

**Aniela Dylus, Józef Zabielski,
Zbigniew Teinert, Paweł
Bortkiewicz, Zbigniew Sareło,
Alojzy Marcol**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 64/1, 117-131

1994

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. SPRAWOZDANIA: 1. Teologia wobec europejskiego wyzwania. 2. Miłosierdzie chrześcijańskie w służbie człowieka cierpiącego. II. OMÓWIENIA. 1. Odpowiedzialność moralna. Próba nowego ujęcia. 2. Aborcja a polityka. – 3. Słownik pojęć teologicznomoralnych*.

I. SPRAWOZDANIA

1. TEOLOGIA WOBEC EUROPEJSKIEGO WYZWANIA

Współczesną Europę charakteryzują ambiwalentne tendencje. Otwartym wraz z upadkiem systemu „realnego socjalizmu” możliwościom wszechstronnego zjednoczenia towarzyszą siły odśrodkowe. Dążenie do jedności i narastanie ciągle nowych różnic, pogłębiających dotychczasowe rozbitcie, występują obok siebie. Dyskredytacja potężnej ideologii podziałów: klasowych, gospodarczych, politycznych i kulturowych oraz demontaż struktur utrwalających te podziały okazały się warunkiem koniecznym zbliżeniu stron, ale wcale nie wystarczającym. Przeciwnieństwa zdają się determinować „krajobraz po bitwie” bezkrwawej rewolucji. Należą do nich: krańcowo różny standard i styl życia po obu stronach dotychczasowej bariery systemowej, tj. społeczeństwo obfitości, nadmiaru, względnie konsumpcyjne z jednej strony i społeczeństwo niedostatku z drugiej, efektywna gospodarka rynkowa i „gospodarka niedoboru”, uporządkowany system społeczno-gospodarczy i chaos „transformacji ustrojowych”, wspaniałe osiągnięcia techniczne i cywilizacyjne zapóźnienie, a nawet przepaść technologiczna, wszechstronne zabezpieczenie socjalne i załamanie się centralistycznej opiekuńczości, demokratyczne państwo prawa, oparte na stabilnym systemie wielopartyjnym, oraz na kulturze politycznej swych obywateli, chaos polityczny, brak bezpieczeństwa prawnego wraz z brutalizacją życia publicznego, tendencje uniwersalistyczne, a nawet kosmopolityczne „obywateli świata” i odżywianie starych lub narodziny nowych nacjonalizmów. Przeciwnieństwa przebiegają przy tym nie tylko wzdłuż dawnego podziału na Zachód i Wschód. Wykraczają poza ten podział i przenikają obie strony jednoczącej się rzekomo Europy. Nie omijają też sfery ducha i religii. Otwartość, tolerancja, pielęgnowanie wielkich tradycji europejskiego humanizmu: wolności sumienia i wyznania, dialog ekumeniczny, autentyczne ożywienie religijne występują obok ciasnoty umysłowej, fundamentalizmu, nowych uprzedzeń i konfliktów międzykonfesyjnych, niesłychanego wzrostu popularności wszelkich sekt, sekularyzacji społeczeństwa.

Panorama tych paradoksalnych tendencji jest dziś przedmiotem wszechstronnej naukowej refleksji oraz inspiruje do działania wszystkich zatroskanych o przyszłość Starego Kontynentu. Stanowi też wielkie wyzwanie dla teologii. Jego podjęcie wydaje się wręcz warunkiem wypełnienia „tu i teraz” przez teologię właściwych jej zadań i to pod groźbą rozminięcia się z rzeczywistością.

Poszukując wśród wszystkich rozbieżności elementów łączących, na nowo odkrywa się chrześcijańskie korzenie, a „wartości chrześcijańskie” okują się wręcz elementem definitywnym Europy. Ożywienie tych wartości, według określenia Jana Pawła II „nowa ewangelizacja Europy”, będzie więc wkładem w przewycięzenie rozbitej jedności.

Ta prawda towarzyszyła około 270 teologom, obradującym w dniach 4-9.04.1992r. w Stuttgarcie w ramach pierwszego kongresu Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej na temat *Wiara chrześcijańska w budowie Europy*.

Samo Stowarzyszenie, utworzone w grudniu 1989 r., jest przykładem przedsięwzięcia, które ma jednoczyć. Stosunkowo mało w Polsce znane, grupuje już dziś ponad 750 teologów. Jak powiedział w kazaniu na Mszy św. otwierającej kongres biskup Walter Kasper,

* Redaktorem biuletynu jest ks. Alojzy Marciniak, Warszawa.

„założenie Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej dla wielu było zaskoczeniem, dla niektórych – okazją do krytycznych pytań, albo nawet do złych obaw. Dla mnie było ono w pierwszym rzędzie niezbędną koniecznością i nakazem chwili.” W każdym razie jest niewątpliwie rezultatem wysiłków budowania w obrębie teologii „jedności w wielości”. Według statutowego zapisu „celem Stowarzyszenia jest popieranie wiedzy i badań teologicznych na forum europejskim”, a bardziej dokładnie:

- „a. Pojmuje ono siebie jako forum dla teologicznego dialogu w Europie; jest otwarte na różne orientacje teologiczne.
- b. Pielęgnowuje ono wymianę myśli i doświadczeń wśród swoich członków, zwłaszcza na temat zamierzonych prac i ich wyników w naukowej teologii.
- c. Popiera ono badania w ramach dyscyplin teologicznych i inspirowane do działalności interdyscyplinarnej w interesie całości wiedzy teologicznej.
- d. Poszukuje ono współpracy z już istniejącymi teologicznymi grupami roboczymi oraz z krajowymi i międzynarodowymi towarzystwami teologicznymi.
- e. Jest zorientowane ekumenicznie i poszukuje dialogu z innymi religiami.
- f. Popiera międzykontynentalny dialog teologiczny”. (§ 2, 1)

Wspomniany kongres można uznać za bardzo udaną próbę realizacji wszystkich tych zadań. Jego starannie przemyślana tematyka była wyrazem przeświadczenia o wynikającej z uwarunkowań historycznych wyjątkowej dziś odpowiedzialności Europy. Jak to sformułował główny organizator kongresu i aktualny przewodniczący Stowarzyszenia Peter H ü n e r m a n n: Europa, będąc regionem, w którym pierwotnie dokonał się podział chrześcijaństwa – musi podejmować wysiłki dla jedności chrześcijan; jako kontynent, w którym rozpoczynały się wojny światowe – jest powołana do służby pokojowej; jako punkt wyjścia cywilizacji technicznej – jest wezwana do rozwijania odpowiedzialnego, chrześcijańskiego stylu życia. (*Christ in der Gegenwart* 26.04.1992, nr 17)

W ogólnie sformułowanym temacie kongresu mieściła się niezwykle bogata problematyka. Jego biblijne motto było doskonałą, lapidarną charakterystyką sytuacji współczesnej Europy: „Mój dom leży w gruzach, podczas gdy każdy z was pilnie troszczy się o swój własny dom”. (Agi 1,9) Codziennie obradowano na odrębny tzw. temat główny, rozpatrywany z kolei w ramach 2 referatów wprowadzających, wielu zróżnicowanych tematycznie grup roboczych oraz wieczornej dyskusji palenarnej. Organizacja grup roboczych była udaną próbą decentralizacji form pracy kongresu. Podstawą dyskusji były tu krótkie wystąpienia wprowadzające. Wprawdzie poszczególny uczestnik kongresu tracił w ten sposób z pola widzenia przegląd całości, ale za to miał okazję do intensywnej wymiany myśli i ciekawych bezpośrednich spotkań. Tematy główne poszczególnych dni zostały sformułowane następująco: 1. *Wyzwania ze strony Europy dla Kościoła i teologii. Problemy i aporie*, 2. *Potencjał konfliktów jako dziedzictwo historyczne. Stale problemy w Europie*, 3. *Wiarą i działanie. Nowe brzogi Europy*. Wśród autorów referatów wprowadzających znaleźli się czołowi europejscy teologowie oraz przedstawiciele dyscyplin pokrewnych (socjologii, filozofii, historii): Franz X a v e r, K a u f m a n n, Jean L a d r i e r e, Giuseppe A l b e r i g o, Victor C o n z e m i u s, Christian D u q u o c, Józef T i s c h n e r.

W swym wystąpieniu o nieco tajemniczym tytule *Publika Kościoła i teologii a janusowym obliczu. Wokół kulturowej i społecznej fizjonomii Europy* socjolog F.X. K a u f m a n n próbował zrekonstruować najbardziej znaczące przemiany kulturowe i społeczne, odmienne w swych formach w Europie Zachodniej i Środkowo-Wschodniej, jakie nastąpiły tam w ostatnich 40 latach. Najbardziej charakterystyczne dla chrześcijaństwa po II wojnie światowej jest nie tyle znaczący spadek praktyk religijnych, ile pluralizacja indywidualnej religijności oraz zmienność wszelkich stosunków społecznych. Wyobrażenie statystycznego porządku wszechświata ustępuje miejsca koncepcjom dynamicznym. Niewątpliwie jednak, wbrew powszechnemu mniemaniu opinii publicznej, zeświecczone struktury dzisiejszego społeczeństwa i rzekomo niechrześcijańskie formy ethosu opierają się na motywach i wyobrażeniach chrześcijańskich. Współczesną sytuację chrześcijaństwa w Europie Zachodniej cechuje: znaczący spadek świadomości religijnej, zwłaszcza młodego pokolenia, osłabienie związku z Kościołem, pojawienie się pozakościelnych, powierzchownych zjawisk religijnych. Ukształtowana po upadku komunizmu nowa świadomość historyczna ujmuje współczesność jako próg, pozwalający przejść od znanej przeszłości do niewiadomej przyszłości. W tej sytuacji ważne jest podjęcie próby określenia takiego kształtu warunków

społecznych, aby móc wiarygodnie głosić królestwo Boże. Natomiast pojęcie Kościoła wzorowane na absolutyzmie państwowym nie jest już w stanie poruszyć serc. „Przerost kościelności”, który jest wprawdzie ubocznym skutkiem zrozumiałej samoobrony przed naruszeniem przez państwo kościelnych kompetencji, nie przyczynia się jednak, zdaniem Kaufmanna, do wzrostu wiarygodności Kościoła. Trafi on do wiernych jedynie wówczas, kiedy przestanie odwoływać się w pierwszym rzędzie do autorytetu i tradycji, a postawi na wolne przyzwolenie tych, do których się zwraca. W związku z tym koniecznie trzeba ożywić soborową koncepcję Kościoła pielgrzymującego, który wkroczył w ludzką historię, a jednocześnie wykracza poza wszelki czas i granice.

Jean L a d r i e r e dokonując w swym referacie pod tytułem *Filozoficzno-humanistyczny relief Europy. Trudny teren dla teologii*, przekrojowej filozoficznej analizy współczesności pokazał najpierw, jak konstytuowała się europejska nowożytność: w naukach przyrodniczych i technologii, w demokratycznym państwie i gospodarce, w autonomicznej sztuce i etyce, w ukształtowaniu się cywilizacji „planetarnej”. Zwrócił następnie uwagę na minimalistyczne tendencje współczesnej filozofii, która zamiast podejmować próby interpretacji doświadczonych historycznych, zajmuje się sobą. Tymczasem filozofia musi wziąć odpowiedzialność chociażby za rozdział nauk przyrodniczych i humanistycznych, musi umieć wykazać, że rozumienie rzeczywistości już jest jej interpretacją. Podobnie jak poprzedni referent, również Ladriere podkreślał, że proces historyczny często ma charakter nieoczekiwanego, nieprzewidywalnego i nieobliczalnego zdarzenia. Świat niejako sam się organizuje i nie wie, dokąd zmierza. Niewykluczone też, że struktura historyczności jest eschatologiczna. Jako najważniejsze na dziś zadanie dla teologii uznał on twórczą reinterpretację wiary chrześcijańskiej, uwzględniającą radykalnie dialogową zasadniczą strukturę poszukiwania prawdy.

Giuseppe A l b e r i g o zasadniczą część wystąpienia zacytował *Napięcia, konfrontacje i więzy. Europa a inne kontynenty*, poświęcił „europocentryzmowi”, a zwłaszcza negatywnym stronom hegemonii Starego Kontynentu: wyzyskowi, niewolnictwu, dokonywanej w poczuciu wyższości wobec „barbarzyńców” i „czarnuchów” kulturowej europeizacji innych lądów. Europocentryzm stracił jednak zupełnie rację bytu, skoro właśnie Europa spowodowała wojny światowe i skoro właśnie na jej gruncie wyrosły faszyzm i komunizm. Sprawdzeniem rzeczywistego porzucenia poczucia wyższości wobec obcych jest dziś stosunek do „Gastarbeiterów” i azylantów. Jego przewyciężenie wiedzie m.in. przez pokorne i konsekwentne otwarcie się na inne kultury. W trosce o ponowne ożywienie trendów hegemonistycznych referent przestrzegał też przed „europocentryczną” interpretacją idei reewangelizacji Europy.

Natomiast Victor C o n z e m i u s poruszył problematykę wewnątrz europejskich napięć i konfliktów. W swym referacie *Wewnętrzne konflikty w Europie a Kościół(y)* za najgroźniejszą dla pokojowego ładu i zdecydowanie oddalającą perspektywą pokojowo zjednoczonej Europy uznał nacjonalistyczną przemoc. Wobec sytuacji na Bałkanach czy w Irlandii, ale także odżywiania rasistowskich i prawicowo-ekstremistycznych tendencji w innych państwach europejskich, historyczna analiza genety nacjonalizmu oraz kościelnej krytyki nacjonalistycznych koncepcji polityki okazała się niezwykle aktualna. Warunkiem pokoju oraz stabilizacji ekonomicznej przyszłej Europy jest też sprawiedliwe uregulowanie statusu mniejszości etnicznych. Refleksja teologiczna oraz etyczna tego zagadnienia wydaje się dziś palącą potrzebą chwili.

Kolejny referent, Christian D u q u o c, mówiąc na temat *Jezus Chrystus: centrum wiary w Europie przyszłości* określił duchowy status współczesnej Europy jako „sytuację pustki”, w której brak jakiegos „ośrodka sensu”. 60% jej mieszkańców nigdy nie postawiło sobie żadnego pytania religijnego. Również Kościoły w społeczeństwach demokratycznych nie są dziś w stanie pełnić roli centralnej instancji „dostarczycieli sensu”. Są bowiem „rozbitymi lustrami”, zaledwie fragmentarycznie odbijającymi Chrystusa. Ekumenizm bezkrytycznie próbował posklejać rozbite części. W państwach realnego socjalizmu poszczególnie Kościoły, będąc „obszarami wolności”, wniosły istotny wkład do destabilizacji totalitaryzmów, ale dziś okazały się nieprzygotowane do nowej sytuacji. W wielorako rozdartym chrześcijaństwie Jezus Chrystus musi być centrum wiary i żadne wyznanie nie może Go sobie przywłaszczać, a tym bardziej nadużywać do uzasadnienia swych przywilejów czy roszczeń do panowania. W obliczu niebezpieczeństwa takiej instrumentalizacji osoby Chrystusa, Duquoc przypominał, że jest On również tym, który dzieli, stawia wymagania i znaki zapytania. Nieprzypadkowo przecież krzyż jest symbolem chrześcijaństwa.

Zupełnie inną perspektywą spojrzenia na rolę chrześcijaństwa w budowie Europy zaprezentował Jozef T i s c h n e r. W referacie zatytułowanym *Wiara i ethos. W poszukiwaniu nowej wspólnoty w wierze*¹ przypomniał, że podczas gdy na Zachodzie następowało odchodzenie od chrześcijaństwa, miliony mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej właśnie opierając się na wierze i religii zachowało swą identyczność duchową. W warunkach totalitaryzmu ich wiara uzyskała zupełnie nową jakość. To, co przeżyli było nie tylko doświadczeniem niesprawiedliwości, ale najgłębszym doświadczeniem zła – w całym jego okrucieństwie i przerażającej banalności. U podstaw tego systemu zła, którego punktem kulminacyjnym były obozy koncentracyjne i gułagi, znajdowały się: kłamstwo, totalny brak zaufania, denuncjacje, zaplanowane rozszerzanie zasięgu współwinnych, zasada odwetu. W sytuacji takiego poniżenia człowieczeństwa wręcz niewiarygodna wydaje się możliwość odkrycia dobra, rezygnacji z przemocy, opowiedzenia się za etyką solidarności czy nawet heroizm moralny. Szansę ocalenia dawała jednak „bezpośredniość doświadczenia drugiego”, refleksyjność filozoficzna przez Emmanuela Levinasa. Jak nikt inny pokazywał on radykalność sfery etycznej w warunkach prób niszczenia świadomości moralnej. Właśnie na tym polu toczyła się też w Europie Wschodniej rozstrzygająca walka między komunizmem a chrześcijaństwem. Chodziło w niej po prostu o człowieka. Natomiast teologia zachodnia w tym samym czasie rozstrząsała kwestie celibatu i demokracji w Kościele. Pozostając pod wpływem tomizmu, filozofii Heideggera oraz teologii wyzwolenia, nie podjęła natomiast zupełnie refleksji nad istotą zła. Tomizm jest wprawdzie alternatywą totalitaryzmu, ale przez swą skłonność do syntezy nie podejmuje istotnych pytań naszego czasu i osłabia krytyczną siłę teologii. Heidegger niewątpliwie stawia ważne pytania, ale jego historyczny relatywizm, pesymizm, negacja możliwości absolutnego doświadczenia oraz zobowiązań etycznych i religijnych, musi wywoływać sprzeciw. Natomiast teologia wyzwolenia zdyskredytowała się przez swój flirt z marksizmem. Pozbawione podstaw jest przy tym porównywanie polskiego ruchu solidarnościowego do południowoamerykańskiej praktyki i teorii wyzwolenczej. Owszem, w obydwu przypadkach mamy do czynienia z autentycznym „oddolnym” ruchem społecznym, ale ruch solidarności, w przeciwieństwie do teologii wyzwolenia, postawił sobie zadanie wyzwolenia społeczeństwa z zakłętą kręgą rewolucji. Wypisał przeciwieństwo na swoich sztandarach hasła walki bez przemocy i „zło dobrem zwyciężaj”. Pełna troski refleksja, czy nowo odkryta etyka zostanie właściwie wykorzystana przy budowie nowych struktur społecznych, czy ich budowniczy będą zdolni do koniecznych na tym etapie kompromisów i w ogóle – czy nie nastąpi roztrwonienie nagromadzonego w niewoli kapitału duchowego, zakończyła to ciekawe, choć fragmentami kontrowersyjne wystąpienie.

Dobrze, że na forum całego zgromadzenia kongresowego został zaprezentowany nieco inny punkt widzenia na omawianą problematykę. Zresztą głos prof. Tischnera nie był w tym względzie odosobniony. W grupach roboczych z uwagą wysłuchiwało stanowisk teologów wywodzących się z odmiennego niż zachodni socjo-kulturowego milieu. Spośród polskich uczestników kongresu wprowadzenia do dyskusji w grupach wygłosili profesorowie: Lucjan B a l t e r, Michał C z a j k o w s k i, Helmut J u r o s (ponownie wybrany na wiceprzewodniczącego Stowarzyszenia), Antoni K u r e k, Antoni L e w e k, Janusz P a s i e r b, Alfons S k o w r o n e k, Remigiusz S o b a Ń s k i, Julian W a r z e c h a.

Przez wszystkie dni obrad refleksji intelektualnej towarzyszyła wspólna modlitwa: codzienna jutrznia, której pluralizm form odpowiadał różnorodności kulturowej jej uczestników, oraz nabożeństwa w kościele św. Eberharda w Stuttgarcie i w katedrze w Rottenburgu. Na pokreślenie zasługujące wspinała oprawa liturgiczna i muzyczna tych nabożeństw.

Kongresowi teologów patronował biskup Rottenburga Walter K a s p e r, który dwa razy podejmował jego uczestników. Kazanie na temat „Jedność Europy w prawdzie i wolności” wygłoszone na Mszy św. z okazji otwarcia kongresu było właściwym wprowadzeniem do tematyki obrad. Zakończył je wezwaniem, które poniekąd streszcza współczesne zadania teologa: „Budujmy wspólnie przyszłość Kościoła w jednoczącej się Europie. Zdajmy rachunek z nadziei, która jest w nas i której ludzie tak bardzo potrzebują. Dajmy świadectwo

¹ Tekst tego referatu pt. *Wiara w mrocznych czasach* ukazał się w Znaku 44(1992) nr 443 (4), s. 5–16.

prawdzie, którą jest sam Jezus Chrystus i która sama oświecili i wypełni życie, udzieli mu sensu i orientacji”.

Przyjęty przez wszystkich uczestników kongresu komunikat ogłoszony na zakończenie obrad zasługuje na pełne przytoczenie. Oto jego treść:

„270 teologów, mężczyzn i kobiet, z prawie wszystkich krajów Europy Wschodniej i zachodniej spotkało się w Stuttgarcie na pierwszym kongresie «Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej», założonego 1.12.1989 r. Wspólnie studiowali oni sytuację krajów europejskich, znajdujących się na progu nowej epoki. Przy całym sceptycyzmie wobec dominującego w przeszłości «eurocentryzmu», mimo to dostrzegli wspólnie konieczność wniesienia swego wkładu do duchowych sporów wokół narastających problemów integracji, solidarności i określenia miejsca przyszłej Europy. Uzyskali też przy tym wsparcie ze strony przedstawicieli stowarzyszeń teologicznych innych kontynentów.

Przed teologią stoją przede wszystkim następujące zadania:

- teologiczne wyjaśnienie napięć i konfliktów, szczególnie wokół nacjonalizmu, etnocentryzmu i partykularyzmu. Nakazem chwili wydaje się otwarcie na kulturę odmienności.
- teologiczne opracowanie przemijalności i tymczasowości naszych wysiłków na progu między starymi i nowymi ideologiami, tymi, które poniosły klęskę i które ją poniosą.
- intensywna współpraca wszystkich wyznań chrześcijańskich, które wspólnie doświadczają współczesnych bied i które wspólnie muszą pracować z niechrześcijanami.
- starania o naukowość kościelnej teologii, o jej wolność, otwartość i o jej odniesione do praktyki zaangażowanie w wymianę tak bardzo dotąd zróżniowanych kontekstów, doświadczeń i światów języka.
- wzmocnienie nowych impulsów w teologii, które tkwią nie tylko w jej ujęciu pojęciowym, ale także w sile opowiadania i świata obrazów.
- jednoznaczna negacja przemocy i metod ucisku dla regulacji konfliktów.
- opracowanie społeczno-etycznych kryteriów dla rozwoju gospodarczego, wyzwania ekologicznych, postępu technicznego, kultury dzielenia się.
- popieranie pomocniczych struktur w Kościele i społeczeństwie, aby wyrwać ludzi z sytuacji zmniejszenia instytucyj oraz wezwać ich do odpowiedzialności i zaangażowania, szczególnie do równouprawnionego uczestnictwa kobiet.
- koncentracja wszystkich wysiłków na centrum wiary chrześcijańskiej, na Jezusie Chrystusie.

Teologia europejska, rozdzielona dotąd murami i różnymi systemami, odnalazła się w otwartej i pełnej zrozumienia wymianie. Rozumie ona siebie jako zjednoczoną siłę, która chce podjąć swoje zadania w Kościele i społeczeństwie oraz sprostać im”.

Aniela Dylus, Warszawa

2. Miłosierdzie chrześcijańskie w służbie człowieka cierpiącego

Tymi słowami można streścić program i cele Międzynarodowej Konferencji: *Ulga w cierpieniu – promocja zdrowia niepełnosprawnych*. Odbyła się ona w Częstochowie w dniach 26-28 czerwca 1992 r. Promotorem i organizatorem konferencji była „Fundacja Rozwoju Dzieła Miłosierdzia”, powstała w Częstochowie w celu niesienia pomocy ludziom cierpiącym. Omawiana międzynarodowa konferencja odbywała się w ramach prac „Dzieła w służbie Bożego miłosierdzia”. Istnieje ono od 1943 r. w San Giovanni Rotondo we Włoszech. Od 8 XII 1989 r. podejmuje służbę w Częstochowie, wypełniając Boże Miłosierdzie wobec bliźnich. „Dzieło realizuje ideę O. Pio z Petralciny – niesienia ulgi w cierpieniu w trzech aspektach: fizycznym: przez ulżenie w nędzy i chorobie; – psychicznym: stwarzając możliwości twórczej samorealizacji; – duchowym: pomagając w spotkaniu z Bogiem” (z folderu informacyjnego).

Konferencja naukowa, o której tu mowa, była inicjacyjnym aktem tworzenia ośrodka rehabilitacyjnego – miasteczka miłosierdzia na Górze Przeprośnej w dzielnicy Częstochowy – Mirów. W tym celu spotkali się naukowcy reprezentujący różne dziedziny wiedzy: medycynę, psychologię i psychoterapię, psychiatrię, socjologię i pedagogikę, filozofię i teologię. Tak szeroka płaszczyzna poruszanych tu zagadnień potrzebna była po to, aby spojrzeć na człowieka i jego cierpienie w sposób możliwie integralny. Tylko bowiem w ten

sposób będzie można nieść ulgę w cierpieniu człowieka w trzech wspomnianych aspektach: fizycznym, psychicznym i duchowym.

Konferencja składała się z czterech sesji tematycznych. Temat pierwszej sesji brzmiał: *Moralno-etyczne problemy medycyny współczesnej*. Moderatorami tej sesji byli: ks. prof. dr Krzysztof Szczygiel (Kraków) i dr n. med. Wanda Terlecka (Częstochowa). W ramach tej sesji wygłoszono następujące referaty: prof. dr hab. Zbigniew Chłap: *Medycyna, etyka, prawo*. Autor skoncentrował się na wspólnej płaszczyźnie tych trzech dziedzin nauki, uzasadniając potrzebę prymatu etyki w każdej z nich. Drugim referentem był ks. dr Józef Zabielski, który wygłosił referat nt. *Personalistyczna koncepcja chrześcijańskiego miłosierdzia w odniesieniu do osób niepełnosprawnych. Jana Pawła II rozumienie problemu*. Referent ukazał problematykę chrześcijańskiego miłosierdzia w nowej, personalistycznej perspektywie. W czterech punktach swego wystąpienia przedstawił następujące zagadnienia szczegółowe: 1. Miłosierdzie jako wydarzenie miłości miłosiernej; 2. Miłosierdzie jako zobowiązanie moralne; 3. Niepełnosprawni jako adresaci chrześcijańskiego miłosierdzia; 4. Formy miłosiernej posługi niepełnosprawnym. Kolejnym referentem była pani dr n. ekonom. Kinga Lenartowicz. Wygłosiła referat pt. *Świadczenie pomocy instytucjonalnej problemem moralnym*. Moralna strona tego zagadnienia sprowadza się, zdaniem autorki referatu, do rzetelności wystawiania skierowań do Domów Pomocy Społecznej, samej organizacji tych domów i zbliżenie się życia w nich do życia w domu rodzinnym, oczekiwania i perspektywy życiowe pensjonariuszy tych domów. Ostatnim referatem w tej sesji było wystąpienie pani dr n. med. Wandy Terleckiej, która omówiła nt. *Współczesna medycyna oraz kodeksy etyki lekarskiej wobec najmłodszych niepełnosprawnych*. Zdaniem autorki referatu, osiągnięcia współczesnej medycyny (konkretnie genetyki) pozwalają lekarzom wkraczać coraz dalej przed urodzeniem w okres życia płodowego człowieka. Osiągnięcia te stwarzają dwojakie możliwości. Z jednej strony – twórcze, polegające na wcześniejszej diagnozie poważnych wad i schorzeń płodu oraz na próbach pomyślnego korygowania wad czy leczenia chorób, z drugiej strony prawdopodobieństwo nadużyć, przemocy wobec płodu, aż do jego uśmiercenia włącznie. W drugiej części swego wystąpienia dr W. Terlecka stwierdziła, że współczesne Kodeksy Etyki Lekarskiej bazują na Deklaracji Genewskiej, zaakceptowanej w r. 1948 przez Światowe Stowarzyszenie Lekarzy, jako uwspółcześnionej „Przysiędze Hipokratesa”. W stosunku do pacjenta obiektywnie najslabszego i najbardziej uzależnionego od innych ludzi, tj. do płodu ludzkiego ciężko chorego lub upośledzonego, większość współczesnych Kodeksów Etyki Lekarskiej odsyła do uregulowań prawnych swoich państw, które to prawa z reguły zakładają możliwość zabijania tych istot ludzkich. Nowy Kodeks Etyki Lekarskiej w Polsce jasno precyzuje, że stwierdzenie nawet ciężkiego upośledzenia płodu ludzkiego nie uprawnia do jego zabicia. Tak sformułowane stanowisko ujawniło głębokie rozbieżności postaw, także lekarskich, wobec wartości życia upośledzonych płodów ludzkich.

Druga sesja omawianej konferencji dotyczyła dziedziny medycyny w płaszczyźnie pomocy niepełnosprawnym. Temat wiodący tej sesji brzmiał: *Aktualne osiągnięcia w dziedzinie terapii i rehabilitacji*. Ze względu na dużą liczbę referatów wystąpienia poszczególnych osób zostały ograniczone do 8 minut. W tej sesji wygłoszono 13 referatów dotyczących różnych aspektów terapii i rehabilitacji medycznej.

Trzecia sesja naukowa była zatytułowana: *Problemy ekologii w profilaktyce i wczesnej terapii*. Poszczególni referenci mieli od 5 do 10 minut na przedstawienie swoich tematów. W sumie w tej sesji wygłoszono 21 referatów. Tematem czwartej sesji były formy instytucjonalnej pomocy dzieciom, młodzieży i dorosłym niepełnosprawnym. W krótkich – 8 minutowych wystąpieniach poruszono 18 różnych tematów szczegółowych z dziedziny psychologii, psychoterapii, socjologii i pedagogiki specjalnej. (Ze względu na mały związek treści referatów sesji 2-4 z teologią pominię tu szczegółową charakterystykę tych wystąpień).

Ogólnie można stwierdzić, że w każdej z poruszanych tu dziedzin wiedzy i omawianych na ich bazie problemów terapii i pomocy niepełnosprawnym dochodzą do głosu problemy moralne. W dziedzinie medycznej zagadnieniem moralnym jest np. dopuszczalność nowych metod leczenia i terapii. Rozwój nauk medycznych daje możliwości stosowania coraz to nowych form rehabilitacji i leczenia. Podczas omawianej konferencji (sesja 3) nową metodę leczenia preparatami dojrzalej grasy dzieci z opóźnieniem psychomotorycznym i z zespołem Downa przedstawił prof. J. Czapliski. Inny referent – prof. A. Stojko – omówił

zastosowanie apiterapeutyków w procesach adaptacyjnych człowieka żyjącego w środowiskach dotkniętych ekokonfliktem. Naukowiec z Czechosłowacji prof. A. Bohm ukazał alternatywne sposoby leczenia niemowląt z mózgowym porażeniem dziecięcym. Te i wiele innych sposobów leczenia, jeszcze do końca nie sprawdzonych, stwarzają problem moralny: dopuszczalność ich stosowania. Także szereg zabiegów i form terapii natury psychologiczno-pedagogicznej nie zawsze może być pozytywnie oceniana pod względem moralnym. Każdy więc sposób leczenia i terapii wymaga konsultacji i oceny etycznej.

Moralnego „naświetlenia” domaga się też postawa osób zdrowych w stosunku do niepełnosprawnych. W czasie obrad tejże konferencji wielokrotnie podkreślano negatywną, a niekiedy wprost wrogą postawę zdrowej części społeczeństwa, czasami nawet rodzin osób chorych, wobec niepełnosprawnych. Domaga się zdecydowanego potępienia moralnego i wychowywania całych społeczeństw do zaakceptowania i pomocy ludziom niepełnosprawnym.

Innym jeszcze problemem moralnym jest zachowanie i postawa etyczna samych osób niepełnosprawnych. Stan choroby sprawia, że ich poszczególne czyny, a także całe zespoły postaw i wartościowań wymagają specjalnej oceny moralnej. Z postawami osób niepełnosprawnych wiąże się inny jeszcze problem moralny, jakim jest kształtowanie u nich poczucia godności i niezależności. Problemem tym w odniesieniu do niepełnosprawnych umysłowo zajęła się podczas omawianej konferencji mgr Ewa Gliwicka. Autorka tego referatu wyróżniła dwie grupy czynników wpływających na kształtowanie poczucia godności i niezależności. Do pierwszej zaliczyła całą sferę wpływu terapeuty na osobę niepełnosprawną w kontakcie indywidualnym, natomiast do drugiej – oddziaływanie ośrodka terapeutycznego jako pewnego systemu na daną jednostkę. Należałoby tu jeszcze dodać o niezwykle ważnym i potrzebnym dla człowieka niepełnosprawnego wpływie religijno-duchowego oddziaływania na kształtowanie i podtrzymywanie godności człowieka chorego oraz wartości samego cierpienia.

Omawiana tu międzynarodowa konferencja poświęcona szukaniu sposobów pomocy i ulgi w cierpieniu osobom niepełnosprawnym jest wyrazem cennej inicjatywy zapoczątkowanej przez ruch pod nazwą „Dzieło w Służbie Bożego Miłosierdzia”. Samo dzieło jest charakterystyczną formą przybliżania miłosiernego Boga ludziom i ludzi Bogu. Niezwykle trafnie sens tego dzieła ujął jego założyciel O. Pio: „Celem dzieła – napisał – jest troszczyć się o ciało, by dotrzeć do duszy”. To zadanie jest podstawowym obowiązkiem moralnym każdego chrześcijanina. „Człowiek, który przewyciężywszy samego siebie, pochyla się nad ranami nieszczęśliwego brata, zanosi do Boga najpiękniejszą i najszlachetniejszą modlitwę złożoną z ofiary, z przeżytej i spełnionej miłości”. Te słowa O. Pio stały się myślą przewodnią całej konferencji.

Akt miłości miłosiernej okazany cierpiącemu bratu jest uczczeniem Boga w człowieku, jest też wyrazem szacunku dla samego człowieka. Okazuje się również promocją godności człowieka, a tym samym głoszeniem miłosierdzia Bożego w świecie. Tylko miłość bowiem jest promocją osoby i daje możliwość jej rozwoju. Charakterystyczną myśl w tym względzie wypowiedział Jean Vanier: „Kochać kogoś oznacza na pewno akceptować go takim jaki jest, ze wszystkimi słabościami i trudnościami, lecz także czegoś od niego wymagać, dostrzegać jego dary i zdolności, które choć czasem ukryte, istnieją naprawdę. Kochać kogoś to także wierzyć w możliwości jego rozwoju, nie tylko wierzyć, lecz także uczynić wszystko, by rozwój ten mógł się dokonać”. (*Wspólnota*, tłum. zespołowe pod red. M. Przciszewskiego, Kraków-Warszawa 1985, s. 89-90). Te słowa, wypowiedziane przez człowieka, który jest jednym z największych współczesnych twórców form pomocy niepełnosprawnym (wspólnoty „L'Arche”), mogą być doskonałym podsumowaniem prac omawianej konferencji i wytyczeniem celów działania w tej dziedzinie.

ks. Józef Zabielski, Białystok-Warszawa

II. OMÓWIENIA

1. Odpowiedzialność moralna. Próba nowego ujęcia.

Na przełomie roku 1991 i 1992 w bawarskiej Akademii Katolickiej w Monachium odbył się otwarty cykl spotkań na temat odpowiedzialności moralnej w świetle etyki katolickiej pod intelektualnym przewodnictwem teologów i filozofów z kilku bawarskich uniwersytetów.

Organizatorem ujętych w formę trymestru spotkań, a jednocześnie redaktorem książkowej wersji materiałów z obrad (*Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral, 1 – Grundlegungen*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1991) jest profesor teologii moralnej w Monachium Johannes G r ü n d e l. Na razie jednak udało się uzyskać tylko materiały z pierwszej części obrad, dotyczące zagadnień podstawowych moralności w aspekcie odpowiedzialności moralnej.

W przedmowie do wydania książkowego Gründel wyraża opinię, że sytuacja w Kościele jest tego rodzaju, że wymaga pilnie stanowiska teologicznego w kwestii odpowiedzialności moralnej, tym bardziej, że brak odpowiedzi Kościoła na palące problemy moralne utrudnia dialog chrześcijaństwa ze „światem”. Jak dotychczas, nie ukazała się jeszcze odpowiednia część światowego *Katechizmu katolickiego* wydawanego w Rzymie, jak również niemieckiego katechizmu dla dorosłych.

To zatem, co w książce opublikowano, odnosi się do podstaw teoretycznych odpowiedzialności moralnej.

Redaktor książki zdecydowanie odrzuca jakiegokolwiek rozwiązania, jak to nazywa „heteronomiczne”, które, jego zdaniem, w sposób nieuprawniony przenoszą ciężar odpowiedzialności moralnej z jednostki na prawo Boże lub na jakąkolwiek inną instancję, np. na Kościół i opowiada się za takim ujęciem odpowiedzialności moralnej, jakie w piśmiennictwie teologicznym już od przeszło dwudziestu lat znane jest jako koncepcja „autonomii” propagowanej przez Alfonsa A u e r a . W myśl tej koncepcji instancją odpowiedzialną za swoje działanie może być tylko człowiek „autonomiczny”, niezależny od czegokolwiek z zewnątrz. Stąd też, podkreśla monachijski teolog, głównym obowiązkiem „etyki teologicznej” jest nie poszukiwanie czy odkrywanie „nadanych” norm moralnych i odnoszenia odpowiedzialności moralnej do zewnętrznego źródła tych norm, lecz analiza konkretnej sytuacji psychologicznej i społecznej, w jakiej żyją współcześni chrześcijanie i próba odpowiedzi na pytanie o odpowiedzialność moralną w świetle słowa Bożego i przepowiadania kościelnego. Biblia ma służyć ugruntowaniu przekonania, że to ona właśnie ma decydować o podstawach chrześcijańskiej kultury moralnej oraz ukazywać perspektywę zbawczą.

Kwestia odpowiedzialności moralnej dotyczy nie tylko treści przekazu moralnego oraz sankcji, ale również problemu stopnia i sposobu akceptacji norm moralnych. Akceptacja norm jest zwykle wiązana z autorytetem Kościoła zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym. Jednakże, zdaniem Gründela, źródłem tej akceptacji jest nie treść norm lub autorytet urzędu kościelnego formułującego lub nadającego normy, czyli – jak to nazywa – „stan faktyczny” norm, lecz „faktycznie przeczyte przekonania” każdego człowieka. Do tej opinii wyrażonej w przedmowie powraca G r ü n d e l w swym artykule (*Person und Gewissen*, s. 63-84), gdzie stanowczo opowiada się za opinią, że każdy chrześcijanin ma obowiązek kierować się nie zewnętrznymi opiniami, lecz wyłącznie osobistym przekonaniem w materii norm pod sankcją działania nieodpowiedzialnego. W przypadku zaś konfliktu między osobistym przekonaniem w danej kwestii moralnej a oficjalnie wyrażonym stanowiskiem Kościoła, pierwszeństwo przysługuje decyzji sumienia. Sumienie bowiem, jako konstytutywny element osobowej postawy moralnej ma priorytet przed jakąkolwiek normą pochodzącą z zewnątrz (normą „heteronomiczną”). Zarówno w przekazie jak i w realizacji norm moralnych najważniejsze jest to, by osoba identyfikowała się z normą na poziomie psychologicznym oraz psychospołecznym (musi być tu także, zdaniem autora, wzięta pod uwagę „psychologia głębi”), norma bowiem narzucona i z zewnątrz egzekwowana powoduje niepowetowane szkody osobowościowe. Norma „autonomiczna” jest zakorzeniona w osobowości i ma charakter egzystencjalny. Uznanie „autonomii” w zakresie odpowiedzialności moralnej jest warunkiem autentyczności osoby ludzkiej, tzn. zdolności do odpowiedzialnego decydowania w zgodzie ze swoim sumieniem.

Tę opinię G r ü n d e l a wspiera od strony historycznej Richard H e i n z m a n n, profesor filozofii chrześcijańskiej w uniwersytecie monachijskim (*Das Christliche – das Humane*, s. 86-111). Uważa on, iż w XIX wieku błędnie odczytywano przesłanie zawarte w krytyce religii L. Feuerbacha, K. Marksa i F. Nietzschego. Oceniono wówczas, że wymienieni krytycy odrzucili religię i chrześcijaństwo w ogóle, a zwłaszcza moralne oddziaływanie chrześcijaństwa. Na stanowisko takie wpłynęło kilka czynników zewnętrznych, m.in. przerażenie, jakie zapanowało w kręgach kościelnych po gwałtownym wybuchu nastrojów rewolucyjnych pod wpływem doktryny marksistów oraz poczucie zagrożenia

wobec ostrego ataku na stosunek chrześcijaństwa do wartości humanistycznych i podważenie podstaw wiary. Ich krytyka religii nie była jednak, stwierdza H e i n z m a n n, skierowana przeciwko chrześcijaństwu w jego istocie, lecz przeciwko odcinaniu się chrześcijaństwa od ideałów i wartości humanistycznych. Dziś można już potwierdzić, że w tym punkcie marksiści mieli rację; w istocie wartości chrześcijańskie są bowiem identyczne z wartościami humanistycznymi, na których opiera się odpowiedzialność jednostki za swoje działanie.

Błąd w kwestii odpowiedzialności moralnej popełniono już w starożytności chrześcijańskiej, choć miał on wówczas inne podłoże. Wśród pisarzy kościelnych, zwłaszcza u Orygenesusa, ale również i u św. Augustyna dominowała wówczas jako podstawa filozoficzna ontologia dualistyczna, w myśl której to, co duchowe, jest ściśle oddzielone od tego, co materialne. W efekcie przyniosło to dualizm antropologiczny przeciwstawiający duszę ciału i na odwrót. Tendencje gnostyckie, które stały u źródeł dualizmu, nie wymarły praktycznie nigdy, przechowały się przez wieki w klasztorach i w ascezie chrześcijańskiej i ciągle jeszcze wywierają wpływ na życie Kościoła. Okazuje się jednak, że linia podziału nie przebiega między duchem i materią, jak chcieli gnostycy i ich następcy, lecz między stworzeniem a Stwórcą. Nie jest prawdą, że człowiek „składa się” z duszy i ciała, lecz że jest jednością ducha i materii. Gwarantem godności i wartości tego, co „świeckie” i humanistyczne, jest bowiem sam Bóg, nie ulegnie więc ono wraz z materią unicestwieniu. Wypływająca z gnostyckiej ideologii asceza chrześcijańska przez całe wieki głosiła hasło „unicestwienia się” człowieka wobec Boga, pozbawiając tym samym całe pokolenia zdolności do konstruktywnego stosunku do otaczającego świata. Jednakże już w średniowieczu zrodziła się wokół osoby i doktryny św. Tomasza z Akwinu opozycja wobec gnostyckiego poglądu na świat. Św. Tomasz, mówiąc o godności człowieka, zdecydowanie odrzucał wizję augustyńsko-platońską, podkreślał natomiast stwórczą relację, jaka zachodzi między Bogiem z człowiekiem. Dziś, dzięki kontynuowaniu tej wizji, chrześcijaństwo ma do dyspozycji najpełniejszą i odpowiadającą współczesnej sytuacji koncepcję odpowiedzialności moralnej.

Odmienne poglądy wyraża profesor filozofii z uniwersytetu monachijskiego Robert Spaemann (*Christliche Verantwortungsethik*, s. 113-133). Opowiada się za tradycyjną koncepcją „etyki obowiązku” w duchu deontologicznej interpretacji wartości i norm moralnych. Wywołało to zdecydowaną reakcję Gr ün d e l a, który zarzucił Spaemannowi, że umniejsza on tym samym znaczenie i rolę wolności w życiu ludzi oraz odmawia sumieniu indywidualnemu jego właściwej funkcji.

Dla oceny działania moralnego istotne znaczenie ma interpretacja czynu w aspekcie odpowiedzialności. I tak Spaemann opowiada się za tradycyjnym podziałem czynów ludzkich na czyny zawsze złe (*intrinsece mala*), np. zadawanie tortur, zabójstwo umyślne, zdrada tajemnicy spowiedzi, oraz na czyny *in se mala*, a więc dopuszczające w konkretnych okolicznościach łagodniejszą ocenę moralną. Gr ün d e l natomiast uważa, że podział ten jest opcją negatywną na rzecz fundamentalizmu. Jego zdaniem, każda próba uzasadniania odpowiedzialności moralnej na drodze „deontologicznej” lub „teleologicznej” grozi popadnięciem w pułapkę utilitaryzmu lub, co gorsza, konsekwencjonalizmu. Opcją wolną od zagrożeń jest tylko „autonomizm”.

Kluczowy dla odpowiedzialności moralnej problem rozumności działania ludzkiego podejmuje profesor teologii moralnej w uniwersytecie w Ratisbonie (Regensburg) Josef Rief (*Absolute Werte – unveränderliche Normen*, s. 135-160). W kwestii roli rozumu w motywacji działania ludzkiego i wypływającej stąd odpowiedzialności moralnej zajmuje stanowisko bardzo ostrożne i wyważone. Uważa, że „autonomiści” przypisują rozumowi zbyt wielką rolę i stąd „etyka nowoczesna” (jak ją nazywa R i e f) jest w swej tezie o „racjonalności słusznego działania” (*Rationalität des Richtigmachens*) mało przekonująca. Należy się zatem opowiedzieć za tradycyjną tezę teologiczną i w tym duchu rozpatrzyć odpowiedzialność moralną. Wywołuje to reakcję Gr ün d e l a, który zarzuca R i e f o w i brak zaufania do rozumu ludzkiego oraz nazbyt jednostronną legitymizację norm moralnych i odpowiedzialności, opartą na zewnętrznych atrybutach działania, tzn. na potrzebie i funkcjonalności norm, nie zaś na ich wewnętrznej istocie.

W tym miejscu dyskusja dotyka problemu natury ogólniejszej, mianowicie stosunku teologii moralnej do etyki. Zdaniem Gr ün d e l a, opcja teologiczna oznacza rozdział teologii moralnej od etyki, jest czysto teologiczną próbą rozwiązania problemu odpowiedzial-

ności moralnej. Opcja natomiast „autonomiczna” zakłada decydującą rolę rozumu i stanowisko „uetycznienia” teologii moralnej. R i e f jednak trwa na swej pozycji, opowiadając się za uznaniem norm absolutnych i niezmiennych.

Czy jednak taka postawa nie usztywnia stosunku człowieka do świata? – zastanawia się G r ü n d e l. Czy – jeśli włożyć człowieka w statyczną strukturę teologiczną – nie pozbawi się go zdolności do wypełniania zadań stawianych mu przez Stwórcę? Czy będzie on zdolny do zdobycia odpowiedniej wiedzy moralnej? Czy ukryta w teologizmie statyczna struktura moralności nie zredukuje teologii moralnej do roli interpretatora wypowiedzi kościelnych i nie pozbawi jej zdolności do krytycznej oceny tych wypowiedzi? G r ü n d e l stoi na stanowisku, że w stosunku do norm „urzędowych” niezbędny jest polegający na „krytycznym racjonalizmie” dystans.

Problem stosunku teologii moralnej do urzędowych wypowiedzi Kościoła winien być, zdaniem G r ü n d e l a, przeniesiony na płaszczyznę egzystencjalną. Musi w nim znaleźć swoje odbicie fakt, że los ludzki ma charakter historyczny, że jest ukształtowany przez przeszłość, ale nastawiony na przyszłość. Dzięki temu właśnie chrześcijaństwo zdolność do podejmowania dialogu z nieustannie zmieniającym się światem, który ma na celu uswięcenie jeszcze „nieświętego” świata. Nie usprawiedliwia to jednak działania niecierpliwego. Uświęcenie świata wymaga ciągłych kompromisów ze światem oraz taktyki „drobnych kroków”. Jest to taktyka zawarta w nauczaniu Soboru Watykańskiego II oraz w nauczaniu Jana Pawła II (idea „ludu pielgrzymującego” i „prawo stopniowania”). Stąd – stwierdza G r ü n d e l – nie ma w Kościele miejsca ani na fundamentalizm, ani na idealizm jakiegokolwiek rodzaju. W Kościele winien panować duch pluralizmu z jednym tylko zastrzeżeniem: nie wolno przekroczyć granicy Prawdy, jaką jest Jezus Chrystus.

Omawiany tom otwiera artykuł Alfonsa A u e r a, pioniera „autonomizmu” (*Der Mensch als Subjekt verantwortlichen Handelns*, s. 14-37). Autor kontynuuje w nim tę myśl, której poświęcił ostatnie dwadzieścia lat swej pracy. Człowiek „autonomiczny” to człowiek świadomy i rozumny, to podmiot swego działania. „Historyczność” ludzkiej egzystencji jest trójwymiarowa: personalna, socjalna oraz naturalna. Jej własna dynamika umożliwia zwycięstwo godności ludzkiej. Mimo iż na ograniczenie odpowiedzialności ludzkiej wpływają różnorodne determinanty pozarozumowe (np. biologiczne, psychologiczne, społeczne), to jednak zasadniczo odpowiedzialność moralna opiera się na rozumności ludzkiej natury.

A u e r opiera się w koncepcji odpowiedzialności ludzkiej na Tomaszowej doktrynie o wolności człowieka. Jest to wolność dysponowania samym sobą, co wynika z tego, iż człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga. Jeśli zaś chodzi o grzech, to nie polega on na tym, iż Bóg został obrażony, lecz na tym, że jest utrudnieniem działania odpowiedzialnego. Boga można bowiem obrazić tylko wtedy, gdy występuje się przeciw własnemu ontologicznemu szczęściu, grzech natomiast odnosi się nie do ontologii, lecz do antropologii. Grzech jest nadto wymownym świadectwem własnej skończoności człowieka i negacji „własnego” porządku moralnego. Jako przejaw „negatywizmu” ludzkiego losu grzech może mieć odniesienie tylko do skończoności człowieka.

Skończoność człowieka jest jednak nie tylko przywilejem, ale i ostrzeżeniem i pułapką: gdyby człowiek zlekceważył „bodźce rzeczywistości”, musiałby zapłacić bardzo wysoką cenę, zniszczyłby własny byt. W człowieku bowiem znajdują się ostateczne sankcje moralności, nie w jakiejś nieskończoności pozaludzkiej. Ideę Ksiąg Mądrościowych („jeśli uczynisz to lub tamto, wydarzy ci się to lub owo”) odczytuje A u e r jako apel człowieka do własnej skończoności.

Świat jest zatem zdecydowanie antropocentryczny. Materia zbiega się w człowieku jak w punkcie, w człowieku uzyskuje swój cel i sens. O człowieku i tylko o nim można powiedzieć, że materia w nim się spełnia. Człowiek zaś jako podmiot odpowiedzialnego działania spełnia się w swej skończonej naturze.

Wolność człowieka pod kątem odpowiedzialności moralnej jest przedmiotem artykułu profesora filozofii w jezuickim wydziale teologicznym w Monachium, Alberta K e l l e r a (*Freiheit und Bindung – Ausdruck verantwortlichen Handelns*, s. 41-59). Pojęcie wolności autor przeciwstawia „związaniu” (Bindung). Tezę swą autor opiera na przekonaniu, iż w całej historii problemu wolności stawiano zawsze błędne pytanie; pytano mianowicie, co człowiek powinien czynić, by jego działanie było wolne i odpowiedzialne, nie pytano natomiast nigdy, jak człowiek wolny powinien się zachowywać. Pytanie rzeczowe musi dziś ustąpić pytaniu

formalnemu. Keller stawia dwie tezy, teoretyczną i praktyczną. Pierwsza z nich brzmi: wolność formalna jest jedynym bezwarunkowym celem danym człowiekowi, zobowiązanie nie może nigdy ograniczać wolności, lecz jej służyć, druga zaś w formie „kategorycznego imperatywu” brzmi: działaj tak, byś we wszystkim, co czynisz, miał zawsze za cel jedynie trwałą wolność w możliwie najwyższym stopniu.

Wszystkie zatem tradycyjne pojęcia etyczne odnoszące się do wolności i odpowiedzialności działania ludzkiego zostały w ten sposób zakwestionowane. Główny atak skierował Keller przeciwko Dekalogowi jako największemu ograniczeniu wolności jednostkowej oraz jako przejawowi sprzeczności między wolą ludzką a normami nakazanymi. Chrześcijanin został, jego zdaniem, w przerażający sposób zniewolony przez Boga, a dokonało się to w ten sposób, że Bóg wprawdzie nadał stworzonemu przez siebie człowiekowi prawo do wolności i suwerenności, ale natychmiast je ograniczył przez pierwszy zakaz, później narzucał człowiekowi Dekalog, a następnie ci, którzy na swoje nieszczęście urodzili się chrześcijanami, otrzymali dalsze ograniczenia swej wolności w postaci nakazów zawartych w Kazaniu na Górze. Człowiek został tym samym wydany na łup etyki „heteronomicznej”, z której musi być co prędzej formalnie i praktycznie wyzwolony. To właśnie etyka „autonomii”, proklamując wolność, wyzwala człowieka od wszelkich ucisków uważanych w tradycyjnej etyce za pierwotne. A zatem głównym przedmiotem, jakim zajmuje się etyka „wolności”, są problemy wzajemnych stosunków międzyludzkich kształtowanych w duchu wolności, stosunek natomiast człowieka do Boga zawiera się w takich określeniach, jak „różnorodność w nieskończoności”, „nieograniczoność wolności”, „miłość międzyludzka”, „nieskończony horyzont”. W błędzie są, zdaniem Kellera, ci, którzy chcieliby w tym widzieć jakąś odmianę panteizmu. Człowiek zatem nie może popełnić czynu złego, gdyż wszystko znajduje swoje wyjaśnienie w kategoriach wolności.

W poniekąd słusznym przekonaniu, iż w zarysie moralności chrześcijańskiej nie może zabraknąć tak istotnego jej elementu jak grzech-wina-nawrócenie-pokuta, Antonellus Elsässer, profesor teologii moralnej w Katolickim Uniwersytecie w Eischstätt (*Sünde und Schuld – Umkehr und Versöhnung*, s. 161-184) analizuje ten problem na nowo. W duchu teologii „autonomicznej” optuje za koniecznością przeorientowania praktyki pokutnej w Kościele ze „spowiedzi prywatnej” na „nawrócenie kościelne”. Po naszkicowaniu przerażającego obrazu przeżyć penitenta przystępującego do „spowiedzi prywatnej”, w dwóch następnych częściach swego artykułu zarysowuje własną wizję winy i grzechu oraz pokuty i nawrócenia.

„Grzeszność” to nie to samo co grzech i wina. Grzeszność (*Sündigkeit*), według Elsässera, jest z istoty swej czymś naturalnym, niejako należnym człowiekowi (*tac. debitum*). Ma ona swe źródło nie tylko w wolności człowieka, ale również w racjonalności oraz finalności świata. Jest ona formalnym zaprzeczeniem „wiedzy i sumienia” (niem. *gras* – *Wissen* i *Gewissen*), rodząc poczucie winy moralnej. Człowiek nie odpowiada jednak za zrodzoną dzięki grzeszności winę, gdyż nie jest to wina personalna, lecz „transpersonalna”. Owołując się do pojęcia „winy transpersonalnej”, Elsässer przypomina to, co na ten temat poprzednio już napisał Gründel. „Wina transpersonalna” zatem, to nie wina osobista ani też coś, co pochodzi z wolnego wyboru człowieka, lecz prosty skutek dwójakiego wyrazu faktów zachodzących w życiu każdego człowieka: wydarzeń losowych, na które człowiek nie ma wpływu, oraz kompromisów moralnych koniecznych w każdym świadomym ludzkim życiu. Każdy kompromis jest okupiony poczuciem winy. Czy jednak da się tego poczucia uniknąć? Nie. Pojęcie „winy transpersonalnej” wyjaśnia – zdaniem Elsässera – nie tylko zjawisko winy, ale również istotę grzechu pierwotnego.

Na czym polega różnica między grzechem osobistym a winą? W przedmiocie różnicy nie ma, jest to jedynie kwestia „sensu” (dokładniej „horyzontu sensu” – *Sinnhorizont*). Wina nie ma i nie może mieć żadnego odniesienia do przedmiotu czynu, jest to co najwyżej religijny aspekt rzeczywistości grzechu.

Na tym tle Elsässer roztrąca wizję nawrócenia i przebaczenia. W miejsce pokuty „prywatnej” winna wejść pokuta wpisana w „kontekst Kościoła”, nawrócenie i przebaczenie może być bowiem przeżywane tylko we wspólnocie Kościoła.

„Autonomizm” jako oddzielny nurt pojawił się w katolickiej teologii moralnej po encyklice *Humanae vitae* (1968) jako swego rodzaju protestologów, przynajmniej pewnej grupy teologów, wobec podnoszonej i przypominanej przez Pawła VI koncepcji norm moralnych w Kościele. Był to nurt zmierzający do zsubiektywizowania odpowiedzialności

moralnej, przeniesienia jej na jednostkę bez instytucjonalnego powiązania z Kościołem. W duchu niemieckiej tradycji oświeceniowej (I. Kant) podkreślano rozumność natury ludzkiej i starano się uzasadnić opinię, iż odpowiedzialność moralna jest niezbywalnym atrybutem jednostki ludzkiej, całkowicie autonomicznej w swych decyzjach. O ile wiadomo, spotkania bawarskie były pierwszą próbą upowszechnienia tych idei i ich spopularyzowania. Wersja książkowa, starannie przygotowana przez Gründela, nosi nawet znamiona podręcznika (cfr. podtytuł: *Kurs podstaw moralności*).

Jak więc wynika, spór w łonie katolickiej teologii moralnej o „autonomię” wszedł w nową fazę. Zwolennicy i reprezentanci nowej linii, odwołując się do niemieckiej myśli racjonalistycznej, próbują zmierzyć się z całą tradycją i nauką objawioną i tak ją reinterpretować, by znaleźć w niej oparcie dla swych zasad i idei, przeciwnicy natomiast „autonomizmu”, obrońcy tradycyjnej koncepcji odpowiedzialności moralnej dowodzą, że można budować porozumienie między chrześcijaństwem a światem współczesnym opierając się na tradycyjnej doktrynie kościelnej. W obu wypadkach chodzi o znalezienie wspólnej drogi chrześcijaństwa i świata współczesnego. Pozostaje jeszcze do rozwiązania wiele problemów metodologicznych.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

2. Aborcja a polityka

Problem aborcji jest problemem człowieka. To proste stwierdzenie kryje w sobie pewną złożoność związaną z koncepcją antropologiczną, a także ze sposobem rozumienia rzeczywistości, w której funkcjonuje istota ludzka. Dlatego niewystarczające wydaje się ukazywanie problemów związanych z tematem aborcji wyłącznie w kontekście psychologicznych doznań kobiety, subiektywistycznie traktowanego sumienia czy też w odniesieniu do uwarunkowań i konsekwencji medycznych. Problem aborcji jest problemem człowieka osadzonego w rzeczywistości gospodarczej, społecznej i politycznej.

Dobrze zatem się stało, że dana została czytelnikowi polskiemu, który uczestniczy w zawiloci dyskusji wokół aborcji i w subiektywizmie argumentów, książka M. Schoyoana *Aborcja a polityka* (Instytut Jana Pawła II KUL 1991 ss. 244). Miarą kompetencji autora w podjęciu tak złożonego tematu może być fakt, że przedmiotem jego zainteresowań jest zarówno filozofia moralności, jak i polityka. Wspiera to fakt doświadczeń wyniesionych ze złożonej perspektywy: ks. prof. Schoyoan był wykładowcą zarówno w Sao Paolo, jak i w Louvain. Ta podwójna perspektywa: amerykańska i europejska pozwala mu argumentować tezy, które dotyczą politycznych aspektów liberalizacji prawa o przerywaniu ciąży.

Autor w swojej książce ukazuje najpierw sam fakt osadzenia problemu aborcji i tendencji do jej liberalizacji w rzeczywistości współczesnego świata. Wskazuje też na powszechnie istniejący mechanizm pozyskiwania nauki dla usprawiedliwiania różnych form totalitaryzmów. Konsekwentnie zarysowuje fakt, że w takim procesie maleje margines osobistego wyboru i odpowiedzialności.

Istotne dla rozumienia wielu partii rozważań są poczynione w drugim rozdziale pracy rozróżnienia między prawem a ustawodawstwem, ich wzajemnych relacji oraz ich funkcjonowania w koncepcji państwa demokratycznego a totalitarnego. Niemniej istotne jest zauważenie, że działania prawodawcze nie definiują pojęcia sprawiedliwości lecz formułują jej konkretne postulaty (s. 35). Autor analizując niuanse znaczeniowe pojęć „denalizacji” i „liberalizacji” wskazuje na ich faktyczną zbieżność w *praxis* oraz na tworzenie w ten sposób fundamentów państwa totalitarnego. Do problemów prawnostatystycznych autor wraca w dalszych rozdziałach swojej pracy (rozdział IV-VI). W kwestii prawa demaskuje konsekwencje pozytywizmu prawnego, który faktycznie oznacza w wypadku liberalizacji aborcji wchłonięcie prawa przez socjologię. Rozróżniając pojęcia luki prawnej i sądowniczej wykazuje, że spór dotyczy tej drugiej (rozdz. V). Uleczenie tej luki przez depenalizację aborcji oznacza w praktyce wyjęcie dziecka spod ochrony prawnej – zalegalizowaną dyskryminację. Rozdział VI, który został napisany specjalnie dla wydawcy polskiego, przedstawia reakcję króla Baudouina na jedną z najbardziej liberalnych (czyli dyskryminujących) ustaw aborcyjnych. Po nakreśleniu kontekstu prawnego zagadnienia aborcji prof. Schoyoan wskazuje na aspekty moralno-medyczne problemu. U podstaw jego rozważań w tej

plaszczyźnie leży udokumentowane przekonanie, że medycyna nie jest zajęciem neutralnym, lecz domaga się opowiedzenia za koncepcją antropologiczną.

Podobnie jasno demaskuje autor dwie popularne współcześnie postawy moralistów: próby neutralności stanowiska lub próby usprawiedliwiania aborcjonistów. To ostatnie dokonuje się przez przyznanie prawa do życia, o ile jest ono uznane za wartość dla innego człowieka, albo z pomocą rozróżnienia między pojęciami – „ludzki” a „uczłowieczony”. Pierwsza argumentacja oznacza *de facto* traktowanie życia ludzkiego w kategoriach warunkowego istnienia mocą przyzwolenia ze strony silniejszego, druga – kwestionuje jakość istnienia dziecka.

Ks. M. S c h o o y a n s nie pomija w swoich rozważaniach samego mechanizmu i metod stosowanych w procesie propagandy na rzecz liberalizacji aborcji. Pisze zatem o manipulacji Ewangelią (rozdz. VII), realnej dezinformacji w zakresie wyników sondaży dotyczących rozmiarów aborcji stosowania sofizmów w argumentacji polityków (rozdz. X i XII). Próbuje także ustosunkować się do problemu z punktu widzenia postulowanej i promowanej emancypacji kobiety.

Ostatnie rozdziały publikacji zawierają bardzo mocno wyartykułowane pytania postawione demokracji Zachodu. Są to pytania o zagrożenia przez nowe formy totalitaryzmu, tyranii silniejszych i bogatszych. Liberalizacja aborcji stanowi kryterium autentyczności programów demokratycznych, gdyż weryfikuje alternatywę: uznanie miary wszystkiego w grupie nacisku, partii itp., albo afirmację drugiego człowieka, wraz z przyjęciem tego wezwania, jakie stanowi dla mnie jego istnienie.

Końcowy, XVIII rozdział pracy reasumuje większość wcześniej wyrażonych myśli. Czyny to w formie praktycznego zbioru 34 pytań i odpowiedzi zawierających najbardziej dyskutowane kwestie związane z aborcją i stosunkiem Kościoła do tego problemu. Pozycja zamyka ważny wykaz bibliograficzny zawierający dzieła ogólne i dokumenty Kościoła katolickiego.

Po zapoznaniu się z pracą M. S c h o o y a n s a ogólne wrażenie może być właściwie jedno: publikacja ukazuje zjawisko aborcji jako niszczenie fundamentu demokracji. Autor wyraźnie wskazuje na problem życia nie narodzonych jako kryterium kształtu demokracji nomistycznej, bazującej na poszanowaniu prawa w służbie człowieka i narodu. Jako przeciwstawienie tej demokracji odsłania jej oblicze kratystyczne, które jest oparte na technice władzy, na sile większości, ostatecznie na tworzeniu faktycznego systemu totalitarnego.

Nie sposób zatem przecenić znaczenia tej publikacji na polskim rynku wydawniczym, w kontekście polskich poczynań wokół demokracji i tworzenia państwa prawa. Nie sposób także przecenić zasług polskiego wydawcy książki: Instytutu Jana Pawła II KUL. Jest to kolejna już publikacja Instytutu, która jest kompetentnym i mocnym głosem w dyskusjach na temat kształtu państwa polskiego (obok artykułów w „Ethosie” i książek *W imieniu dziecka poczętego* oraz *Nie narodzony miarą demokracji*). Czytelnik polski mógłby mieć jedynie życzenie, by niektóre – zrozumiałe dla autora pozycji – ustawy, dokumenty czy dyskusje znane na Zachodzie, zyskały w polskiej edycji dzieła krótkie wyjaśnienie swojej treści. Drugim życzeniem może być pragnienie doczekania się analogicznej publikacji, demaskującej mechanizmy polityczne, które warunkowały funkcjonowanie ustaw prawodawstwa stalinowskiego i które warunkują współczesne spory parlamentarne w Polsce, dążącej do autentyczności demokracji.

ks. Paweł Bortkiewicz TChr., Poznań

3. Słownik pojęć teologicznomoralnych

Z wielu stron docierają informacje o wzroście zapotrzebowania na etykę jako dyscyplinę, która może pomóc współczesnemu człowiekowi w poszukiwaniu orientacji życiowej. Etyka okazuje się dzisiaj bardziej potrzebna niż dawniej ze względu na załamanie się wpływu tradycyjnych relacji społecznych na proces przyswajania wizji człowieczeństwa. Przed moralistami pojawia się przeto nowe zadanie, wykraczające poza ściśle naukowe poszukiwania, dyskusje i spory z odmiennymi prądami filozoficznymi. Nowe zadanie dotyczy przekazu tradycji moralnej w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka. Skuteczność jego realizacji jest uzależniona z jednej strony od umiejętności uwzględnienia współczesnej

mentalności z jej problemami i rozterkami, a z drugiej strony od ujęcia poszczególnych zagadnień w sposób przystępny dla człowieka nie posiadającego wykształcenia filozoficznego, czy nawet humanistycznego w ogóle. Próbą wyjścia naprzeciw zapotrzebowaniu na etykę wśród osób spoza kręgów akademickich jest pozycja, która ukazała się w wydawnictwie Schöningh z Paderborn: *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, red. Jean-Pierre Wils, Dietmar Mieth, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1992, ss. 301.

Autorzy książki reprezentują średnie i młodsze pokolenie teologów moralistów. Większość z nich jest związana z uniwersytetem w Tybindze bądź to jako profesorowie, bądź też jako wychowankowie tej uczelni. Opublikowana przez nich książka jest próbą, według deklaracji zawartej w przedmowie, aktualizowania chrześcijańskiej tradycji moralnej. Zamierzony cel autorzy pragnęli osiągnąć przez omówienie podstawowych pojęć teologicznomoralnych. Książka nie ma jednak charakteru leksykonu.

W szesnastu artykułach (osiem z nich napisali dwaj redaktorzy książki: J.-P. Wils i D. Mieth) autorzy wychodząc od konkretnych pojęć podejmują zasadnicze tematy teologicznomoralne. Wśród nich znajdują się zagadnienia posiadające ugruntowaną pozycję w teologii, jak też i te, które dopiero w ostatnim czasie znajdują w niej swe miejsce, jak np. kwestia tożsamości (*Identität*). Dobór tematów poszczególnych artykułów wskazuje, że redaktorzy ograniczyli się do problematyki z zakresu teologii moralnej fundamentalnej. Pewne wątpliwości można mieć jedynie w odniesieniu do artykułu A. Bondolfiego (*Recht und Gerechtigkeit*, s. 45-63), który w przeważającej części jest poświęcony sprawiedliwości, a w zagadnieniu prawa szwajcarski etyk porusza jedynie kwestię znaczenia dla moralności pozytywnych regulacji życia społecznego. Zagadnienie sprawiedliwości zwykle jest omawiane w ramach teologii moralnej szczegółowej.

Zasadniczemu celowi publikacji jest podporządkowany schemat, według którego została ujęta problematyka we wszystkich artykułach: krótkie omówienie pojęcia; proces rozwoju ujęć danego zagadnienia w historii etyki i teologii moralnej; prezentacja nowych orientacji. Poszczególne artykuły zawierają więc treści zarówno historyczne, jak i systematyczne. We wszystkich też artykułach da się wyraźnie dostrzec wspólną ideę oraz ten sam schemat struktury, ale też istnieją pomiędzy nimi znaczne różnice w sposobie ich realizacji. Gdy w jednym akcent jest położony na ukazaniu rozwoju danego zagadnienia (np. artykuł P. Kaufmanna, *Freiheit, Wille Verantwortung*, s. 9-30), to w innych niemal cała uwaga jest skoncentrowana na współczesnych ujęciach (np. K. Steigleder, *Die Begründung der normativen Ethik*, s. 84-109). Owe różnice dotyczą nie tylko zawartości ilościowej, ale też i głębi ujęć. O ile w jednym artykułach autorzy ograniczają się do ogólnego zaprezentowania różnych stanowisk w omawianej kwestii (np. J.-P. Wils, *Person und Subjektivität*, s. 110-129), to inni, ledwie wspominając o istniejących kontrowersjach wokół danego zagadnienia, szeroko prezentują jedną koncepcję (np. K. Steigleder, *Die Begründung der normativen Ethik*, s. 84-109). W niektórych zaś artykułach autorzy nie tyle omawiają poszczególne koncepcje, co raczej prezentują i uzasadniają własne rozwiązania (np. D. Mieth, *Theologie und Ethik/Das unterscheidend Christliche*, s. 209-224.), zarazem niemal przemilczając fakt, że istnieją w danej kwestii odmienne stanowiska i dość znaczne kontrowersje.

Zasadniczym źródłem nieuzasadnionego zawężania problematyki czy też pominięcia niektórych rozwiązań poszczególnych kwestii było, jak się wydaje, oparcie się autorów na swoich wcześniejszych monografiach. I tak np. J.-P. Wils w artykule wyżej wspomnianym pozostaje w kręgu treści swej dysertacji pt. *Sittlichkeit und Subjektivität* (Freiburg i. Ue. 1987), a K. Steigleder w swych dociekaniach obraca się wokół idei wyłożonych w rozprawie pt. *Die Begründung des moralischen Sollens* (Tübingen 1992). Tymczasem publikacja zbliżona w swych założeniach do leksykonu stawia wymóg uwzględnienia wszystkich zasadniczych nurtów oraz syntetycznego ich ujęcia.

Pomimo wyraźnego podziału treści, uwidocznionego w tytułach poszczególnych artykułów, zdarzają się w omawianej publikacji dość znaczne powtórzenia. Wspomniany wyżej artykuł D. Mietha w dużej mierze dotyczy zagadnienia autonomii, która jest tematem rozważań także K.-W. Merksa (*Autonomie*, s. 254-281). Trzeba tu jednak przyznać, że obaj autorzy ujmują kwestię autonomii pod nieco innym kątem. Dietmar Mieth, po krótkim przedstawieniu koncepcji etyki autonomicznej w przeciwstawieniu jej do idei autonomii u I. Kanta, szuka przede wszystkim argumentów potwierdzających jej zasadność. W dalszej zaś

kolejności ukazuje on te momenty w etyce autonomicznej, przez które jest ona podporządkowana słowu Bożemu i Magisterium. Karl-Wilhelm Merks natomiast najpierw omawia samo pojęcie autonomii oraz przemiany w jego rozumieniu, od idei dotyczącej zakresu politycznego do idei w dziedzinie moralności i jej recepcji we współczesnej teologii moralnej. W drugiej zaś części swego artykułu przedstawia on podstawowe założenia chrześcijańskiej koncepcji etyki autonomicznej. Dość sporo miejsca także w jego rozważaniach zajmuje problem relacji etyki autonomicznej do słowa Bożego.

Omawiana książka, pomimo dość wyraźnie narzucających się zastrzeżeń dotyczących strony formalnej całości lub merytorycznej w poszczególnych artykułach, wydaje się być pożyteczną publikacją. Podjęty przez autorów zamiar przybliżenia bogactwa chrześcijańskiej tradycji teologicznomoralnej współczesnemu człowiekowi, który posiada najczęściej bardzo zawężone specjalistyczne wykształcenie, został w znacznej mierze osiągnięty. Poszczególne zagadnienia są ujęte w sposób na tyle przystępny, że także czytelnik nie mający gruntownego przygotowania może zrozumieć istotę problemu, aczkolwiek za cenę znacznego chyba wysiłku. W niektórych tylko artykułach autorzy podjęli nazbyt szczegółowe dociekania, co na pewno zawęży grono odbiorców, którzy potrafią, z mniejszym lub większym trudem, podążać za tokiem ich rozważań.

Innym kręgiem czytelników, dla których omawiana książka może być pożyteczną lekturą, są studenci teologii moralnej i etyki. Znajdą oni w niej wiele cennego materiału, zwłaszcza z zakresu rozwoju poszczególnych pojęć. Nie bez znaczenia też dla nich jest bibliografia zamieszczona niemal przy wszystkich artykułach. Cennym uzupełnieniem jest także indeks pojęć, który zawiera znaczne bogactwo terminów.

ks. Zbigniew Sarelo SAC, Oltarzew