tomasza, a także coraz powszechniej znanym na zewnątrz zwyczajnym profesorem teologii moralnej jest Włoch, o. Dalmacy Antoni Mongillo (ur. 1928). Ma on już na swoim koncie wiele publikacji w postaci książek i artykułów, zamieszczanych w różnych włoskich pracach zbiorowych i czasopismach. W publikacjach tych o. Mongillo porusza aktualne dziś problemy jak wiara, religijność, etyka małżeńska, grzech, autoerotyzm, turystyka, prawo naturalne, narkomania, sumienie, nadzieja chrześcijańska, sprawiedliwość, rozwój, wolność, przerywanie ciąży, odnowa teologii moralnej. W wykładach skoncentrował się głównie na antropologii chrześcijańskiej i sprawiedliwości w świecie współczesnym. Za przedmiot zaś seminarium obrał zagadnienia związane z naturą i nadnaturą, genezą i strukturą obowiązku moralnego oraz specyfiką moralności chrześcijańskiej.

Jest też o. Mongillo czynny poza swoim uniwersytetem. Wygłasza różne referaty i prowadzi wykłady. Od czasu powstania w 1969 r. czasopisma „Rivista di teologia morale” po dzień dzisiejszy należy do jego zespołu redakcyjnego. Jest sekretarzem stowarzyszenia teologów moralistów włoskich. Był jedynym dominikaninem wśród 53 współautorów wydanego w 1973 r. *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, w którym opracował hasła: *peccato* i *speranza*.

Również Włochem i zwyczajnym profesorem teologii moralnej jest o. Fabio Giardini (ur. 1929). Jako tematy wykładowi obrał aktualne problemy katolickiej etyki seksualnej, sekularyzację i konsekrację świata oraz obowiązki polityczne chrześcijan. Tej samej problematyki dotyczą jego jeszcze nieliczne publikacje. Dodać tylko do nich trzeba te, w których zajął się on zagadnieniem przyjaźni i wyrzeczenia chrześcijańskiego.

Dawnym uczniem, a obecnie bliskim współpracownikiem o. Mongillo jest o. Franciszek Compagnoni, Włoch, ur. w 1941 r. W opublikowanej pracy doktorskiej zajął się on specyfiką moralności chrześcijańskiej. Tematami zaś jego dotychczasowych wykładów zleconych były: religijność, męstwo i moralne zagadnienia medyczne.

Warto jeszcze nadmienić, że o. Compagnoni współpracuje ściśle z czasopismami „Sacra Doctrina” i „Rivista di teologia morale”. W szczególności zaś publikuje w nich przeglądy bibliograficzne. Te z nich, które dotychczas wydrukowano, dotyczyły prawa i sumienia, hermeneutyki teologicznomoralnej, poznania moralnego oraz specjalnego charakteru moralności chrześcijańskiej.

Wykłady zlecone z teologii moralnej prowadzi Szwajcar, o. Humbert Conus (ur. 1914). Zajmuje się na nich, podobnie jak i na prowadzonym przez siebie seminarium, zagadnieniem sprawiedliwości, a w nim zwłaszcza podstawowymi prawami człowieka i sprawiedliwością społeczną.

Z profesorów wykładających teologię moralną po angielsku warto wspomnieć Amerykanina, o. Jordana Aumana (ur. 1916). Głównym wykładom swoim nadał on tytuł: *Seksualność a miłość i życie chrześcijańskie*. Zlecono mu też w obecnym roku akademickim wykłady z teologii życia chrześcijańskiego i traktat o męstwie.

Koniecznym również wydaje się zasygnalizowanie tej tematyki wykładów na innych sekcjach i wydziałach, która się ściśle wiąże z interesującą nas dziedziną moralności. W szcze-

gólności chodzi tu o wykłady, o. Kuniberta Gieraths (ur. 1912), dotyczące moralnej nauki Jezusa w synoptykach, o. Rajmunda Sigmonda (ur. 1919) na temat socjologii pracy i problemu demograficznego, oraz o. Rajmunda Spiazzi (ur. 1918), których tematem jest współczesny ateizm.

Wspomnieć również trzeba seminarium o. Gundysława Grecha (ur. 1910), poświęconym teologii nadszy, oraz o. Ludwika Garcia Trapiello, które analizuje zagadnienie modlitwy w starożytnym Izraelu.

Wreszcie nie można pominąć wykładowców spoza zakonu dominikańskiego, gdyż i oni zajmują się ważnymi dla nas zagadnieniami. Np. s. Katarzyna Mac Leod prowadzi wykłady zlecone na temat wypełniania się prawa w Chrystusie oraz miłości bliźniego według św. Mateusza, a ponadto na seminarium swoim analizuje problem cierpienia w powiązaniu z księgą Joba. S. Nella Filippi ma wykłady *Odateizmu do wiary w Jezusa Chrystusa w literaturze XX wieku* i kieruje seminarium poświęconym „Ojciec nasz” w komentarzach Ojców Kościoła. Profesorowie Hemeteriusz De Cea i Witalian Rovigatti zajmują się moralną problematyką społecznych środków przekazu.

Na koniec wypada jeszcze przyjrzyć się dyplomowym pracom teologicznomoralnym tutejszego uniwersytetu. Nie są one liczne. Tematyka ich zaś nie wydaje się odbiegać od normy. Najbardziej eksponowaną jest tu wspomniana już praca o. F. Compagnoni, ukazująca specyfikę moralności chrześcijańskiej. Ponadto godnymi wzmianki są te prace, które dotyczą prawa nowego (Wł. Kaczyński), wiary według Soboru Watykańskiego II (F. Fay David), śmierci i nadziei (M. Soler Pala), celibatu kapłańskiego (M. Anfosso), cnót ewangelicznych (C. Franklyn), pokoju i wojny (H. Boggio Bozzo), charyzmatów (M. Lemonnier), rozvodu (F. Salvador) i prostytucji (F. Sparano).

Przeгляд powyższy wydaje się potwierdzać istnienie niemałej żywotności na kierunku teologii moralnej uniwersytetu. Przejawia się ona w dużej aktywności poszczególnych profesorów w próbach podejmowania aktualnych problemów, w wysiłku unowocześniania myśli św. Tomasza. O dynamizmie kierunku świadczą także publikacje dzieł, artykułów i recenzji wykładowców oraz prac dyplomowych.

Możliwe, że bliższa analiza zarówno wykładów jak i publikacji pozwoliłaby podnieść jeszcze więcej pozytywów pracy kierunku. Wymagaloby to jednak kontaktu z uczelnia bardziej dokładnego, aniżeli to było w możności autora niniejszego sprawozdania.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Nowy leksykon teologii moralnej

Ze zrozumiałym zainteresowaniem — szczególnie dziś, w dobie krytyki dotychczasowej teologii moralnej i nowych jej koncepcji — bierze do rąk moralista nowy leksykon tej dyscypliny. Jaką nowością jest *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (1973 r. s. 1198). Dykjonarz ten wydany przez znane i wpływowe wydawnictwo Edizioni Paoline, został opracowany pod kierunkiem dwu czołowych przedstawicieli bolońskiego ośrodka dehonianckiego (przy zgromadzeniu zakonnym Prêtres du Sacré-Coeur, założonym przez J.L. Dehona, +1925) i pionierów nowej teologii moralnej we Włoszech, Leandro Rossi i Ambrogio Valsecchi.

I. Założenia inicjatorów. Kryteria doboru haseł i autorów przedstawia przedmowa podpisana przez wspomnianych redaktorów. Nie chodziło im o wybór wielu drobiazgowych kwestii, lecz o „bardziej obszerne opracowanie ważniejszych tematów moralnych”. Inne, pomniejsze zagadnienia zostały opracowane w ramach tych ważniejszych kwestii, a dla ich łatwiejszego wyszukania umieszczono przy końcu leksykonu wykaz analityczny (s. 1191—1198); tak np. pod głównym tematem o „osobie” (s. 723—730) podano zagadnienia z osobą związane, jak np. „wolność” (s. 305—308), „decyzja moralna” (s. 200—203), „opcja fundamentalna” (s. 645—646). Już z tego wynika, że inicjatorom chodziło przede wszystkim o obszerniejsze potraktowanie kluczowych czy ważnych zagadnień, którym przeciętnie poświęca się 9—10 stron, czasem mniej, niekiedy znacznie więcej.

Po wtóre (w ramach odnowy teologii moralnej) wprowadzono szereg zagadnień sta-

nowiacych dziś przedmiot szczególnego zainteresowania, przy czym starano się, aby „z troską o wierne przekazywanie dotychczasowego nauczania moralnego szła w parze troska o zgłaszanie w wielu punktach rewizji doktrynalnej, jaka jest w toku”. Nowości te, choć „z pewnością najbardziej prowizoryczne i nietrwałe” zostały jednak uznane za potrzebne z uwagi na dialog ze współczesną kulturą. W związku z tym warto już tu zaznaczyć, że około 30% haseł zostało opracowanych przez autorów zgromadzonych przy wspomnianym centrum dehonianckim, a również ok. 30% autorów dykcjonarza wywodzi się z grupy związanej z wydaniem przez ten sam ośrodek czasopismem „Rivista di Teologia Morale” (RTM), obchodzącym już 5-lecie działalności i znanym z awangardowych przekonań. Ośrodek wydaje też inne trzy periodyki: „Il Regno”, „Settimana del Clero” i „Religiose d'oggi”

Czytamy wreszcie w przedmowie, że inicjatorzy nie chcieli obierać czy przedstawiać jednego tylko kierunku myśli teologicznej, lecz dać miejsce „niezbyt rozproszonemu pluralimowi”, że starali się „o możliwie najszerszą współpracę autorów” i publikacja może być uważana za owoc wszystkich moralistów włoskich; dodają jednak, że jeżeli w leksykonie „brak jakiegos̄ znamienitszego nazwiska, to nie dlatego jakoby autor nie był przez nas interpelowany”. Można tu postawić pytanie, czy chodzi rzeczywiście o „jakieś” tylko znamienitsze nazwisko? Uderza brak takich moralistów — przebywających i piszących we Włoszech — jak L. Azzolini SJ, A. Galli OP, F. Lambruschini, P.C. Landucci, M.V. Ferrari OP, A. Lanza, a zwłaszcza B. Russo SJ, który szereg ważnych tez propagowanych, przez ośrodek dehoniancki poddał w różnych artykułach, zebranych ostatnio w książkowym wydaniu, drobiazgowej i miądzdżęcej krytyce. Trudno więc przyjąć twierdzenie, jakoby leksykon był owocem pracy „wszystkich moralistów włoskich”. Omawiana publikacja opiera się przede wszystkim na grupie dehonianckiej i na jej sympatykach. Główni redaktorzy opracowali 21 haseł (Rossi 12, Valsecchi 9) i zajęli 190 stron (109+81) czyli blisko jedną szóstą całego leksykonu.

II. Treść leksykonu. Dykcjonarz zawiera 128 haseł opracowanych przez 53 autorów, z których to haseł 18 opracowali profesorowie uniwersytetu (11 osób), 30 — profesorowie różnych fakultetów papieskich (12 osób), 80 — wykładowcy seminariów duchownych i niektórzy publicyści (30 osób).

Dla orientacji czytelników podajemy ważniejsze czy ciekawsze zagadnienia w nim omówione: miłość a konsekracja, antykoncepcja, sumienie, decyzja, rozwód, kobieta, środki uśmerzające-odurzające, podwójny skutek (działania), epikia, eutanazja, sztuczne zapłodnienie, informacja (w sensie dekretu *Inter mirifica*), świeccy, prawo naturalne, czytanie publikacji niebezpiecznych, wolność, urząd nauczycielski w Kościele, manipulacja (człowieka w stosunku do człowieka), samogwałt, małżeństwo, małżeństwo mieszane, posługiwanie religijne, obiekcja sumienia (sprzeciw z motywów religijno-moralnych), opcja fundamentalna, pokój, paternalizm, grzech, kara śmierci, pokuta, osoba, polityka, propaganda, własność, prostytutka, psychologia (a moralność), środki reklamy, rewolucja (i stosowanie przemocy strajk, sekularyzacja, seks, sytuacja (etyka sytuacyjna), eksperymenty medyczne, bezpłodność i sterylizacja, teatr, telewizja, tolerancja, dawanie świadectwa, zasada całościowości, ruch drogowy, przeszczepa (ludzkie), turystyka i odpoczynek, dziewictwo i celibat, przedślubna wizyta lekarska, powołanie.

III. Ocena. Po przejrzaniu mniej lub więcej gruntownym wszystkich artykułów (128) odnosi się dość złożone wrażenie co do wartości dykcjonarza. Z jednej strony wiele opracowań nie tylko nie budzi zasadniczych zastrzeżeń, lecz nieraz odznacza się świeżością myśli i oryginalnością ujęć; z drugiej jednak nie brak artykułów budzących mniejsze czy większe wątpliwości, a nawet zasadnicze zastrzeżenia i sprzeczności. Do takich (wątpliwych czy budzących sprzeciw) należą: *Amore e consacrazione*, *Contracezione*, *Coscienza*, *Decisione*, *Divorzio*, *Donna*, *Duplice effetto*, *Eutanasia*, *Fecundazione artificiale*, *Legge naturale*, *Libertà*, *Magistero*, *Manipolazione dell'uomo*, *Masturbazione*, *Matrimoni misti*, *opzione fondamentale*, *Paternalismo*, *Peccato*, *Persona*, *Prostituzione e travestitismo*, *Psicologia e morale*, *Rivoluzione e violenza*, *Sessualità*, *Situazione*, *Sterilita*.

Jest niemożliwością przedstawić tu, a zwłaszcza uzasadnić, wątpliwości czy zastrzeżenia budzące się co do treści tych artykułów; można tylko dla ilustracji przytoczyć pewne twierdzenia w nich zawarte zwłaszcza dotyczące zasadniczych zagadnień. oraz zdania wyrażające koncepcje grupy nadającej ton leksykonowi, przede wszystkim zaś koncepcje dwu głównych redaktorów.

Teologia interesuje dziś najbardziej stosunek do norm i źródeł chrześcijańskiej moralności. Jakie w tej sprawie jest zdanie autorów DTM?

O prawie natury pisze Chiavacci, że jeśli pojmujemy się je naukowo, „jest ono o tyle prawdziwe, o ile i w jakich granicach da się zweryfikować”; wiedza zaś „nie może określić obiektywnie i definitywnie ani natury, ani jej procesów”. Co do natury ludzkiej twierdzi autor, że *la vera natura umana é il non avere natura*, a zatem — według niego — z ludzkiej natury nie można wywodzić operatywnych nakazów (s. 491a, 492a). Analogiczne stanowisko zajmuje Valsecchi (s. 922) i Häring (s. 553). Powstaje pytanie: jak to pogodzić z nauką soborową, według której, na Kościele „cięży obowiązek... aby powagą swoją wyjaśniał i potwierdzał zasady porządku moralnego wynikające z samej natury ludzkiej” (DWR 14c)

O moralności objawionej czytamy w leksykonie często, że w Piśmie św. albo nie ma nakazów „kategorialnych” obowiązujących powszechnie, albo nakazy takie należy rozumieć w sensie eschatologicznym. Tak np. Valsecchi twierdzi, że powoływanie się na Pismo św. „nie stanowi kryterium bardziej niezmiennego niż powoływanie się na naturę” (s. 925a). Twierdzenia biblijne są według autora uwarunkowane stosunkami historyczno-kulturowymi (s. 924a). Grupa norm „kategorialnych” ma znaczenie nie tyle „w odniesieniu do moralności konkretnej... co w stosunku do ideału moralnego ludzkości bliskiej już ostatecznym wydarzeniom” (s. 161b; por. Chiavacci, s. 489b i Rossi, s. 574a).

O nauczaniu Kościoła dowiadujemy się z leksykonu, że tradycja jest raczej wyrazem kultury w danym etapie historycznego rozwoju (Valsecchi, s. 924b), zaś magisterium kościelne w swym nauczaniu zwyczajnym *tanto vale quanto il ragionamento* (Chiavacci, s. 492b i 493). W podobnym sensie pisze Häring (s. 545, 550, 553). W szczególności twierdzi on, że gdy magisterium „orzeka o samym prawie natury, co do którego nie ma jasnej wypowiedzi w Objawieniu, to prawo natury z samej definicji jest tym, co sam człowiek przez swe wspólne zaangażowanie się z innymi odkrywa stopniowo w swym wnętrzu” (s. 553a). Zarri kończy swój artykuł o paternalizmie: „wspólnota Boża nie jest rządzona zasadą ojcostwa ale braterskim zjednoczeniem kolegialnym: nie jest wspólnotą hierarchiczną, ale jest wspólnotą równych” (s. 679a).

W ramach artykułów poświęconych podstawowym zagadnieniom w teologii moralnej, jak artykuł o wolności (Piana, s. 521—533) i o opcji fundamentalnej (Dianich, s. 645—656) znajdują się tezy zaakcentowujące rolę postaw zasadniczych na niekorzyść poszczególnych aktów, a również bardzo wątpliwe twierdzenia o grzechu. O tym ostatnim zagadnieniu napisano (podobnie jak w artykule o opcji fundamentalnej) twierdzenia co najmniej ryzykowne, szczególnie na s. 691—692. Zastrzeżenia w sprawie tych twierdzeń zostały omówione na innym miejscu (por. F. Bogdan, *Wybór zasadniczy w religijno-moralnym życiu człowieka*, w: *Być człowiekiem*, Poznań-Warszawa 1974, 137—182, na stronach 173—179).

Nie można też przyjąć (by ograniczyć się tylko do rzeczy najważniejszych) wszystkiego, co napisano o małżeństwie (Häring, s. 549—550 i Piva, s. 601b), o antykoncepcji (Valsecchi, s. 136—140), o sterylizacji i bezpłodności (Rossi, s. 992 i 995), o sztucznym zapłodnieniu (Di Ianni, s. 368b), o samogwałcie (Rossi, s. 573—584), a szczególnie o zasadniczych sprawach płciowych, jak np. o pożyciu małżeńskim, przedmałżeńskim, homoseksualizmie (Valsecchi s. 922—941).

Dla wyrobienia sobie pełniejszego sądu o wysuwanych tu zastrzeżeniach nie będzie obojętne zatrzymanie się na chwilę przy trzech autorach występujących na łamach omawianego leksykonu i odgrywających ważną rolę w programowaniu nowych teorii moralnych.

Leandro Rossi, jest jedynym z najaktywniejszych przedstawicieli nowego pojmowania teologii moralnej, wyrażanego w różnych publikacjach, a zwłaszcza na łamach RTM. Zdaniem dominikanina Alberta Galli czasopismo to *porta alla dissoluzione della morale* („Sacra Dottrina”, 1969, s. 689; por. B. Russo, *Continenza e peccato*, Napoli 1973, s. 38). Na marginesie omawianej przez siebie pracy L. Rossiego *Morale sessuale in evoluzione* (Torino 1969, s. 390) pisze tenże Galli, że praca Rossiego „zbiera i przyjmuje prawie wszystkie mniej pewne poglądy, jakie w sprawach seksu pojawiły się ostatnimi laty w ośrodkach katolickich”. B. Russo, solidaryzujący się w tym punkcie z Gallim, przytacza jego znamieną wypowiedź o Rossim: wspomnianą pracą wyraża „postawę dość powszechną wśród wielu nowych moralistów, którzy idąc za wskazaniem egzystencjalizmu i teorii wartości, za podstawę swych sądów biorą już nie naturę ludzką (którą uważa się nawet za niepoznad

walną i za przeciwstawną wolności ludzkiej — jako rzeczywistość czysto fizyczną i moralnie obojętną), ale mętny personalizizm, którego wnioski zbliżają się bardzo do sytuacjonizmu etycznego, a kończą nieuchronnie w czystym subiektywizmie, a zatem w relatywizmie moralnym” (Russo, *dz. cyt.*, 170). Twierdzenie to nie wyda się przesadne czytającemu uważnie wywody Rossiego o rzekomym pluralizmie np. co do moralności małżeńskiej w RTM, 5(1973)101—130.

Rossi powołuje się z upodobaniem na B. Häringa, o którym trzeba tu wspomnieć, choć w omawianym leksykonie napisał tylko jeden artykuł. Znany ten i niestrudzony moralista o niezaprzeczalnych zasługach na polu poszukiwań nowych ujęć teologii moralnej przynajmniej do końca Vaticanum II, po soborze zmienił zdanie w pewnych podstawowych kwestiach moralnych. Uderza to przy porównywaniu nowych jego twierdzeń z tezami głoszonymi w głównym dziele (*Das Gesetz Christi*) i w innych publikacjach do r. 1967, szczególnie gdy chodzi o pojęcie i wykładnię prawa natury i o stosunek sumienia do orzeczeń zwyczajnego nauczania magisterium Kościoła. Z wielu wypowiedzi Häringa zdaje się wynikać, że według niego takie orzeczenia wiążą sumienia wiernych tylko o tyle, o ile są dowiedzione naukowo (czyżby magisterium miało charakter wyłącznie „naukowy”?); Stąd zaś tylko krok do przywileju pójścia za własnym sumieniem przysługującego wierzącym „szczerze przekonany, że nie mogą we wszystkich szczegółach przyjąć takich wytycznych urzędu nauczycielskiego, które nie stanowią części depozytu wiary” (za B. Russo, *dz. cyt.*, 210—211). Teorię powyższą stosuje Häring — jako jeden z pierwszych — do encykliki *Humanae vitae* i może z tego względu A. Baglioni (*Vanificate le tesi eversive di padre Haering*, „Il Tempo”, 28.IV.1970, 3/zalicza go „do głównych protagonistów kontestacji przeciw encyklice Pawłowej” (por. Russo, *dz. cyt.*, 37).

W każdym razie dziwi ta tak wyraźna zmiana poglądów u dojrzałego teologa. Sam Häring usiłuje wyjaśnić to oświadczeniem, że wbrew własnemu przekonaniu musiał przez 15 lat bronić stanowiska Piusa XI (*Casti connubii*), przeżywając przytem nieraz bardzo bolesne urazy: *trauma terribile* (Häring, *Crisi intorno alla „Humanae vitae”*, Roma 1969, s. 11—12, 69—114). Nasuwa się jednak pytanie: jeżeli tak było istotnie, to czemu autor w oczekiwaniu na orzeczenie Pawła VI w tej materii napisał w r. 1965, że do orzeczenia papieskiego trzeba będzie dostosować się pokornie i że byłoby poważnym błędem doktrynalnym mniemać, iż taka odpowiedź będzie całkiem przeciwna normom dotąd obowiązującym? (*Il cristiano e matrimonio*, Brescia 1965, 79—80. Szerzej pisze o tym B. Russo, *dz. cyt.*, szczególnie s. 38 i 57).

Valsecchi, specjalista w dziedzinie nowego pojmowania seksuologii moralnej, opublikował już dwa lata temu dzieło pt. *Nuove vie dell'etica sessuale* (Brescia 1972), w którym rozwija m. in. myśli przedstawione w omawianym leksykonie pod hasłem *Sessualità*. Odpowiedzieli mu ze stanowiska filozofii dwaj profesorowie uniwersytetu (S. Cotta i G. B. Sala), zaś ze strony teologów autor podpisany literami S.M., na łamach „La Rivista del Clero Italiano” 54(1973)303—320. Zaprotestowali też biskupi Lombardii dnia 5.VI.1973 r. W parę miesięcy później Valsecchi złożył podanie o laicyzację, gdyż — jak się wyraził — powstała *frattura profonda e per me insuperabile tra me e istituzioni ecclesiali*. Autor zapowiada, że będzie nadal pracował jako teolog moralista „na rzecz dojrzałości i szczerości chrześcijańskiego sumienia”.

Można zrozumieć gorycz człowieka przekonanego o słuszności swego stanowiska; jednakże stanowisko to nie da się pogodzić z obowiązującą nauką Kościoła. Słusznie pisze wspomniany wyżej teolog (podpisany inicjałami S.M.), że podtytuł dzieł Valsecchi mówi o chrześcijanach jako adresatach (*discorso ai cristiani*); „czy można jednak dzieło uważać bez reszty za mowę chrześcijańską (*discorso cristiano*)? (tamże, 320).

IV. Wnioski końcowe. Teorie obydwu głównych redaktorów nie są dla omawianego leksykonu zbyt korzystne. Niemniej jednak wydaje się, że w sumie publikację tę należy ocenić pozytywnie. Autorzy leksykonu podjęli niemały trud, aby przedstawić główne zagadnienia z dziedziny teologii moralnej, często w nowym oświetleniu. Leksykon gromadzi wiele nowych kwestii, omawianych na łamach różnych czasopism niedostępnych nieraz teologowi. Przy zagadnieniach jest najczęściej dodana obfita literatura fachowa. Nawet artykuły zakwestionowane mogą być dla specjalistów cenną pomocą w poszukiwaniach czy ocenie nowych hipotez i roboczych czy choćby dla zorientowania się w nowych kierunkach. Może

z tych względów władze diecezji Frascati nie odmówiły leksykonowi *Imprimatur*. Leksyko zatem należy zalecić specjalistom, ale — według skromnego zdania recenzenta — ze względu na zastrzeżenia, tylko specjalistom.

ks. Franciszek Bogdan SAC, Oltarzew

2. Władza, panowanie, służba

„Concilium” 9(1973) nr 12

Zeszyt moralny „Concilium” z r. 1973 omawia różnorodne problemy skomplikowanego mechanizmu władzy we współczesnym świecie. Zaproszono do współpracy szerokie grono fachowców z różnych dziedzin nauki ubogacając w ten sposób treść oraz dokumentując zasadę podziału wiedzy ludzkiej nie na wąsko pojęte dyscypliny, lecz na problemy będące w kompetencji różnych gałęzi wiedzy. Rozważanie zawarte w omawianym zeszycie zostało jednak zawężone w stosunku do tytułu tomu (*Macht, Herrschaft, Dienst*) i obejmują problematykę tylko dwóch pierwszych haseł.

Na treść zeszytu składają się trzy części: artykuły, sprawozdanie, dokumentacja.

I. Artykuł Georges Lava u, profesora socjologii politycznej Instytutu Studiów Politycznych Uniwersytetu Paryskiego, *Das fragwürdige Spiel der Mächte* (s. 677—682) stanowi wprowadzenie czytelnika w skomplikowaną tematykę. Wymieniona w tytule „problematiczna gra władz” określa konkretne napięcia we współczesnych społeczeństwach. W ciągu ostatnich dwóch dziesięcioleci ludzie będący u władzy ukuli tzw. socjologię ukojenia, twierdząc, że władza jest dobrze zorganizowana i sprawna. „Socjologię ukojenia” pomyślano nie tylko jako odparcie rozpowszechnionej tezy, że istnieje „spisek władzy”, „klika panujących” kierująca wszystkimi dziedzinami życia, wsparta jakąś irracjonalną siłą, działająca na korzyść panujących, lecz również jako odpowiedź na konkretny kierunek socjologiczny, który twierdzi, że wytworzyła się „elita władzy”, kierująca wszystkimi strukturami i maskująca swój absolutyzm kategoriami wolności i prawa. Istnienie tych dwóch przeciwstawnych nurtów wskazuje na napięcia społeczne. W każdym społeczeństwie istnieje zresztą konflikty władzy, grupa posiadająca władzę ma jednocześnie jasną świadomość interesu klasowego i rozwinięty aparat nacisku na grupy opozycyjne. Jaką więc cenę płaci się za zdobycie władzy? Czym gwarantuje się wolność opozycji? Jakich ofiar wymaga zmiana podmiotu władzy? Odpowiedź na te pytania jest trudna z wielu względów — stwierdza autor. Trudność tę obrazuje właśnie owa wspomniana w tytule artykułu „problematiczność” stosunków władzy we współczesnym społeczeństwie.

Jos Jaspars, profesor psychologii społecznej w Nijmegen, porusza w artykule *Die Macht der Mehrheit* (s. 683—686) jeden z najważniejszych problemów władzy: wpływ większości na poglądy mniejszości. Naukowe badanie tego problemu rozpoczęto w roku 1956, kiedy amerykański psycholog S.E. Asch opublikował wyniki badań nad niezależnością i konformizmem. W badaniach eksperymentalnych amerykańskiego uczonego chodziło o pozornie błahą sprawę: który z trzech kawałków sznurka odpowiada sznurkowi porównawczemu? Zaledwie 0,5% odpowiedzi było fałszywych, gdy badane osoby samodzielnie rozwiązywały zadanie. Gdy natomiast porównywanie sznurków przebiegało w obecności większego grona osób wtajemniczonych w sens eksperymentu i wydających ostentacyjnie i świadomie oczywiście fałszywy osąd, około 30—40% odpowiedzi ze strony badanych (niewtajemniczonych) osób było błędnych. Dlaczego w prostej i łatwej do stwierdzenia sprawie jednostki nie potrafiły zachować swego poglądu? S.E. Asch wyróżnił i omówił kilka okoliczności, pod którymi jednostka poddaje się osądowi większości. S. Moscovici i C. Facheux zwrócili uwagę na najważniejszą okoliczność nieuwzględnioną przez S.E. Ascha, zmieniającą treść wniosków amerykańskiego badacza: osoba wchodząca do laboratorium psychologicznego nie jest wyizolowaną jednostką, lecz nosicielem „norm ogólnych”, przedstawicielem niejako większej grupy, w której panuje zgodność co do badanego przedmiotu. Jeśli więc badana jednostka ulega „krzykliwemu” osądowi małej grupki zebranej w laboratorium i przygotowanej do eksperymentu, to zachodzi nie tyle problem stanowiska mniejszości przeciw większości, ile niezgodności mniejszości z „normą ogólną”. J. Jaspars zwraca uwagę, że pozostaje jeszcze do zbadania „odwrotna strona medalu”: jak się zmieniają sądy większości pod wpływem mniejszości?

Badania przedstawione w artykule holenderskiego uczonego mają ogromne znaczenie, m. in. dla Kościoła w diasporze: człowiek wierzący w miejscu pracy, dziecko w szkole w ramach społeczeństwa, gdzie religia jest nie tylko czymś prawie nieznanym, łatwo popada w zwątpienie co do słuszności swojej postawy. Jaki więc powinien być psycho-społeczny model małej wspólnoty chrześcijańskiej w niechrześcijańskiej większości, by była ona ostoją dla wierzących, a nadto cechowała się dynamizmem misyjnym?

Bernard Quelquejeu, profesor antropologii i etyki filozoficznej w znanej uczelni dominikańskiej Le Saulchoir i Instytucie Katolickim w Paryżu omawia dwa problemy filozofii władzy: wieloznaczność pojęcia władzy i racjonalność rzeczywistości władzy. Jego artykuł *Rationalität oder Dämonie der Macht* (s. 687—693) jest ważnym ogniwem metodologii etyki.

„Wydarzeniu Jezusa” jako swego rodzaju przekształceniu mocy Bożej poświęca swój artykuł amerykański teolog James Reese, *Die Macht der Ohnmacht* (s. 694—699). Doświadczenie wyrażone przez pierwotną wspólnotę chrześcijańską piórem św. Pawła w słowach „Ewangelia jest mocą ku zbawieniu” (Rzym. 1,16) poucza nas, że moc Boża to nie abstrakcja, lecz żywy duch Jezusa, w imię którego udziela się chrztu. J. Reese ukazuje historyczne tło „wydarzenia Jezusa”, dalej doświadczenie mocy Jezusa w pierwotnej wspólnocie (trzy pojęcia biblijne: *semeion, exousia, dynamis*), wreszcie implikacje zawarte w doświadczeniu mocy Jezusa.

Trzy aspekty moralności władzy są tematem rozważań amerykańskiego etyka Thomasa McMahona *Verpflichtung zur Macht und Machtkontrolle* (s. 699—707): określenie władzy, obowiązek zdobywania władzy oraz związku między władzą a sprawiedliwością. W pierwszej części autor wykazuje, że władza, nie będąc siłą czysto neutralną — podlega ukierunkowaniu przez świadome decyzje ludzkie. Decyzja jest jednak już wykonywaniem uprzednio zdobytej władzy. Interesująca jest zwłaszcza druga część rozważań T. McMahona: czy istnieje obowiązek ubiegania się o władzę? Na odpowiedź składa się rozpatrzenie dwóch kwestii: czy posiadający władzę mają obowiązek złożyć ją na rzecz tych, którzy jej nie posiadają oraz czy ci drudzy mają obowiązek ją zdobywać. Roszczenia stron autor omawia na tle społecznym i teologicznym. W trzeciej części autor podkreśla, że poprzez władzę można osiągnąć równość — cel sprawiedliwości, że sprawiedliwość — podobnie jak władza — jest zawsze *ad alterum*, że sprawiedliwość jest moralną determinantą władzy. Kończy swój artykuł omówieniem stosunku władzy do chrześcijańskiego systemu wartości.

Następne dwa artykuły poświęcono historycznym poszukiwaniom współczesnego modelu władzy.

Dylemat: posłuszeństwo czy opór narzucony przez dyktaturę jest niejako prowokacją do rozwoju etyki politycznej. Historia dostarcza coraz to nowych problemów z tej dziedziny. Moralność władzy pod kątem walki ateistycznych republikańców z katolikami jest tematem artykułu profesora Instytutu Katolickiego w Paryżu, Bernarda Plongerona, *Politische Ethik im Widerspruch gegen den Machtanspruch Napoleons* (s. 708—714).

Duchowość autorytetu w okresie walki o inwestyturę i o *dominium mundi* to temat artykułu francuskiego dominikanina Claude'a Geresta, *Spiritualität der Autorität im 11. und 12. Jahrhundert* (s. 714—720). W czasie, gdy Kościół i społeczność państwowa żyły wspólnym dynamizmem, zaznaczyły się trzy wielkie autorytety: cesarz, papież i opat, przy czym cesarz nie był bynajmniej autorytetem mniej religijnym niż pozostali. Świat średniowieczny był urządzony na wzór opactwa, w którym pojęcia „posłuszeństwo” i „autorytet” miały określone znaczenie. Czy można jednak zbudować społeczność, która byłaby wolna od tego rodzaju autorytetów? Tym śmiałym pytaniem C. Gerest kończy swój artykuł.

Teologiczna refleksja na temat władzy — stwierdza Jean Guichard, *Macht, Ideologie und Wirklichkeit* (s. 720—724) — jest następstwem faktu, że Kościół w rozwoju historycznym zawsze w jakiejś formie wykonywał władzę lub przynajmniej pertraktował z władzą. Nasuwają się w związku z tym podstawowe pytania dotyczące teologii władzy: jakie formy władzy przekazała tradycja, jaką rolę odegrał przekaz historyczny w postępowaniu chrześcijan w stosunku do władzy, a jaką rolę konieczność rozwijania instytucji kościelnych, co rozstrzygało, że teologowie przyjmowali taką lub inną postawę wobec władzy?

Profesor etyki społecznej we Frankfurcie nad Menem, Hermann Josef Walraff, w artykule *Interessenverbände und Macht* (s. 724—728) omawia krąg zagadnień związanych z pozycją wszelkiego rodzaju stowarzyszeń i związków w społeczeństwie.

Candido Mendes de Almeida, brazylijski profesor nauk prawnych, społecznych i politycznych, omawia w rozprawie *Etapen und Gegenstand der Machtausübung in den Entwicklungsländern* (s. 728—732) na przykładzie Brazylii trzy fazy rozwoju gospodarczego krajów Ameryki Łacińskiej: faza integracji w międzynarodowy system podziału pracy, w którym te kraje miały funkcję eksportera surowców i importera gotowych produktów (do lat trzydziestych bieżącego stulecia), faza spontanicznego rozwoju połączona z próbą odrzucenia struktury kolonialnej i powstaniem określonych rynków wewnętrznych (od około 1945 roku do połowy lat sześćdziesiątych), faza próby racjonalizacji rozwoju przy jednoczesnym kryzysie „spontaniczności”. Faza ta zmierza do intensywnego planowania z uwzględnieniem nowego dopływu kapitałów zagranicznych.

Michael Novak, doradca w Fundacji Rockefellera, były profesor uniwersytetów Harvard i Stanford oraz uniwersytetu państwowego w Nowym Jorku, powołując się na dość już bogatą literaturę przedmiotu omawia strukturę „religii postępu” w artykule *Die Macht der Fortschrittsgläubigkeit* (s. 737—741). Elita wykształcenia w zachodnim świecie, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, przyjęła pewne nowe zasady życiowe, które przybrały postać struktury religijnej. „Religie” tę określają trzy hasła: oświecenie (*Aufklärung*) — nawiązujące do prawie perskiego dualizmu ciemność — światło, wyzwolenie (*Befreiung*) — jest nie tylko hasłem politycznym, lecz także znakiem walki o wewnętrzną, osobistą autonomię, wreszcie autentyczność (*Authentizität*) oznacza, że w zewnętrznym Ja (*Ich*) ukryta jest osoba (*Selbst*) — jakaś trudna do określenia bytowość duchowa. Charakterystykę tej nowej „religii świata” określają: specyficzny sens rzeczywistości (mity), specyficzna historia, specyficzne symbole, specyficzne rytury i instytucje. Jest rzeczą interesującą — stwierdza M. Novak — że na jej dążenia, reguły i instytucje patrzymy jako na konstytutywne elementy rywalizującej religii. Główne instytucje tej nowej „religii” to uniwersytety i szkoły zajmujące tę pozycję w społeczeństwie, którą w średniowieczu zajmowały kościoły. Są to więc instytucje ustawodawcze (legitymujące), które usprawiedliwiają symbole, idee i nastawienia życiowe, instytucje uspołeczniające (m. in. ryt włączenia młodzieży w krąg dorosłych), instytucje władzy zajmujące się przebudową zastanej rzeczywistości społecznej. „Religijną” siłą nowej rzeczywistości jest poczucie Nieodzownego. Wielu przeżywa to Nieuniknione jako ciężar realnej siły historycznej i jest z tą siłą w jedności lub przynajmniej zewnętrznym kontakcie. Ci, którzy są w jedności z postępem, czują się w duchowej jedności z biegiem historii. W Stanach Zjednoczonych co dwa tygodnie powstaje nowy uniwersytet lub szkoła wyższa. Rozrasta się „przemysł wiedzy” oraz „stacje benzynowe” myśli, instytucji, firm zajmujących się poradnictwem, towarzystw badawczych, nie mówiąc już o ogromnym rozwoju środków masowego przekazu. Te instytucje obejmują dziś jedną trzecią wyborców, ludzi wykształconych, „oświeconych”, dobrze poinformowanych, mających świadomość przynależności do „nowej klasy”. Jest to członkostwo „nowego kościoła”, a zarazem wzorzec współczesności. „Nowa religia” chce z jednej strony odświeżyć klasyczny ideał Oświecenia, chce także być w zgodzie z I. Kantem, A. Comtem, J.St. Millem, K. Marksem i Z. Freudem, uznaje pozytywistyczną konieczność „rozwoju nauki”. Z drugiej jednak strony „nowoczesna religia” jest zmuszona obniżyć duchowe osiągnięcia i uznać potrzebę rewizji tego, co poprzednio uznano za normatywne. Dlatego respektuje się albo kulturę uznanych geniuszy, albo kulturę ludową. Praktycznie kultura modernizacji sypcha jednak obydwie na bok, jak buldożer przygotowujący szlak do budowy autostrady. Podstawowym impulsem „nowej religii” jest władza w myśl hasła R. Bacona: „Wiedza jest władzą.” Władza w tym ujęciu, jest podmiotem radykalnych roszczeń: władza nad naturą, władza nad społeczeństwem, władza nad samym sobą. Rytem „nowej religii” jest biurokracja. Każde działanie ludzkie wymaga racjonalizacji, nawet zachowanie seksualne podlega dokładnemu sprawdzeniu. Poprzez te eksperymenty współczesnej biurokracji zmienia się świadomość człowieka. Wbrew powszechnemu mniemaniu okazuje się — stwierdza M. Novak — że duch współczesny jest bardziej „ascetyczny”, niż wszystkie duchowości znane w historii. Jakże spokojne okazuje się życie klasztoru średniowiecznego wobec współczesnego zagonienia człowieka, regulowanego rytmem lotniska i autostrady! Każde państwo narodowe wytwarza „cywilną” religie, która biegnie równolegle do religii Kościoła. Chrześcijanie bez większych trudności zamieniają swoją religię na tę religie „cywilną”. Jakąś „trzecią siłą”, zdolną do przeciwstawienia się tym rywalizującym ideom religijnym, może być specyficznie katolicka postawa

wobec władzy, kultury, nauki, wiedzy. Musi jednak odpowiadać pewnym warunkom: 1. musi odłączyć się od „religii oświecenia” nie w formie negacji, lecz w postaci konkretnego i pozytywnego ideału chrześcijańskiego humanizmu; 2. musi znaleźć sposób na twórczy pluralizm; 3. nie może ograniczyć chrześcijaństwa do partnerstwa z którąkolwiek klasą społeczną. W pierwszym etapie stoi przed katolicyzmem zadanie zachowania autonomii chrześcijańskich szkół i uniwersytetów w stosunku do „nowej religii”.

II. Joseph Barnadas, hiszpański profesor historii Kościoła w Wyższym Instytucie Studiów Teologicznych w Cochabamba obrazuje w swym sprawozdaniu *Christlicher Glaube und koloniale Situation in Lateinamerika* (s. 742—745) historyczne czynniki kształtujące chrześcijańską świadomość dnia dzisiejszego w Ameryce Południowej. Krótkie sprawozdanie obejmuje cztery sprawy: 1. Opór antykolonialny w XVI wieku. Jest to nie tylko ostrowiony problem Bartłomieja de Las Casas, lecz także wielu innych biskupów, którzy obronę Indian pojmowali jako oficjalne zadanie urzędu pasterskiego. Na podstawie badań historycznych można dziś ustalić, że stawianie oporu w imię sumienia mieściło się w tradycji chrześcijańskiej. 2. Utopia jezuicka w XVII i XVIII wieku. Zwykle historycy zachęcają się świętą organizacją, porządkiem i bogactwem dzieł sztuki wytworzonych w redukcjach nie tylko w Paragwaju, lecz także w Boliwii, Ekwadorze oraz Kolumbii i Wenezueli, a nawet w Kalifornii. Stosunkowo niedawno podkreślono charakter antykolonialny tych organizacji oraz utopijne zasady społeczne, na których oparto organizację redukcji. J. Barnadas wymienia dwie konkluzje, do których doszli jezuici na podstawie doświadczeń w Ameryce Południowej, a mianowicie, że ewangelizacja w ramach struktury kolonialnej jest rzeczą niemożliwą oraz jest błędem teologicznym uzależnianie przyjęcia chrześcijaństwa od porzucenia przez kandydatów rodzimej kultury. Redukcje nie stały się jednak realnym elementem polityki antykolonialnej. Pozostały w rzędzie utopii, jednakże w połączeniu z eksperymentami jezuickimi w Azji należą do najbardziej żywotnych przedsięwzięć misyjnych Kościoła w drugim tysiącleciu. 3. Dwuznaczność niezawisłości w XIX wieku. Orientacja polityczna biskupów i kapłanów w Ameryce Południowej była niesprecyzowana: wielu z nich przyłączyło się do rojalistów, inni do patriotów. Brakło jednak głębszych teologicznych uzasadnień przyjętych postaw. Rojaliści podjęli utartą myśl *melior est conditio possidentis*, patrioci szukali czegoś innego ale wyszli poza argumentację polityczną. 4. Przewyciężenie tabu z XX w. Po roku 1962 chrześcijanie w Ameryce Południowej rozwijają nową świadomość opartą na kilku zasadach: prymat sumienia jednostkowego, uwzględnienie doświadczeń historycznych, analiza dawnych i obecnych konfliktów, konkretna praktyka wiary jako „kamień probierczy” wszelkich rozstrzygnięć, akceptacja walczącej pozycji Trzeciego Świata przeciw międzynarodowej niesprawiedliwości.

Dzięki analizie historii chrześcijaństwa w Ameryce Południowej — kończy autor swoje sprawozdanie — możemy łatwiej ocenić model chrześcijaństwa współczesnego w tych krajach i uzasadnić konieczność powrotu na „twardą drogę” walki.

III. Luciano Martini, od 1968 redaktor czasopisma „Testimonianze”, w artykule *Der Aufstand der Jugend* (s. 746—751) dokumentuje tło i znaczenie ruchów młodzieżowych począwszy od „pokolenia beatowego”, skończywszy na ruchach studenckich drugiej połowy lat sześćdziesiątych.

Przy wykorzystaniu bogatego dorobku nauki ukazano w omówionym zeszycie „Concilium” niektóre aspekty historyczne stosunku chrześcijaństwa do władzy, a współczesne problemy naświetlono danymi psychologicznymi, filozoficzno-analitycznymi, etycznymi, ideologicznymi. Treść zeszytu stanowi dobrą podstawę źródłową zarówno do rewizji zastanych, jak i formowania nowych pojęć społeczno-etycznych w teologii.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

3. Praca i czas wolny

W polskiej literaturze naukowej ostatniej doby setki pozycji zostały poświęcone rozważaniom nad pracą ludzką. Reprezentują one podejścia do tego problemu, poczynając od analiz czysto ekonomicznych, a kończąc na filozofii pracy. Niewiele jest jednak pozycji z zakresu teologii pracy. Dlatego też z uznaniem należy odnieść się do starań czynionych przez redakcję czasopisma „Śląskie Studia Historyczno-teologiczne”, wydawanego w Kato-

wicach, by pogłębić problematykę teologii pracy. Dowodem owocności tych starań są dwa niżej omawiane roczniki tego czasopisma.

Ostatnio wydany, z pewnym opóźnieniem, tom VI (1973) „Śląskich Studiów Historyczno-teologicznych” jest w całości pomyślany jako przyczynek do teologii pracy. Otwiera go krótki artykuł ks. A. Skowronka *W kierunku teologii pracy*. Autor odwołuje się do poglądów wybitnego dominikanina francuskiego M.D. Chenu. Czyny to słusznie, gdyż jego, jako autora książki *Pour une théologie du travail*, Paris 1955, można uznać za inicjatora tej problematyki teologicznej. Zdaniem ks. A. Skowronka rozważania o pracy muszą się łączyć z dogmatycznym traktatem o stworzeniu. Wywiązując się ze swego zadania budowy świata, człowiek uczestniczy tym samym w Bożym dziele stworzenia. „Człowiek staje się ni mniej, ni więcej tylko demiurkiem z ramienia Boga, jako jego obraz i podobieństwo” (s. 8).

W drugim z kolei artykule W. Jacher OP omawia *Cel i obowiązek pracy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*. Autor analizuje teksty, w których Akwinata mówi o dwóch celach pracy: cel duchowy — moralny i cel materialny — gospodarczy. Człowiek w planie Bożym ma aktualizować swe siły fizyczne i duchowe za ziemi, by przez to doskonalić siebie i stać się w pewnym sensie pomocnikiem Boga w doskonaleniu świata pracą przez tworzenie nowego dobra. To posłannictwo mieści się w charakterze moralnym pracy, przez którą człowiek spełnia swoje powołanie ziemskie i wieczne. Myśli św. Tomasza odnośnie obowiązku pracy, dadzą się sprowadzić do następujących punktów: obowiązek pracy występuje jako determinacja prawa natury; wynika on też z pozytywnego prawa Bożego; praca obowiązuje zarówno jednostkę jak i społeczeństwo, jest ona dla człowieka obowiązkiem indywidualnym i społecznym.

Ciekawą problematykę podejmuje artykuł J. Siega SJ *Praca zawodowa jako wyraz wiary chrześcijanina obecnego w świecie*. Według autora wiara nie pozwala chrześcijaninowi traktować pracy jako zła koniecznego, by zdobywać środki na życie, które zaczyna się dopiero w czasie wolnym od pracy. „Praca przy maszynie, czy taśmie, zazwyczaj mechanicznie i bezmyślnie wykonywana, w świetle wiary nabiera bogatego znaczenia transcendentnego, które mobilizuje osobę pracownika i stawia mu przed oczy odpowiedzialność wobec Chrystusa, utożsamiającego się z wszystkimi ludźmi, za dobrą jakość jego wkładu w gospodarstwo społeczne” (s. 40).

Zagadnienia związane z pracą zawodową omawia również ks. S. Olejnik. Jego artykuł dotyczy *Ewolucji problematyki w chrześcijańskiej etyce pracy zawodowej*. Autorowi zagadnienia te są bliskie już od wielu lat. Świadczy o tym choćby rozprawa *Etos i etyka pracy zawodowej*, Collectanea Theologica 28(1957) 540—569. Dociekania obecnego artykułu posiadają charakter metaetyczny. Autor najpierw określa dokładnie pojęcie zawodu. Jest to grupa społeczna łącząca ludzi o określonych kompetencjach wynikających z wykształcenia (przycuczenia) specjalistycznego, stale wykonujących te same funkcje gospodarczo-społeczne, zjednoczonych z sobą więzią swoiście wspólnych kwalifikacji, zadań, mentalności, a wyodrębnionych z zewnątrz przez szczególny status społeczny, w którym znajduje wyraz społeczne uznanie dla użyteczności funkcji wykonywanych przez tę grupę (s. 47). Same te funkcje wyraża się nazwą „praca zawodowa”. Ks. Olejnik ukazuje ewolucję problematyki pracy zawodowej poczynawszy od przesłanek biblijnych. Stwierdza jednak, że w Piśmie św. tylko w najogólniejszych zawiązkach możemy się doszukiwać etyki życia zawodowego. Także trudno byłoby znaleźć u ojców Kościoła obszerniejsze refleksje związane z etyką zawodową. Chociaż jest u nich dużo luźnych wypowiedzi, które zasługują na gruntowniejszą analizę. Później teologia średniowiecza poszerzyła i pogłębiła refleksję związaną z tą problematyką. Natomiast o całościowym formułowaniu zadań i obowiązków moralnych niektórych zawodów można by mówić dopiero w XIX w. Punktem węzłowym w ewolucji chrześcijańskiej etyki pracy zawodowej jest moralistyka Piusa XII. Ostatnia część artykułu dotyczy sytuacji etyki zawodowej w epoce współczesnej, tzn. po Soborze Watykańskim II. Wobec pewnych tendencji, które odrzucają wartość „kodeksów” etycznych poszczególnych grup zawodowych, autor ustosunkowuje się krytycznie i uznaje sensowność oraz potrzebę rozbudowania refleksji teologicznej w zakresie etyki, przynajmniej niektórych zawodów. Postulat ks. Olejnika wydaje się potwierdzić pojawienie się ze strony laickiej prób ujmowania etyki zawodowej, jak to na przykład czyni S. Jedynak w swojej książce o podręcznikowym charakterze *Etyka i socjalizm*, Warszawa 1974.

Dwa dalsze artykuły ks. J. Kondzieli *Podmiotowy charakter pracy ludzkiej a społeczna struktura przedsiębiorstwa* i Z. Piwozsa OFM *Moralna ocena ryzyka i zabezpieczenia pracy* kończą zasadniczą część tomu VI „Śląskich Studiów Historyczno-teologicznych” poświęconą teologii pracy. Uzupełnieniem tej części jest zestawienie polskiej bibliografii z lat 1956—1972 na temat pracy ludzkiej. Na jej podstawie możemy się przekonać, że najslabiej rozwiniętym w polskiej literaturze podejściem do problematyki pracy ludzkiej są analizy z zakresu etyki i teologii pracy. Z teologii pracy A. Lulek wymienia tylko następujące pozycje: *Ku powszechnej cywilizacji pracy*, pr. zb., Warszawa 1963 i rozprawę ks. kard. S. Wyszyńskiego, *Duch pracy ludzkiej*, Poznań³ 1957. Bibliografia nie jest więc pełna. Jej autor jest świadomy, że pominięte zostały prace o charakterze monograficznym. Zapytać jednak trzeba, dlaczego nie uwzględniono chociażby takich pozycji jak: A. Koproński, *Chrześcijańska wartość pracy*, Znak 19(1967)1397—1412, Z. Makarczyk, *Człowiek w środowisku pracy*, Ateneum Kapłańskie 54(1962)126—132, S. Olejnik, *Etos i etyka pracy zawodowej*, *Collectanea Theologica* 28(1957)540—569. Pominięte też zostały artykuły Cz. Strzeszewskiego: *Definicja pracy ludzkiej*, *Zeszyty Naukowe KUL* 2(1958) nr 1, 43—52, *Obowiązek pracy ludzkiej*, *Zeszyty Naukowe KUL* 4(1960) nr 1, 23—44, *Życie ekonomiczno-społeczne i polityczne wspólnoty ludzkiej*, *Zeszyty Naukowe KUL* 10(1967) nr 2, 14—24. Co więcej, czytelnik nie znajdzie w wymienionej bibliografii dość zasadniczej monografii w tym względzie T. Pszczołowskiego, *Praca człowieka*, Warszawa 1966.

Problematyka pracy i czasu wolnego została już wcześniej podjęta przez „Śląskie Studia Historyczno-teologiczne”, a mianowicie w tomie III (1970). Tam jednak większość artykułów traktuje o czasie wolnym.

W. Jacher OP w artykule na temat *Koncepcji pracy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu* wychodząc od analizy terminów, jakimi Akwinata wyraża pracę: *labor, operatio, opus, actio, factio, contemplatio*, konstruuje w oparciu o teksty Tomaszowe definicję pracy. Praca to wysiłek psychofizyczny, twórczy, celowy, świadomy osoby ludzkiej w dążeniu do dobra, posiadający znaczenie społeczne (s.76).

Artykuł ks. J. Kondzieli *Integralność podzielonego czasu*, ukazuje różne problemy, jakie się mnożą obecnie w związku z coraz większą ilością czasu wolnego. Czas wolny to nadwyżka ponad czas pracy niezbędnej do zabezpieczenia egzystencji materialnej. Czas wolny jest jednym z głównych problemów współczesnej cywilizacji (s. 79). Prawdziwość tego stwierdzenia okazuje się jeszcze wyraźniej podczas lektury książki A. Rogalskiego, *Nowa konstelacja*, Warszawa 1973. Drugą część tej książki autor zatytułował: *Od przekleństwa pracy w pocie czoła do kłopotów z czasem wolnym*. Ks. J. Kondziela pisze, że istnieje pozorna dychotomia pracy i czasu wolnego. Czas wolny, sposób jego spędzania, ma wpływ na pracę. Artykuł kończy się ukazaniem zapotrzebowania na antropologię czasu wolnego.

Ks. J. Sieg SJ omawia problemy cywilizacji wolnego czasu. Analizuje trzy zasadnicze funkcje czasu wolnego, jakimi są odpoczynek, rozrywka i własny rozwój kulturalny. W wewnętrznej strukturze życia w czasie wolnym stwierdza się przerost funkcji rozrywkowej z wyraźną szkodą dla funkcji rozwoju osobowego i kulturalnego.

Budżetem czasu wolnego kobiet zamężnych i sposobem jego spożytkowania zajmują się T. Kukołowiczowa. Jej artykuł zatytułowany *Czas wolny pracującej zawodowo kobiety zamężnej a jej obowiązki rodzinne* stara się odpowiedzieć na pytania: jak kształtują się kontakty w rodzinie, ile czasu poświęca im kobieta i jak są częste oraz jakie przybierają formy? Autorka dochodzi do wniosku, że kobiety mają bardzo ograniczony czas na bezpośredni kontakt z członkami rodziny. W dodatku brak jest atmosfery spokojnej dla niego. Takie zajęcia jak oglądanie programu telewizyjnego, turystyka i chodzenie do kina stwarzają okazję do styczności bezpośredniej i wymiany myśli. Pozostałe formy spędzania wolnego czasu otwierają możliwości porozumienia się, chociaż na skutek małej różnorodności i małego nasilenia są one dość ubogie.

Recenzowane powyżej dwa tomy „Śląskich Studiów Historyczno-teologicznych” omawiające teologiczne i moralne aspekty pracy oraz czasu wolnego mają autorów z różnych środowisk. Szkoda, że zaledwie kilku autorów reprezentuje środowisko teologiczne katowickie, którego trybuną jest ten periodyk. W każdym razie oba tomy stanowią cenny przyczynek do teologii pracy i czasu wolnego.

ks. Antoni Młotek, Wrocław