

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 50/3, 103-120

---

1980

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNMORALNY

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Pierwsza encyklika Jana Pawła II i jej znaczenie dla teologii moralnej. II SPRAWOZDANIA. 1. Praca jako czyn ludzki. — 2. Katecheza a moralność. Kongres ATEMu. — 3. Prawo a moralność. Międzynarodowy Kongres moralistów w Monachium. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. „Błąd naturalistyczny”. Nowe aspekty metodologii etyki. „Etyka” nr 16.\*

### I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

#### **Pierwsza encyklika Jana Pawła II i jej znaczenie dla teologii moralnej**

Encyklika jest nasycona treścią i klimatem etycznym<sup>1</sup>. Na każdej stronie tego dokumentu Autor zdradza się jako myśliciel metafizyczno-etyczny, pozostający nadal sobą także wtedy, kiedy z tytułu swej apostołskiej misji wyjaśnia tajemnicę odkupienia człowieka. Każde niemal zdanie zawiera implikacje etyczne i prowokuje do refleksji w takim właśnie kierunku. Jest zrozumiałe, że ów wymiar etyczny dokumentu należy odczytać łącznie z właściwym mu kontekstem teologicznym.

Mówiąc o znaczeniu encykliki dla teologii moralnej należy na tym miejscu ograniczyć się do ogólnych i raczej wstępnych analiz, gdyż dokładne omówienie zagadnienia wymagałoby obszernej monografii. Od razu warto zwrócić uwagę na strukturę myśli etycznej dokumentu. Jest to struktura wielowarstwowa: autor nie zamyka się w jednowymiarowej panoramie szczegółowych norm i ocen, narzucających się w stosunku do aktualnych problemów świata. Przekrój owej struktury ukazuje bogaty układ relacji i zasad, budujących istotne warstwy, z których jedna uzasadnia drugą, jedna opiera się na drugiej i nie może być zrozumiała w sposób izolowany, oderwany od całości.

Najprościej mówiąc, jeśli można by do encykliki papieskiej odnieść jakiś gotowy schemat podręcznikowy, rzucają się w oczy trzy warstwy doktrynalne: warstwa dogmatyczno-fundamentalna, warstwa podstawowo-normatywna i szczegółowo-normatywna. Gdyby jeszcze wolno było uciec się do zabiegu ostatecznie upraszczającego całą strukturę, opatrując każdą z tych warstw najkrótszym możliwie tytułem, można by zaprojektować trzy takie tytuły-hasła ukazujące bieg myśli od najgłębszego fundamentu do konkretnej sytuacji: Chrystus—człowiek—świat. Takie uproszczenie byłoby oczywiście czymś niedopuszczalnym, gdyby ktoś odczytał je jako postawienie na tej samej płaszczyźnie trzech zespołów szczegółowych powinności człowieka, typu „religia—moralność—polityka”. W encyklice te trzy grupy zagadnień zostają postawione pionowo, na tej zasadzie, że fundament (Chrystus) determinuje sens całej budowli etycznej ludzkiego życia aż do najbardziej szczegółowych,

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

<sup>1</sup> *Odkupiciel człowieka*, Typis Polyglottis Vaticanis 1979, s. 100.

szczytowych wykończeń. Te trzy warstwy stanowią żywą, dynamiczną i egzystencjalną jedność i w całej tej strukturze wymiar etyczny — charakteryzujący się eschatologicznym napięciem, jakie wynika z relacji powołania — jest obecny jako element istotny, a fundamentalna zasada chrystologiczna spełnia rolę właściwej zasady interpretacyjnej w stosunku do wszelkiej normatywności.

Jak już wspomniano, warstwa dogmatyczno-fundamentalna odgrywa decydującą rolę w stosunku do całości. Należy tu ta część doktryny, która mówi o roli Chrystusa wobec człowieka. Teologia moralna musi uważać za bardzo doniosłe pojmowanie teje roli Zbawiciela, polegającej na tym, że On sam jest definitywną i właściwą normą życia ludzkiego. W Chrystusie bowiem objawia się i urealnia właściwa i pełna prawda człowieka. Innymi słowy Chrystus (a nie chrystologia) spełnia rolę fundamentalnej zasady w stosunku do wszystkiego, co się nazywa etyką. Wcielenie nie jest epizodem na tle historii ludzkości traktowanej jako wielkość nadrzędna; przeciwnie — cała historia ludzka zostaje umieszczona w kontekście tajemnicy Wcielenia i planu zbawienia. Chrystus „ukształtował przez swe Wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku. Ukształtował w sposób definitywny, ostateczny...” (s. 4). Dlatego Chrystus jest tym kresem, ku któremu zwraca się myśl i wola człowieka (s. 19). Rola Chrystusa znajduje swoje przedłużenie w roli kościoła, który żyje życiem Chrystusa: „Kościół trwa w kręgu tajemnicy Odkupienia, która stała się zasadą jego życia i jego posłannictwa” (s. 21).

To ogniwo eklezjalne nie jest czymś przypadkowym: odkupiona ludzkość żyje w jedności z Chrystusem nie inaczej jak w formie Kościoła, który stał się Ciałem Chrystusa. W ten sposób „w Jezusie Chrystusie świat widzialny, stworzony przez Boga dla człowieka, odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem mądrości i miłości” (s. 21; por. s. 28).

Jeśli Chrystus jest fundamentem całej prawdy normatywnej człowieka, to nie można od tego fundamentu odrywać tego, co zwykle się nazywa naturą ludzką, naturalnym uzdolnieniem etycznym i naturalnym poznaniem (prawem) etycznym. Rola Chrystusa nie ogranicza się do naprawienia zła; w orbitę Odkupienia został wprowadzony człowiek także jako stworzony. Zejście Boga-Syna do człowieka jest ostatecznym ukończeniem dzieła stworzenia, które dopiero w Chrystusie otrzymuje swoją ostateczną prawdę. Przyjście Chrystusa rzutuje więc istotnie na „początek” ludzkości (por. s. 4). Myśl ta została zaakcentowana także na stronie 21. Na następnej stronie autor przytacza obszerny tekst z *Gaudium et spes* (nr 22), gdzie określono człowieka jako tajemnicę objawioną dopiero w Chrystusie. Sama natura ludzka podlega więc interpretacji chrystologicznej, w której „prawda stworzenia” i „prawda Odkupienia” tworzą wewnętrzną jedność odpowiadającą treści Boskiego Planu Zbawienia. „Bóg Stworzenia objawia się jako Bóg Odkupienia, jako Bóg, który jest wierny sobie samemu, wierny swej miłości do człowieka i do świata, wyrażonej w dniu stworzenia” (s. 25). Dlatego też, jak dalej czytamy, „człowiek zostaje w tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!” (s. 26). Nie ma tu mowy o jakiejś modyfikacji prawdy, jest tylko jej nowe wypowiedzenie, jej nowe potwierdzenie. Prawda ta objawia się ostatecznie jako Chrystus.

Ten sposób patrzenia na człowieka, właściwy teologii biblijnej (zwłaszcza Pawłowej) i przypomniany przez Sobór Watykański II, stwarza niewątpliwie pewne kłopoty moralistom zapatrzonym w logicznie poprawne schematy „natura — łaska”, „etyka filozoficzna — teologia moralna”, „moralność — świętość”. Należałoby jednak przyzwyczaić się do biblijnego sposobu myślenia, do logiki wiary, według której także natura ludzka jest prawidłowo i w pełni poznawana wiarą, w tych treściach, które składają się na istotną prawdę antropologiczną. Omawiana encyklika Jana Pawła II wymaga

takiego „nawrócenia” umysłu, co jest konieczne dla sprostania tym zadaniom, jakie dziś stoją przed teologią moralną.

Dalszym doniosłym elementem tej dogmatyczno-fundamentalnej warstwy etycznej doktryny encykliki jest świadome wprowadzenie relacji powołania rozumianej zgodnie z doktryną Soboru Watykańskiego II. Ta relacja między Bogiem a człowiekiem zaistniała w wyniku dzieła zbawczego, dokonanego w Chrystusie. Ona właśnie objawia właściwy charakter moralności chrześcijańskiej. Świadomość znaczenia tej relacji towarzyszy autorowi od początku do końca tekstu.

Korzenie tej relacji tkwią w ojcowskim stosunku Boga do stworzenia. Akt stworzenia to obdarowanie przez miłość Ojca (por. s. 24), a nie tylko postawienie w sytuacji „istnienia” w rezultacie działania „pierwszej przyczyny”. Narzuca się wniosek, że odpowiedź należna Bogu ze strony stworzeń powinna być w istocie swojej odpowiedzią synowską, co *de facto* stało się możliwe i realne dopiero w Chrystusie, w którym wszyscy ludzie zostają przybrani za synów i są „wezvani do łaski, wezwani do miłości” (s. 25). Już stworzenie, a nie dopiero odkupienie, jest wyrazem miłości Ojca i dlatego należy przyjąć, że poprzez całość rzeczywistości stworzonej (a nie dopiero przez dar łaski w znaczeniu klasycznym) dociera do człowieka dar miłości i słowo miłującego — i powołującego — Ojca (por. s. 25). Toteż od samego początku życie ludzkie jest misją, a początkiem i ośrodkiem tej misji jest Chrystus (por. s. 31). Misja jest istotnym składnikiem powołania. Oznacza to, że istnienie, przeżywane jako powołanie, musi być przyjęte i przeżyte jako zadanie, będące partycypacją w posłannictwie Chrystusa.

Każdy człowiek jest „chciany”, wybrany i powołany w Chrystusie i dlatego oddany jest trosce Kościoła: „Kościół nie może odstąpić człowieka, którego los — to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie — w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem” (s. 40). Ważnym elementem tej koncepcji powołania jest stwierdzenie, że ta relacja dotyczy każdego człowieka, a nie tylko tych, którzy to sobie — dzięki Ewangelii — uświadomili: „... z człowiekiem — każdym bez wyjątku — Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy” (s. 42), na potwierdzenie czego autor przytacza ważny tekst z *Gaudium et spes*, nr 10.

To uwydatnienie uniwersalnego charakteru powołania należy podkreślić z tego względu, że przekreśla ono prawomocność zarzutów kierowanych niekiedy pod adresem teologii moralnej opartej na koncepcji powołania, mianowicie jakoby taka teologia dotyczyła tylko chrześcijan, a pomijała „zwyyczajnych ludzi”, nie należących do Kościoła. Jednak, jak widać z encykliki, teologia powołania odnajduje drogę do każdego człowieka, ponieważ w tym dokumencie stwierdzono, że drogą Kościoła (niosącego w sobie objawienie powołania), jest właśnie człowiek, każdy człowiek (s. 37nn.). Przedmiotem uwagi encykliki jest człowiek konkretny, a nie idea człowieka. Człowiek abstrakcyjny, pojęty bez relacji do Chrystusa, po prostu nie istnieje.

Podstawowe zadania człowieka wynikające z daru stworzenia, zostają zinterpretowane jako powołanie, będące ostatecznie uczestnictwem w królewskiej godności Chrystusa (s. 48 n.). Warto przy tej okazji podkreślić pewną prawdę, która w dokumentach ostatniego soboru znalazła głęboki i oficjalny wyraz, mianowicie tę, że relacja powołania przecina się z tajemnicą Kościoła w samym jej centrum. Właśnie w kształcie Kościoła dochodzi do spotkania ludzkości z Chrystusem jako Pośrednikiem powołania. Kościół nie jest tu bynajmniej ogniwem izolującym, lecz samą istotą tego spotkania, formą tego zjednoczenia, dzięki któremu każdy człowiek odnajduje siebie w mistycznej tożsamości z Chrystusem jako Synem Boga. Ten rys eklezjalny jest istotny dla rzeczywistości powołania, stąd Kościół nie jest tylko okazyjnym narzędziem przekazywania powołania, lecz jego rzeczywistym wcieleniem

i historycznym objawieniem, aż do czasu objawienia się ostatecznej pełni (por. s. 64 nn.).

Tak więc dopiero w płaszczyźnie Kościoła człowiek odczytuje pełny wymiar swego powołania. Twierdzenie to posiada doniosłe znaczenie dla interpretacji szczegółowych form i konkretyzacji chrześcijańskiego powołania (por. s. 85 nn.). Między innymi nie można przeoczyć wniosku, że w każdym, konkretnie rozumianym powołaniu, zawiera się obecność — w pewnej analogii proporcji — samej tajemnicy Kościoła i jego misji wobec świata. To, co w pewien sposób da się określić jako „ontologia” Kościoła, powinno uzyskać swoje osobowo-etyczne przedłużenie w wymiarze życia indywidualnego i wspólnotowego (por. s. 87).

To wszystko, co powiedziano wyżej, dotyczy dogmatyczno-fundamentalnej warstwy; należy teraz nieco uwagi poświęcić drugiej, to jest podstawowo-normatywnej warstwie doktryny etycznej encykliki. Narzuca się tu od razu główny temat: człowiek jako podmiot etycznego działania oraz istotne uzdolnienie etyczne człowieka, czyli wolność.

Antropologię encykliki charakteryzuje wewnętrznie religijne piętno. W tej antropologii religia nie jest czymś, czym się człowiek zajmuje oprócz tego, że jest człowiekiem; człowiek po prostu jest podmiotem religii. Istotną i niepozbywalną cechą człowieka jest „to najgłębsze dążenie ducha ludzkiego, które wyraża się w szukaniu Boga — a zarazem w szukaniu poprzez dążenie do Boga — pełnego wymiaru człowieczeństwa, pełnego sensu życia ludzkiego” (s. 30). Takie widzenie człowieka odpowiada myśli Bożej objawionej w Chrystusie: „W Chrystusie i przez Chrystusa najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej przybliżył — i równocześnie w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania” (s. 30).

Taka wizja człowieczeństwa, którego istotą jest dążenie do Boga, na mocy tego samego daru, w którym Bóg sam zeszedł ku człowiekowi, jest nie tylko wizją głęboko teologiczną, ale także wizją obejmująca cały wymiar mistyczny powołania ludzkiego, odpowiadający wymiarowi tajemnicy wszechzjętej w byt ludzki. Jakież tu dystans w stosunku do czysto naturalistycznej antropologii opartej na pojęciu *animal rationale*. O istocie człowieka decyduje nie to, co się da zamknąć w racjonalnej, filozoficznej definicji, lecz to, co tę definicję przekracza, rozsada, już to samym wymiarem godności (świętości!) wynikającej z owego dotknięcia Bogiem w samym centrum ludzkiego bytu, już to wymiarem dramatu historiozobawczego, w którym rozwija się ludzka egzystencja. Dopiero w Chrystusie, w głębi tajemnicy Odkupienia „dotykamy... największej głębi człowieka, ludzkich serc, ludzkich sumień, ludzkich spraw” (s. 28). Charakterystyczny jest apel o wytrwałe i niestrudzone „zmaganie się o tę godność, jaką każdy człowiek osiągnął i stale osiąga w Chrystusie, która jest godnością łaski Bożej przybrania, a równocześnie godnością wewnętrznej prawdy człowieczeństwa” (s. 31). Jest to bodaj główny akcent w papieskiej nauce o człowieku wyrażonej w niniejszej encyklice.

Drugim charakterystycznym elementem tejże doktryny (jesteśmy wciąż w warstwie podstawowo-normatywnej) jest określenie istoty wolności. Sam temat wolności pojawia się w dokumencie nie w wyniku spojrzenia filozoficznego, lecz jako prawda teologiczna, jako składnik dzieła Odkupienia i jako teren misji Kościoła wobec człowieka. Kościół bowiem, mocą powierzonej od Boga misji, jest „stróżem tej wolności, która warunkuje prawdziwą godność osoby ludzkiej” (s. 35). Wolność etyczna, jak każda wartość, podlega kryterium prawdziwości. Wolność bowiem została dana jako dar, wewnątrz samej prawdy Chrystusowego Odkupienia, a zarazem jako zadanie, wymaganie, zobowiązanie, narzucające człowiekowi konieczność „rzetelnego stosunku do prawdy” (s. 35). „Jest to (chodzi tu o słowa Chrystusa J 8, 32 —

J. B.) równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wnikięcia w całą prawdę o człowieku i świecie" (s. 35).

Chodzi więc o wolność wewnętrzną, etyczną, polegającą na tym, że człowiek rozporządza sobą aktami wyboru dobra, na podstawie poznanej prawdy. Taka wolność nie pojawia się automatycznie, lecz musi być wypracowana. Na pełną prawdę tej wolności składają się dwa elementy: „królewskość” (por. s. 85), ujawniająca dwa oblicza — panowanie i służba, i miłość, stanowiąca pełnię wolności. Taka miłość, będąca spełnieniem (w samym akcie darowania) wolności jest znakiem dojrzałego człowieczeństwa: „Dojrzałe człowieczeństwo oznacza pełne użycie daru wolności, który otrzymaliśmy od Stwórcy... Szczególnym miejscem tego daru staje się poświęcenie bez reszty całej swojej ludzkiej osoby w duchu oblubieńczej miłości dla Chrystusa, a wraz z Chrystusem dla wszystkich” (s. 89 n.), Wolność nie jest więc celem sama dla siebie: wolność jest dana dla podarowania w miłości. „Wolność jest wielkim darem wówczas, kiedy umiemy świadczyć jej używać dla tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem. Chrystus uczy nas, że najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie” (s. 90).

Takie pojęcie wolności odpowiada w pełni ukazanej wyżej perspektywie powołania i ukazuje pełne wymiary istnienia osobowego; jest widoczne, jak bardzo przerasta ono ramy przyznawane temu zagadnieniu w tradycyjnych podręcznikach teologicznomoralnych.

Przechodząc do trzeciej, szczegółowo-normatywnej warstwy encykliki, należy przede wszystkim stwierdzić, że w ocenie konkretnej sytuacji i konkretnych zadań człowieka w świecie, Autor ani na chwilę nie traci z oczu tej głęboko teologicznej perspektywy, którą zarysował od samego początku. Ocena sytuacji człowieka na tle takich zagadnień, jak postęp, pokój, wolność, prawa człowieka itd., sięga do najgłębszych podstaw: do planu stwórczego w stosunku do ludzi, do królewskiego powołania człowieka w Chrystusie, do świętości życia, wreszcie do Sądu Ostatecznego, jako właściwego finału historii (s. 43—55). Papież nie uważa, aby w polityce wystarczały kryteria polityczne, w ekonomii — kryteria ekonomiczne, w życiu społecznym — kryteria legalistyczne czy utilitarystyczne; stanowczo odrzuca konsumpcjonizm i sekularyzm jako postawę wobec życia, przykładając do życia najwyższą hierarchię norm i ocen. Autor encykliki każe człowiekowi w całej swej aktywności sięgać do boskiego źródła etycznego ładu: „Istotny sens tej królewskości, tego panowania człowieka w świecie widzialnym, zadany mu przez samego Stwórcę, leży w pierwszeństwie etyki przed techniką, leży w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, leży w pierwszeństwie ducha wobec materii... Chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać” (s. 49). I dalej: „Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów” (s. 50).

Pojęcie niewoli jest szersze niż pojęcie krzywdy społecznej. Krzywda dotyczy tych, którzy są pozbawieni jakichś słusznych praw ludzkich, ale niewola dotyczy także tych, którzy, nawet jeśli budują sobie dobrobyt z krzywdą innych, zamknęli swoje życie wewnątrz procesu produkcji i konsumpcji. Niewolą jest odczłowieczenie wynikające z zanurzenia w świecie rzeczy, zmaterializowanie wewnętrznego świata dążeń ludzkich. Odpowiedzialność za świat, to odpowiedzialność za ocalenie godności życia ludzkiego, ocalenie jego duchowego wymiaru, wyznaczonego przykazaniem miłości. Papież surowo osądza wszelką krzywdę wyrządzoną człowiekowi, łącząc swój sąd z tym sądem, który kiedyś zakończy historię ziemi (s. 50—55) i podnosząc głos w apelu o ocalenie życia i obronę jego godności (s. 55 n.). Całe to wystąpienie

ma charakter głęboko religijny, profetyczny, ponadideologiczny; to samo dotyczy zagadnienia praw człowieka oraz pokoju (s. 56 nn.).

W związku z tymi zagadnieniami papież potępia wszelkie formy imperia- lizmów, totalizmów i tym podobnych antyhumanistycznych ustrojów (s. 58 n.). Przy tej okazji przypomina tradycyjną naukę Kościoła: „Kościół zawsze uczył obowiązku działania dla dobra wspólnego, przez to samo starał się wychowywać dobrych obywateli w każdym państwie. Kościół także uczył, że podstawowym obowiązkiem władzy jest troska o dobro wspólne społeczeństwa; stąd wynikają jej zasadnicze uprawnienia. Ale właśnie w imię tych założeń obiektywnego porządku etycznego, uprawnienia władzy nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka” (s. 61).

Nie da się w pełni obronić godności osoby ludzkiej bez zagwarantowania tego fundamentalnego prawa, jakim jest prawo do wolności religii i sumienia (s. 62).

Teologia moralna musi zobaczyć w zupełnie nowej skali takie zagadnienia, jak wolność, prawa człowieka, pokój oraz to, co jest przeciwieństwem, a raczej zaprzeczeniem tych koniecznych wartości życia ludzkiego. Należy opracować ściśle etyczną i religijną zarazem ocenę tych problemów, które wiążą się z losem człowieka i z konkretną sytuacją historyczną. We wszystkich zagadnieniach należy jasno, jak to robi papież, przeciwstawić prawdę zakłamaniu, wolność — niewoli, godność i prawa osoby — odczłowieczeniu i urzeczowieniu, nie pozwalając sobie na zamazywanie ostrych konturów sytuacji duchowej człowieka. Rzeczywiście papież sięga zawsze do kryteriów najwyższych, ostatecznych. Grzech widzi w kontekście najwyższej świętości i miłości oddającej się na Krzyżu; człowieka widzi zawsze w Chrystusie, ciało — w głębinach Ducha Świętego (por. s. 66), ludzkość — w ramionach Kościoła, a całą odpowiedzialność za świat — w świetle Ostatecznego Sądu. Encyklika *Odkupiciel człowieka* jest wspaniałym dokumentem człowieczeństwa i ewangelicznej wiary. Powinna się stać stałym przedmiotem refleksji teologów moralistów.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## II. SPRAWOZDANIA

### 1. Praca jako czyn ludzki Symposium polskich moralistów

„Praca jest tak głęboko związana z istotą człowieka, że nie można o nim sensownie mówić, nie uwzględnivszy jego aktywności twórczej. Svój rozwój, swoje osiągnięcia, bogactwo, potęgę i wartości kulturowo-cywilizacyjne zawdzięcza człowiek pracy. Ona sięga głęboko w istotę ludzkiego życia, we wszystkie sfery jego egzystencji zarówno duchowej, jak i materialnej i staje się jak gdyby wizytówką człowieczeństwa” (S. Rosik).

Ta ważna dziedzina ludzkiego życia, jaką jest praca, była przedmiotem obrad sekcji moralistów polskich, którzy w dniach 19—20 kwietnia 1979 odbyli swoje doroczne spotkanie w Poznaniu.

Obrady poprzedziło sprawozdanie z pracy zarządu sekcji, które złożył jej przewodniczący ks. doc. dr hab. Franciszek Greniuk podkreślając m. in., iż sekcja w dalszym ciągu pracuje nad wspólnotowym charakterem moralności chrześcijańskiej, a jako zagadnienie szczególome wybrano tym razem pracę ludzką w aspekcie teologicznomoralnym. Ks. Greniuk podniósł również, że gdy wiosną 1978 roku we Wrocławiu decydowano się na tę problematykę, nie była jeszcze znana monografia prof. dr Cz. Strzeszewskiego. *Praca ludzka*, Lublin 1978, ani rozprawa ks. prof. dr Cz. Bartni-

ka, *Teologia pracy ludzkiej* Warszawa 1977, choć ta ostatnia zapewne wtedy już zaczęła wchodzić na rynek księgarski. Po zapoznaniu się z materiałami przedłożonymi na sympozjum trzeba z zadowoleniem stwierdzić, iż tematyka referatów nie była powtarzaniem problemów omówionych w obu pracach, lecz oryginalnym, instruktywnym uzupełnieniem wymienionych publikacji. Obie zresztą rozprawy pochodzą od autorów o innej niż moraliszczyńskiej orientacji naukowej: jedna jest dziełem znanego ekonomisty uwzględniającego w szerokim zakresie elementy moralności życia społecznego, druga natomiast jest owocem przemyśleń teologa o orientacji spekulatywnej.

Problematykę obrad przedstawiono w trzech wystąpieniach. W pierwszym wystąpieniu ukazano pracę jako uczestnictwo człowieka w stwórczo-zbawczych planach Boga, w których bez wątpienia widzieć należy najgłębsze źródło zobowiązania moralnego do podejmowania pracy. Wystąpienie drugie zajmowało się pracą jako jednym ze środków doskonalenia się chrześcijanina w refleksji teologicznomoralnej, a zwłaszcza ascetycznej. Trzecie natomiast wystąpienie podejmowało tematykę pracy ludzkiej w ujęciu marksistowskim, z którym spotykamy się na co dzień, a którego zabrakło w rozprawie Cz. Strzeszewskiego i Cz. Bartnika.

Pierwszy referat pt. *Praca jako uczestnictwo człowieka w stwórczo-zbawczych planach Boga* wygłosił ks. doc. dr hab. Seweryn Rosik. Problem uczestnictwa człowieka przez pracę w kreatywnym atrybucie Boga prelegent rozwinął ukazując działania określane terminem pracy naprzód w aspekcie historycznym. Mówił więc o stosunku do pracy człowieka pierwotnego, o dualistycznym rozwarstwieniu pojęć w świecie antycznym, o odmiennym podejściu do pracy w świecie hebrajskim, o przełomie, jaki przyniosło chrześcijaństwo, wreszcie o nowych warunkach społeczno-ekonomicznych, które zmuszają do rewizji pojęć i ocen na temat pracy. Śledząc historię można wyraźnie zauważyć, jak problem pracy w nowszych czasach nabrał zupełnie nowej głębi. Zmieniła się funkcja, cele i struktury pracy. Rozpoznanie tej nowej dziedziny jest dziś pilną potrzebą. Należy wśród współczesnych nurtów myślowych rozpoznać przeznaczenie człowieka jako twórcy przekształcającego naturę i uczestnika poprzez pracę w panowaniu Boga nad światem. Główny akcent rozważań prelegenta spoczął jednak na współczesnej teologii pracy ze szczególnym uwzględnieniem aspektu teologicznomoralnego. Prelegent zapoznał zebranych także z konkretnymi celami jednostkowymi i społecznymi pracy i ukazał powiązanie poprzez pracę człowieka z Chrystusem. Nie pominął także motywacji pracy, zarówno typu indywidualnego, jak i altruistycznego oraz aspektu powinnościowego twórczej pracy człowieka. Słuchając referatu miało się wrażenie, iż włączenie się doktryny chrześcijańskiej w nurt współczesnych problemów świata z konieczności wiedzie do otwarcia się na sprawę w sposób istotny absorbujące dzisiejszego człowieka.

W drugim referacie ks. doc. dr hab. Władysław Słomka podjął zagadnienie *Urzeczywistniania przez pracę doskonałości ludzkiej i chrześcijańskiej*, naprzód zwracając uwagę zebranych na wieloznaczność pracy w odniesieniu do urzeczywistniania się człowieka. Praca bowiem może być źródłem promowania człowieka we wszystkich dziedzinach jego życia, ale można ją też wynieść do rangi bożyszczą biorącego w niewolę samego człowieka. Zwrócił uwagę na to niebezpieczeństwo również Sobór Watykański II, wiążąc je z tajemnicą nieprawości, jaka znaczy ludzkie dzieje i ludzką aktywność. Środowisko życia ludzkiego może w wyniku pracy ludzkiej zmieniać swój charakter i ulegać zniszczeniu albo zanieczyszczeniu. Zdaniem prelegenta, chrześcijańska refleksja ma ambicję właśnie w tę wieloznaczność zjawiska ludzkiej pracy wnosić swe światło i ukazywać drogi pracy ludzkiej, na których człowiek urzeczywistniałby siebie w wymiarze swych doskonałości ludzkim i chrześcijańskim.

W drugiej części referatu ks. Wł. Słomka rozważał najpierw pracę w jej relacji do doskonałości ludzkiej. Jeśli czyn jest szczególnie momentem



oglądu osoby, jeśli w czynie osoba siebie samą aktualizuje, to rozumiejąc przez pracę odmianę czynu musimy przyznać, że praca jest szczególnym przypadkiem manifestacji doskonałości sprawcy pracy, jak też źródłem jego samodoskonalenia się oraz doskonalenia środowiska ludzkiego przez tworzenie wartości cywilizacyjno-kulturalnych. Referenta interesował jednak nie tyle ten aspekt, że doskonałość pracy uwarunkowana jest doskonałością pracownika. Chodziło mu raczej o zrozumienie prawidłowości oddziaływania pracy na doskonalenie człowieka, czyli o uchwycenie sprawczej przyczynowości w dziedzinie urzeczywistniania doskonałości człowieka. Dobrze przy tym przedstawił, jak wartości osobowe i moralne tworzone przez pracę doskonałą człowieka wprost, zaś wartości kulturalno-cywilizacyjne tylko pośrednio. Jest praca źródłem poznania, jest też źródłem coraz większej wolności człowieka, w pracy również społeczny wymiar natury człowieka znajduje swę twórcze możliwości. Praca więc nie tylko zakłada człowieczeństwo, ale to człowieczeństwo również rozwija i doskonali. Podobnie jest w relacji pracy do doskonałości chrześcijańskiej. Zakłada ona chrześcijańskość człowieka, ale i sama wpływa na rozwój życia chrześcijańskiego. Chrześcijaństwo wkraczając w ludzki świat nie podważa go i nie przekreśla w nim tego, co jest jego tożsamością naturalną, lecz dopełnia to zarówno w dziedzinie bytu, jak i w dziedzinie działania człowieka. Teologiczna wizja pracy ludzkiej jako partycypacji człowieka w twórczej i zbawczej działalności Boga prowadzi autora wprost do postawienia pytania o związek pomiędzy tak pojmowaną pracą a uswięceniem, świętością chrześcijańską. Refleksja nad uświęcającą wartością pracy prowadzi do stwierdzenia, że w pracy i przez pracę, widzianą jako przedłużenie stwórczej i zbawczej aktywności Boga, człowiek doskonali w sobie cały zespół sprawności religijno-moralnych; w pracy i przez pracę spełnia swe zobowiązania względem siebie, bliźnich, świata i Boga; w pracy i przez pracę spełnia swe powołanie do miłowania Boga, siebie, innych i świata. Praca jest bowiem funkcją miłości chrześcijańskiej, na której świętość polega, jest naśladowaniem Boga w miłości, którą On umiłował ludzi i świat. Uświęcająca rola ludzkiej pracy leży m. in. w tym, że jest ona szkołą ludzkich i chrześcijańskich cnót, szkołą ludzkiego i chrześcijańskiego zdyscyplinowania i ofiarności i warunkiem kultywowania życia wewnętrznego. Zdaniem prelegenta, nie ma takiej świeckiej działalności, która nie mogłaby się stać funkcją miłości chrześcijańskiej i tym samym prowadzić drogą urzeczywistnienia doskonałości i świętości chrześcijanina. Autor referatu swe wywody poparł obficie cytacjami z magisterium Kościoła, tak iż nie może być wątpliwości co do ortodoksyjności przeprowadzonych rozważań.

W uzupełnieniu wywodów na temat pracy o elementy pozachrześcijańskie, ale wchodzące w skład polskiej rzeczywistości, ks. dr Jerzy Troska przedłożył referat pt. *Marxistowska koncepcja pracy*. Na wstępie uprzedził prelegent o istnieniu pewnych trudności koncepcyjnych, ponieważ pojęcie pracy jest w marksizmie pojęciem trudnym. Sam uwzględnił przede wszystkim dwie koncepcje pracy uzależnione od chronologii rozwoju myśli Marksa. W pierwszym okresie Marks traktuje pracę głównie podmiotowo (aktywność człowieka), w drugim natomiast podkreśla jej charakter przedmiotowy (proces przekształcający naturę, społeczeństwo). Pojęciem zbliżonym do pracy i częściowo z nią się utożsamiającym jest tzw. *praxis*, praktyka. W jej zakres wchodzi zarówno praca produkcyjna, jak również działalność społeczna. Marksisci przeciwni są zbyt zawężającej, jak i zbyt rozszerzającej interpretacji pojęcia *praxis*.

Sporo uwagi poświęcił prelegent człowiekowi, o ile jest owocem autokreacji. W antropologii marksistowskiej trzy elementy odróżniają człowieka od zwierząt: świadomość, praca oraz społeczny charakter człowieka. Najważniejszym z tych elementów jest świadoma, wolna aktywność człowieka, którą młody Marks nazywał istotą człowieka. Praca bowiem nie tylko odróżnia człowieka od zwierząt, ale stworzyła człowieka. Jej rola w antropogenezie

jest dominująca, choć nie jedyna. Na antropogenezę w sensie marksistowskim składają się dwa fakty: przyrodniczy i społeczny. Człowieka w sensie przyrodniczym stworzyła przyroda, w sensie społecznym — praca. Proces antropogenezy nie jest procesem jednorazowym; praca rozpoczęła proces emancypacji człowieka i umożliwia nadal pogłębianie tej emancypacji przez tzw. autokreację. Współczesne znaczenie autokreacji polega na tym, że człowiek pracując przekształca świat obiektywny w świat ludzki.

Referent — w związku z marksistowską koncepcją pracy — omówił zagadnienie alienacji. Samą koncepcję alienacji Marks przejął od Hegla, przekształcając ją z idealistycznej w materialistyczną. Alienacja, według Marksa, zachodzi wtedy, kiedy produkt człowieka uzyskuje panowanie nad nim, kiedy wymyka się spod kontroli człowieka lub kiedy mu się sprzeciwia.

Symposium moralistów prowadzone było w formie posiedzeń plenarnych, w czasie których wygłoszono omówione pokrótce referaty. Po wystąpieniach mogła się odbyć tylko krótka dyskusja. Na zasadniczą dyskusję przewidziano drugi dzień i wtedy rzeczywiście prowadzono ją w grupach. Wyniki dyskusji referowano na końcowym posiedzeniu plenarnym.

Na końcowym plenum odczytano również kilka komunikatów naukowych. Ks. doc. dr Franciszek Bogdan, w związku z dwoma pierwszymi referatami, w komunikacie zatytułowanym *Wytwarzać czy tworzyć?* stawiał pytanie, co właściwie może doskonalić człowieka. Ks. doc. dr Franciszek Greniuk, wobec niewątpliwej konieczności wprowadzenia do wykładu teologii moralnej traktatu o pracy, w formie komunikatu naukowego przedstawił *Punkty do refleksji nad strukturą ewentualnego traktatu o pracy w ramach wykładu teologii moralnej szczegółowej*. O. dr Jan Wichrowicz OP zakomunikował o zebranej przez siebie bibliografii teologicznomoralnej na temat pracy. Bibliografia obejmuje około 400 pozycji.

Wśród spraw organizacyjnych przewodniczący sekcji wysunął propozycję odbycia kolejnego spotkania nie bezpośrednio po Wielkanocy, lecz w pierwszej połowie czerwca, gdy na wydziałach i w seminarjach zasadniczo już zakończono zajęcia dydaktyczne. Rozważano także możliwość wyboru innego miejsca spotkania. Dotychczas bowiem — z jednym wyjątkiem — spotykano się zawsze w seminarjach duchownych. Szczegóły w tej sprawie ustali prezydium sekcji.

ks. Alojzy Marcol, Nysa

## 2. Katecheza a moralność Kongres ATEMu

Kontynuując tradycję lat ubiegłych publikujemy sprawozdanie z kolejnego kongresu ATEMu, który odbył się 13—16 września 1979 r. w Bièvres pod Paryżem, w seminarium Matki B. Niepokalanie Poczętej, dawnym Seminarium Misji Zagranicznych. Zgromadził on przeszło stu uczestników, gdyż był zorganizowany wspólnie z katechetami. Ci ostatni zresztą przeważali nie tylko pod względem ilości, lecz również nadawali obradom swoisty profil pod względem merytorycznym. Kongres był starannie przygotowany przez paryski ośrodek ATEMu oraz aktywną grupę katechetów po szeregu ich uprzednich spotkań i narad o charakterze ogólnofrancuskim.

Na plenum kongresu zostało wygłoszonych pięć referatów. Pierwszym był referat Elisabeth Germain, profesora Instytutu Katolickiego w Paryżu, znanej ze swoich prac z zakresu katechetyki m. in. *Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse*, Paris 1968; *Langage de la foi à travers l'histoire. Mentalité et catéchèse. Approche d'une étude des mentalités*, Paris 1972.

Mówiąc na temat *Morale dans la catéchèse. Approche historique*, prele-gentka przedstawiła pokrótce dzieje katolickiej katechezy we Francji. Po Soborze Trydenckim, gdy zaczęły się rozpowszechniać katechizmy, na grun-tie francuskim znany był zwłaszcza katechizm bpa Bossueta z r. 1687, chociaż napisany już nie w duchu potrydenckim. Przeznaczony był on także dla księży i rodziców, a treść jego koncentrowała się wokół misterium Chry-stusa. Na nim też się opierał katechizm następny, z r. 1806, który miał już charakter bardziej legalistyczny (o Chrystusie mówiło się tylko dwa razy). Nastawienie to pozostało i w wydaniu z okresu restauracji, z r. 1814, z tą różnicą, że słowo „cesarz” zastąpiono słowem „ojczyzna”. W podobnym du-chu były utrzymane późniejsze katechizmy do r. 1937. Niewiele się mówiło w nich o łasce i wolności, a o Bogu dość ogólnie. Forma i metoda w kate-chizmowym wykładzie zostały poważnie zmodyfikowane dopiero w latach pięćdziesiątych obecnego stulecia. Za podstawę układu przyjęto trzy cnoty teologalne, a posłuszeństwo ukazywano jako konsekwencję wierności miste-rium Chrystusowemu w sakramentach.

Drugim referentem był Francis Rollin, profesor z Instytutu Katoli-ckiego w Lyonie. Mówiąc na temat *La morale dans la catéchèse. Approche éthique*, poddał analizie najnowsze katechizmy i wskazał na ich różnicę w stosunku do tzw. katechezy klasycznej (w tym wypadku oparł się na ka-techizmach powojennych). Wyraził on m. in. przekonanie, że dotychczas nie-dostatecznie podkreślano, że dziecko jest podmiotem, który przyjmuje obo-wiązki. Obecne zaś ujęcie wyróżnia się także tym, że Bóg jest przedstawiany nie tyle jako prawodawca, który nakłada obowiązki, lecz jako ten, który obejmując cały świat odkrywa siebie jako osobę w kontekście historyczno-egzystencjalnym. Moralność nie jest już ujmowana legalistycznie, lecz jako konsekwencja wiary, jako ryzyko, które angażuje dziecko w odkrywaniu i przeżywaniu wolności.

W drugim dniu obrad Georges Duperray z Instytutu Katolickiego w Lyonie w referacie pt. *La dimension éthique de la pratique catéchétique. Point de vue du théoricien de la catéchèse* zajął się m. in. wskazaniem au-torytetu kościelnego odnośnie nauczania katechetycznego. Wskazania te nie zawsze mają jednolity charakter, wykazując raz nastawienie bardziej legali-styczne, w innym wypadku stawiając osobę ludzką w centrum uwagi. Ilu-strował to przykładami uchwał synodów biskupów francuskich z lat 1962 i 1971. Omówił też katechizm kanadyjski z 1977 r., który podaje bardzo wy-ważone treści. W dalszym ciągu referatu mówił o znaczeniu właściwych me-tod w katechizowaniu, co ujawnia się szczególnie wyraźnie np. przy naucza-niu dzieci o sumieniu oraz procesie jego budzenia. Ważny jest przy tym rów-nież język używany w katechezie: czy treści przekazuje się tylko w imieniu Kościoła, czy także w swoim własnym, od siebie samego?

W następnym referacie pt. *La dimension éthique de la pratique catéchétique. Point de vue du moraliste*, Olivier Denechin, profesor Centre Sévres (Wyższa Szkoła Teologiczna jezuitów w Paryżu), skupił się głównie na traktowaniu zagadnienia podejmowania decyzji w katechezie. Wskazując św. Pawła jako wzór nauczyciela prawd Bożych, podniósł znaczenie w omawia-nej kwestii formowania odpowiedniego pojęcia o Bogu, perspektywy escha-tologicznej i nadania właściwego znaczenia sprawie integracji we wspólnotę kościelną. Treść katechezy, oparta przede wszystkim na przekazie nowotesta-mentalnym, za św. Pawłem powinna być podawana w sposób profetyczny, kapłański i sapiencjalny.

Ostatni referat na plenum pt. *Catéchèse de la morale. Point de vue du dogmaticien*, wygłosił Joseph Moingt, profesor Centre Sévres i Instytutu Katolickiego w Paryżu. Wzorcowo usystematyzowaną prelekcję rozpoczął od uściślenia pojęć, określenia przedmiotu wykładu oraz wprowadzenia koniecz-nych rozróżnień. Przedstawił fundamentalne założenia klasycznej nauki Koś-cioła na temat źródeł powinności chrześcijanina, ostatecznie upatrując je

w Chrystusie. Katecheza winna nie tylko podawać zasady postępowania (najwyższą z nich jest zasada miłości Boga i bliźniego), lecz także je skutecznie odkrywać chrześcijaninowi. Ukazując to, co specyficzne dla egzystencji chrześcijańskiej, ma w sposób pedagogiczny otwierać na Chrystusa. Głosząc przy tym moralność ewangeliczną nie można obejść się bez podawania pewnego kodeksu wskazań. Tę formę kerygmy moralnej zna już Stary i Nowy Testament, św. Paweł, cała historia Kościoła, zawierają go także katechizmy. Referat zakończył prelegent szeregiem wniosków natury praktycznej odnośnie zadań, stojących przed katechezą.

Istotną rolę w toku obrad miała praca w grupach roboczych, których było dziewięć.

Grupa pierwsza zajęła się przebadaniem treści periodyku „Initiales” w aspekcie przedstawiania idei Boga, Chrystusa, Kościoła, koncepcji nauki moralności.

Przedmiotem dyskusji w grupie drugiej było zagadnienie profilu etycznego młodzieży licealnej. Zwrócono uwagę na występowanie nastroju zwątpienia i brak entuzjazmu u młodzieży, która w okresie szczególnego uwrażliwienia na problemy etyczne, przejawia już pewne skażenie w życiu psychicznym. Młodzi często sprawiają wrażenie, jakby żyli w świecie bez wyjścia, gnębi ich żal z racji niezrealizowania zamierzeń w przeszłości i przeświadczenia o niemożności osiągnięcia upragnionych celów w przyszłości. Można dostrzec brak wiary w urzeczywistnienie zasadniczych ideałów, jak np. sprawiedliwości, przyjaźni, wolności, autentyzmu. Ulegając pozachrześcijańskim wpływom czy nawet mistyfikacji są nastawieni krytycznie wobec chrześcijańskiej idei Absolutu.

*Mass-media a nowe postawy zachowań* było tematem obrad w grupie trzeciej. Jej uczestnicy skupili swoją uwagę nad tym, jak powinno się interpretować informację otrzymywaną w przekazie mass-media, jak o niej mówić, jakie wobec niej zajmować stanowisko. Zastanawiano się także nad ujemnym wpływem kryzysu słowa w życiu publicznym na rangę słowa głoszonego w Kościele, zwłaszcza w katechezie i nauce moralności.

W grupie czwartej przestudiowano kilka homilii pod kątem ich teologicznej wartości, zwracając m. in. uwagę na związek nauki moralnej z treściami teologicznymi.

Przedmiotem obrad w grupie piątej było nauczanie o grzechu i winie, szczególnie w kontekście nabożeństw pokutnych. Pojmowanie grzechu jest zależne od idei Boga, będącej w obiegu w nauczaniu katechetycznym i w praktyce liturgii. Zdaniem dyskutantów zastąpienie — zbyt pośpieszne i słowne — idei Boga-Sędzię przez ideę Boga — dobrego Ojca nie stanowi o odnowie. Jest np. niezbędne należyte uwydatnienie idei Boga, który przebacza. Podobny postulat wysunięto wobec idei Chrystusa, który umarł za grzechy, podkreślając konieczność pogłębienia samej idei zbawienia. Są to przykłady możliwych dróg odkrycia teologicznego wymiaru doświadczeń ludzkich.

Grupa szósta obradowała nad programem katechetycznym dla dzieci w wieku od lat 11 do 13, noszącym tytuł *Jesus Christ. Pourquoi?*

W grupie siódmej dyskutowano nad problemem prawa, zwłaszcza w aspekcie zakazu. W tradycji biblijnej prawo było podporządkowane dynamice miłości, co dobitnie ujawniają fundamentalne zdarzenia historiozbowcze (zwłaszcza przymierze, misterium paschalne, Zielone Świątki), a tak pojęte prawo było czynnikiem konstytuującym Lud Boży. Odnowa winna iść w tym kierunku, by prawo znowu zabrzmiało w Kościele jako wyraz miłości Bożej, by służyło skutecznie pogłębianiu charakteru wspólnotowego egzystencji ludzkiej. Stąd słuszny wydaje się postulat analitycznego przebadania pod kątem sformułowań ujęcia języka prawa i opartego nań orzekania moralnego na wszystkich stopniach Kościoła.

W ósmej grupie rozważano odniesienie katechezy do Biblii. Podkreślano, że pierwszym zadaniem katechezy winno być przedstawianie wydarzeń hi-

storiozbawczych, zwłaszcza przypominanie inicjatywy miłosnej Boga. Przykładem tego jest Dekalog, który rozpoczyna się od przypomnienia wydarzeń związanych z wybawieniem ludu wybranego z niewoli; fakt ten stanowi punkt wyjścia dla podania wskazań moralnych. Podobną perspektywę powinna zachować nauka moralności w swej refleksji nad ciągłą aktualizacją historii zbawienia.

Grupa dziewięciu przygotowała kwestionariusz dla przebadania tekstów używanych w katechezie dla dorosłych na temat zagadnienia ciała i seksualności. Postawiono więc pytania dotyczące takich spraw: jak się mówi o ciele w ogóle, w jakich kategoriach się je ujmuje, jakie aspekty życia cielesnego są brane szczególnie pod uwagę? Na ogół uważano, że należy bliżej przebadać ujęcia odnośnie bardziej szczegółowych problemów: jak się mówi o ciele, gdy się przedstawia tajemnice stworzenia, wcielenia, męki, krzyża i zmartwychwstania, paruzji, Eucharystii, grzechu; jak ukazuje się rolę ciała w modlitwie (gesty, postawa, miejsce), zwłaszcza w modlitwie liturgicznej. Inne zagadnienia to: ciało a zaangażowanie społeczne, ciało a bogactwo, zadawanie gwałtu ciału, ciało w chorobie itp.

Dyskusja przy okrągłym stole, w której wzięli udział wszyscy prelegenci, służyła ostatecznej wymianie poglądów i podsumowaniu obrad.

Powyższa relacja tylko w części informuje o obradach, i to głównie z punktu widzenia moralisty. Kto pragnie bliżej zapoznać się z obfitą problematyką kongresu, może sięgnąć do „Le Supplément”, gdzie są zwykle zamieszczane materiały z kongresów ATEMu.

Na marginesie kongresu natomiast nasuwa się kilka uwag. Obrady były owocem poważnych i starannych przygotowań o charakterze interdyscyplinarnym. Przygotowania takie są konieczne, by zapewnić owocność obradom, zwłaszcza jeśli się pragnie zapewnić im określony kierunek. Przypadkowość i improwizacja najczęściej nie przynoszą rezultatów. Wydaje się, że z doświadczeń kongresu ATEMu mogą skorzystać niektórzy organizatorzy spotkań i sympozjów naukowych w Polsce.

Dotyczy to także samej organizacji obrad. Godną podkreślenia jest niewielka ilość referatów plenarnych, które jednak pryncypialnie określiły zagadnienie i nadały kierunek tokowi obrad. Uderzające jest też przerwienie w znacznej mierze ciężaru pracy na dyskusje w grupach (zamierzonych było sześć posiedzeń półtoragodzinnych, w rzeczywistości było ich pięć). Grup tych było sporo, a wskutek tego nieduża ilość osób w każdej, co gwarantowało każdemu czynny udział i osobiste zaangażowanie. Wcześniej podział na grupy i wyznaczenie tematów dawało możliwość przygotowania się do tej dyskusji. W większości grup ściśle określone były teksty lub problemy, nad którymi pracowano. Zapewniało to konkretność dyskusji i rezultatów.

Nasuwać się też refleksje odnośnie uprawiania teologii moralnej. Spotkanie z katechetami nadało obradom określony profil. Mówiono na nim językiem ściśle teologicznym, operując kategoriami odzwierciedlającymi najnowsze tendencje w teologii (a więc historia zbawienia, misterium paschalne, znamię eklezjalne i sakramentalne życia chrześcijańskiego itp.). Szczególnie zauważalne to było w porównaniu z duchem obrad na innych spotkaniach naukowych, które odbywały się w bezpośredniej bliskości czasowej do kongresu ATEMu. Tak np. na dorocznym kongresie Societas Ethica w Strasburgu odczuwało się dość wyraźnie duch racjonalizmu w rozmaitych odcieniach, aż do skrajnej formy, reprezentowanej przez niemal czysty humanizm etyki ewangelicko-reformowanej. Nie obce też były elementy spekulacji i racjonalizmu w niektórych wypowiedziach na międzynarodowym kongresie już tylko katolickich moralistów w Monachium, chociaż, trzeba przyznać, do tego w jakiejś mierze predysponował temat obrad *Prawo i moralność*.

Wreszcie chyba najważniejsza sprawa. Jakże owocna może być konfrontacja należytego ujęcia zagadnień teologicznomoralnych w spotkaniu z praktykami. Wypowiedzi katechetów dość jasne i jednoznaczne na temat przy-

datności życiowej niektórych opracowań, możliwości posługiwania się nimi w praktycznym nauczaniu, o ich słabości czy niedostateczności, są bardzo instruktywne. Winny one zmusić moralistów do nowych przemyśleń. Zmieniła się bowiem w sposób dość zasadniczy ich rola. Przestali oni już być, według złośliwego określenia, tylko jurystami Pana Boga, orzekającymi co jest grzechem, a co nie, jak to miało miejsce od czasów Ockhama. Ich zadanie nie polega już tylko na przygotowaniu podręcznika dla spowiedników, jak to było na początku, gdy powstawała teologia moralna jako odrębna dyscyplina, lecz na przedstawieniu pełnej teorii życia chrześcijańskiego, przydatnej także w każdej kerygmie, zwłaszcza zaś w nauczaniu katechetycznym czy homiletycznym.

ks. Jan Pryszmont, Warszawa

### 3. Prawo a moralność Międzynarodowy kongres moralistów w Monachium

W dniach 17—21 września 1979 r. odbył się w Monachium międzynarodowy kongres teologów moralistów i specjalistów etyki społecznej na temat *Prawo a moralność (Recht und Sittlichkeit)*, skupiający głównie uczonych obszaru języka niemieckiego. W kongresie wzięło udział ponad 100 uczestników z 13 krajów. Polską myśl teologicznomoralną reprezentowali na kongresie prof. dr hab. St. Olejnik, prof. dr hab. T. Ślipko, doc. dr hab. H. Juros, doc. dr hab. J. Pryszmont, doc. dr hab. T. Styczeń, dr B. Inlender, dr A. Marcol, dr Fr. Mrowiec, dr Wł. Skrzydlewski, dr J. Troska, mgr Fr. Jadamus. Zaproszenie na kongres przyjął jeszcze przed wyniesieniem na Stolicę Piotrową kardynał Karol Wojtyła. W czasie kongresu papież Jan Paweł II przysłał telegram.

W toku obrad kongresu na sześciu posiedzeniach plenarnych wygłoszono następujące referaty: prof. dr G. Teichtweier, Würzburg: *Perspektywy teologiczno-etyczne dyskusji na temat prawa i moralności*; prof. dr A. Glässer, Eichstätt: *Teologia prawa i moralności*; prof. dr O. Höffe, Fribourg: *Prawo i moralność na płaszczyźnie filozofii*; prof. dr A. Kaufmann, Monachium: *Prawo i moralność w aspekcie prawnofilozoficznym*; prof. dr P. Huizing, Nijmegen: *Prawo kościelne w aspekcie wzajemnego oddziaływania prawa i moralności*; prof. dr A. Auer, Tybinga: *Prawo i moralność w teologicznej etyce*.

Chrześcijańskie pojmowanie relacji między prawem i moralnością kształtowało się w ramach wzajemnego oddziaływania ducha ewangelicznego i środowiska kulturowego. Wychodząc z tego założenia prof. G. Teichtweier kolejno omówił krytykę prawa w Nowym Testamencie, wprowadzenie stoickiego pojęcia prawa do nauki św. Augustyna, pogłębienie jego treści w systemie teologiczno-filozoficznym św. Tomasza z Akwinu, znaczenie teologii moralnej i pastoralnej znamieniem jurydyzmu, identyfikację kościelnej moralności ze świeckim prawem w okresie absolutyzmu, przyjęcie prawniczego punktu widzenia przez teologię moralną XIX wieku. Postępująca obecnie sekularyzacja życia domaga się coraz większej emancypacji moralności od prawa, a pozytywizm prawny i nihilizm wartości przemawia nawet za rozdziałem obu dziedzin. Równocześnie w niektórych częściach świata zauważa się daleko idącą identyfikację postulatów religijnomoralnych ze świeckim porządkiem prawnym.

Z punktu widzenia poruszanej na kongresie problematyki jest zasadne ukazanie z chrześcijańskiego punktu widzenia obustronnej relacji prawa i moralności. Wspólne elementy prawa i moralności dotyczą akceptacji obrazu człowieka, obdarzonego instynktem niedoskonałym, brakiem dojrzałości duchowej, ale też wolnością osobistą, która umożliwia odpowiedzialność moralną i prawną. Poza tym wspólne dla prawa i moralności są: *ratio legis*,

odniesienie do sumienia, służba dobru społecznemu. Pomiędzy prawem i moralnością zachodzą jednak istotne różnice; celem prawa jest zabezpieczenie porządku życia społecznego, moralność zwraca się w pierwszym rzędzie do człowieka, który usiłuje kształtować swe życie osobiste i społeczne w wolności i odpowiedzialności w relacji do absolutnego dobra; prawo mając na uwadze dobro społeczne ogranicza swe wymogi do minimum (nie całe zło podpada pod porządek prawny), moralność dąży do maksimum dobra osobistego i społecznego; prawo egzekwuje swe wymagania ograniczając się do tego, co da się udowodnić, moralność natomiast zwraca się do „serca” człowieka, apeluje do jego wolności i uwzględnia intencje; prawo odnosi się przede wszystkim do konkretnej rzeczywistości, moralność powinna uwzględniać także „znaki czasu”.

Normatywną podstawę teologicznego aspektu relacji prawa i moralności tworzy, zdaniem prof. A. Glässera, „fenomen” Jezusa z Nazaretu i jego uczniów, a także Chrystusa i Kościoła. W tym sensie prawo stanowi specyficzny zakres moralności, którą chrześcijanin powinien w świecie i w Kościele urzeczywistniać. Moralność ta opiera się na rozumie wiary i sile miłości, które prowadzą człowieka do wspólnoty z Bogiem i w Bogu do wspólnoty ludzi pomiędzy sobą. Chrześcijański czynnik stanowiący o relacji prawa i moralności uwzględnia odkupienie w Chrystusie oraz społeczne zagwarantowanie każdemu człowiekowi tego, co on jako istota cielesno-duchowa potrzebuje do zabezpieczenia osobistej wolności. Kościół jako społeczność powinien dać światu przykład, w jaki sposób prawo i instytucja mają służyć pełnemu rozwojowi każdego człowieka. Dla wypełnienia tego zadania Kościół powinien najpierw sam oprzeć swe prawo kanoniczne na strukturze sakramentalnej, określając prawa i obowiązki poszczególnych chrześcijan.

Filozoficzny aspekt wzajemnego stosunku prawa i moralności przedstawił prof. O. Höffe. Wprowadził on rozróżnienie pomiędzy moralnością instytucjonalną, dotyczącą relacji prawnych (*institutionelle Sittlichkeit*), a moralnością osobistą, odnoszącą się do dobra osoby (*Moralität*). Nakazy i zakazy moralności osobistej niekoniecznie muszą należeć do zakresu politycznej sprawiedliwości (*politische Gerechtigkeit*), np. picowe stosunki pozamałżeńskie. Podobnie zniesienie sankcji prawnej w poszczególnych wypadkach nie oznacza ani pozytywnej oceny moralnej danego czynu, ani też nawet prawnego pozwolenia na ten czyn; oznacza ono jedynie wyłączenie danego czynu spod karalności sądowej.

Sprawiedliwość praktykowana przez członków społeczeństwa jest nieodzowna do rozpoznania i wprowadzenia w życie sprawiedliwości politycznej. Tak samo moralność instytucjonalna ułatwia lub utrudnia osiągnięcie moralności osobistej poszczególnego człowieka. Fakt tej podwójnej zależności wprowadził problematykę kongresu do zagadnienia prawa moralnie słusznego (*sittlich richtiges Recht*). Rodzi się przy tym pytanie, czy idea koniecznego dobra, określając moralność osobistą i instytucjonalną, oddziałuje w sposób bezpośredni czy pośredni na ustanowienie konkretnego prawa? W pierwszym wypadku należałoby mówić o statycznym ujęciu prawa, w drugim — o dynamicznym. Prof. A. Kaufmann opowiedział się za koniecznością istnienia w ideologicznie pluralistycznym społeczeństwie tzw. przestrzeni wolnej od prawa (*ein rechtsfreier Raum*). Zbyt rozbudowane prawo wpływa ujemnie na formację osobistej dojrzałości człowieka, a prawo karne powinno ograniczyć się do tego, co według ogólnego przekonania społecznego rzeczywiście podlega pod jego zakres. Koncepcja przestrzeni wolnej od prawa napotyka na trudność dwójakiego rodzaju: sprzeciwia się jej dążność do perfekcji prawa jako takiego, a także rozpowszechnianie się przekonania, według którego to, co prawem nie jest zabronione, jest etycznie pozytywne i dozwolone. W tej sytuacji Kościół i teologia powinny jasniej ukazać autentyczną moralność, a jej postulaty w sposób bardziej przekonywujący uzasadnić.

Problematyka kongresu, przedstawiana w referatach na plenum kongresu została pogłębiona w pracy ośmiu grup dyskusyjnych. Rozstrząsano tam zagadnienia dość różne, lecz w większości (wyraźniejszy wyjątek stanowiły grupa trzecia i piąta) w aspekcie zasadniczego tematu kongresu. Dlatego można pokusić się o podkreślenie pewnych linii zbieżnych w wynikach tych dyskusji. Można więc z pewnym ryzykiem wypływającym z tego rodzaju uogólnień powiedzieć, że dyskusje w grupach kierowały się ku aspektom takich zagadnień jak wyjaśnienie sensu i celu porządku prawnego w odniesieniu do *conditio humana*, ustalenie najwyższej zasady, a równocześnie ostatecznego kryterium dla moralnie słusznego prawa, problem rozwoju i formułowania podstawowych praw człowieka oraz wprowadzenie w życie tej samej wolności dla wszystkich członków społeczności, w wypadku koniecznym także przy użyciu sankcji.

Przedmiotem dyskusji w pierwszej grupie był problem teologicznego określenia relacji prawa kościelnego dla *ius divinum* i *lex divina*. Uczestniczący w pracach doszli do wniosku, że prawo kanoniczne spełnia postulat moralności, jeżeli umożliwia i ułatwia życie z wiary. To funkcjonalne określenie istoty prawa kościelnego powinno równocześnie uwzględniać uwarunkowania historyczne, aby identyczność Kościoła i jego misji mogły się zweryfikować w każdej sytuacji. Ostateczne kryterium moralności prawa kanonicznego, w odróżnieniu do prawa świeckiego, nie stanowi przeto sama w sobie abstrakcyjna idea koniecznego dobra, lecz Objawienie Boże.

Tematem pracy grupy drugiej była współczesna dyskusja nad podstawowymi wartościami i prawami (*Grundwerte und Grundrechte*). Trudność tego zagadnienia polega na wprowadzeniu wartości zasadniczych w życie prawa, gdyż w zależności od światopoglądu rozmaicie się je rozumie i interpretuje. Mimo tego nie należy z nich rezygnować, gdyż właśnie w świeckiej, ideologicznie pluralistycznej społeczności, ucząc na temat np. wolności, sprawiedliwości i solidarności, pełnią one nie tylko funkcję symboliczną, ale też afektywno-integracyjną (*eine affektiv-integrative, quasi-paränetische Funktion*).

Trzecia grupa dyskutowała nad normatywną ideą dobra koniecznego w procesie podejmowania konkretnych decyzji w sytuacjach konfliktowych (*Güterabwägung, minus malum, ethischer Kompromiss*).

Moralny aspekt prawa domaga się ograniczania środków karnych na rzecz środków pojednania. Przekroczenie prawa może być jedynie wtedy karalne, jeżeli uznane zostanie za moralnie zawinione. Czwarta grupa dyskutująca nad problemem kary w prawie świeckim i kościelnym opowiedziała się za tezą prof. A. Kaufmanna: zastosowanie kary powinno mieć zawsze na celu resocjalizację; jeżeli resocjalizacja może być za pomocą innych środków osiągnięta, należy zrezygnować w określonych wypadkach z zastosowania kary.

Dyskusja piątej grupy koncentrowała się na krytyce prawa w Nowym Testamencie. Podkreślono, że jedynie kierowanie się stawianymi przez Jezusa wskazaniem, które apelują do wewnętrznej postawy człowieka, może uchronić Kościół i społeczeństwo od niebezpieczeństwa legalizmu w moralności.

Grupa szósta, której tematem obrad było małżeństwo chrześcijańskie, skupiła się przede wszystkim nad sprawą prawa moralnie odpowiedniego dla małżeństwa i rodziny. Postulaty, które dzięki rozwojowi nauk biblijnych i psychologiczno-socjologicznych stały się własnością odnowionej przez Sobór Watykański II teologii moralnej, muszą znaleźć zastosowanie także przy rewizji pozytywnego prawa kościelnego, szczególnie gdy chodzi o priorytet miłości w określaniu istoty i celów katolickiego małżeństwa.

Moralnością prawa w dziedzinie wiedzy i praktyki medycznej zajęła się siódma grupa dyskutująca w zasadzie nad problemami etyki lekarskiej. W toku wymiany zdań podkreślono szczególną wagę wychowania dzisiejszego człowieka do pełnej odpowiedzialności, i to zarówno odnośnie ustawodawczej



inicjatywy (*hinsichtlich laufender gesetzgeberischer Initiativen*), jak też do już aktualnie istniejącego prawa pozytywnego.

Osmą grupą zajmowała się problemem badania *morale* i stylu życia osób ubiegających się o stanowiska kościelne i świeckie. Badanie to nie powinno wykraczać poza zakres dyspozycji moralnych do piastowania przyjmowanego urzędu. Akcentowano przy tym, że przy badaniu należy wziąć pod uwagę nie tylko zewnętrzne wykroczenia przeciw prawu, ale też wewnętrzne przekonanie badanego co do moralnej słuszności samego prawa. Od ubiegających się o kościelne stanowiska należy ponadto oczekiwać osobistej identyfikacji ze świadomością i celami Kościoła w takiej mierze, w jakiej jest to konieczne do spełnienia przyjętych funkcji, szczególnie sakralnych. W czasie dyskusji podjęto próbę sformułowania zasad prawno-moralnych, dotyczących zobowiązań i uprawnień osób duchownych i świeckich pełniących funkcje kościelne.

Zarysowany przez prof. A. Glässera teologiczny aspekt prawa i moralności nie znalazł poważniejszego odbicia w żadnej grupie dyskusyjnej. Wydaje się, że było to następstwem jasnego ukazania problemu w referacie oraz ogólnej akceptacji przez uczestników kongresu ukazanych w nim tez. Pogłębienie jednak tego problemu mogłoby przyczynić się do zauważenia go przez watykańską komisję zajmującą się rewizją prawa kanonicznego. Brak ten próbowała uzupełnić końcowa dyskusja plenarna kongresu powierzając prof. B. Häringowi sformułowanie w tym względzie bliższych postulatów odnośnie moralności i przedstawienie ich równocześnie kompetentnym władzom kościelnym i opinii publicznej.

Tematyka i przebieg kongresu zdają się dowodzić, że zgodnie z postulacjami Soboru Watykańskiego II moralści wnikliwiej troszczą się w swych badaniach o dowartościowanie zagadnień społecznych. Wyraził to prof. Johannes Gründel, organizator kongresu, mówiąc, że dzisiejsza teologia moralna nie może się ograniczać do problematyki formacji prywatnej pobożności, pielęgnacji poszczególnych cnót, osobistej winy czy sakramentalnego życia łaski. Więcej uwagi winna ona poświęcić społecznemu aspektowi życia, szczególnie społecznej odpowiedzialności człowieka. Rolę zasadniczą spełnia tu problem wartości i celów (*Werte und Ziele*). Zadaniem teologii moralnej jest wypracowanie takiego kontekstu, który by umożliwił człowiekowi podjęcie osobistej decyzji sumienia w każdej sytuacji życiowej.

ks. Franciszek Mrowiec, Monachium

### III. Z NAJNOWSZYCH PUBLIKACJI

#### „Błąd naturalistyczny”. Nowe aspekty metodologii etyki „Etyka” nr 16

Ostatni tom „Etyki” wypełniają materiały różnotematyczne, w przeważającej mierze autorów polskich.

Alicja Glišńska, autorka wielu opracowań na temat etyki Lenina, tym razem omawia moralne aspekty rewolucji w artykule *Lenin o rewolucyjnej przemocy. Racje moralne a realizm polityczny* (s. 7—36). Wychodząc z założenia, iż rewolucja winna być ujmowana na tej samej płaszczyźnie, co wojna sprawiedliwa, odrzuca opinie tych etyków, którzy w ocenach ruchów rewolucyjnych decydujące znaczenie chcieliby przyznać implikacjom politycznym, a z nich dopiero wywodzić wartości moralne. Zdaniem autorki, Lenin widział w rewolucji jedynie i wyłącznie dobro człowieka.

Polityką populacyjną w aspekcie teoretycznym zajmuje się Z. Szawarski w artykule *Etyka i przerywanie ciąży* (s. 51—80). Z samych treści pojęcia „człowiek” nie można wyciągać wniosków deontologicznych na temat polityki populacyjnej, gdyż grozi to popadnięciem w „błąd naturalistyczny”.

Proponuje, by do polityki populacyjnej zastosować „zasadę potencjalności” i jest przekonany, że umożliwiła ona stosowanie „świadomej i racjonalnej polityki populacyjnej” (s. 78—79). Zasada ta jest wolna od niedogodności naturalistycznych sposobów argumentacji, przede wszystkim od zastrzeżeń logiczno-formalnych (krytyka Hume’a, Moore’a i innych) oraz od braku elastyczności w stosowaniu kryteriów moralnych. Pragnie wykazać, że „zasada potencjalności” jest racjonalna i humanitarna, wypływa nadto z osiągnięć genetyki współczesnej. Opiera się na twierdzeniu, że w każdej ludzkiej komórce rozrodczej tkwią potencje życia, podobne w każdym stadium rozwojowym człowieka — w postaci zygoty, embrionu czy w człowieku dorosłym. Prawo do życia posiada zatem każda „potencja” w równym stopniu. Sama zasada nie uzasadnia praktyk przerywania ciąży, dostarcza nawet argumentów przeciwko usuwaniu płodu, nie jest to jednak zakaz absolutny. Jej elastyczność polega na tym, że przy komplementarnym zastosowaniu zasady wyboru mniejszego zła, zabiegi takie mogą być uprawnione ze względu na potencjalność innej istoty ludzkiej. W wypadku zagrożenia życia matki, gdy trzeba wybrać między dwoma potencjalnościami — matki i dziecka, można podjąć moralnie słuszną decyzję o ratowaniu życia matki kosztem potencjalności dziecka. W praktyce autor zmierza zatem do uznania wskazań medycznych za przerywaniem ciąży. Atrakcyjność swych wniosków pragnie poprzeć dość ryzykownym przykładem: kobieta chora na różyczkę winna się poddać zabiegowi przerywania ciąży, gdyż prawdopodobnie urodzi dziecko psychicznie chore, o słabszej „potencjalności”, a wtedy nigdy już nie zdecyduje się na urodzenie dalszego potomstwa, które — według lekarskich prawdopodobieństw — będzie zupełnie zdrowe. Przez niepoddanie się zabiegowi będzie działała przeciwko potencjalności życia „prawdopodobnego”. Ryzykowność tego argumentu jest oczywista, tak ze względów logiczno-formalnych jak i humanitarnych. Drugi argument-przykład polega na dowodzeniu, że większym złem jest groźba przeludnienia w sytuacji niekontrolowanych urodzeń, niż przerywanie już poczętego życia. W myśl zasad moralnych należy stosować mniejsze zło.

Wydaje się, że tak przedstawiona „zasada potencjalności” jest słuszna jedynie w swej warstwie opisowej, genetycznej. W sferze moralnej, deontologicznej, jest skażona tym samym błędem naturalistycznym, który — jak autor słusznie zauważa — cechuje zdanie przeciwne. Zdając sobie sprawę z kontrowersyjności swej argumentacji, nie sądzi jednakże, by był to wystarczający powód do jej odrzucenia (s. 79).

Do tego samego problemu nawiązuje J. R. Searle w artykule *Jak wywieść „powinien” z „jest”* (s. 162—177), w tłumaczeniu Jacka Hołówki. W celu przezwyciężenia trudności „błędu naturalistycznego” autor proponuje przyjęcie zasady, że kto składa obietnicę, ten podejmuje zobowiązanie w tej obietnicy zawarte. Przekroczenie bariery błędu naturalistycznego dokonuje się w tym wypadku w kilku etapach; pierwszym z nich jest przejście z faktu złożenia obietnicy do określonego „systemu reguł konstytutywnych”, wewnątrz których kluczowe znaczenie ma właśnie obietnica jako „fakt instytucjonalny”. Już samo słowo „obietnica” zawiera w sobie — w przekonaniu Searlego — treści tak opisowe, jak i wartościujące.

Problem błędu naturalistycznego jest dziś w centrum uwagi teoretyków etyki w różnych kręgach filozoficznych, co niejednokrotnie zresztą znalazło swoje odzwierciedlenie na łamach *Biuletynu teologicznomoralnego*. Rozwiązanie tego problemu jest sprawdzianem sprawności etyki współczesnej, której jednym z głównych zadań jest nowe opracowanie uzasadnień etycznych w zakresie jednostkowym, społecznym, a nawet racjonalne uzasadnienie całych systemów etycznych. Czy propozycja Searlego spełnia nadzieje i oczekiwania etyków współczesnych? Czy pozwala żywić nadzieję na przezwyciężenie bariery „błędu naturalistycznego”? Z całą pewnością propozycja ta zasługuje na uważne rozpatrzenie.

Jacek Hołówka (*O pomocy w potrzebie*, s. 37—49) wydobywa stary dylemat moralny i ukazuje go w nowym oświetleniu: czy istnieje obowiązek moralny niesienia pomocy potrzebującemu, czy też brak uzasadnień dla tego rodzaju powinności? Opowiada się za odpowiedzią pozytywną, choć z istoty obowiązku wyklucza niektóre elementy, jak posiadanie świadomości obowiązku, motyw litości i współczucia.

Omawiany tom „Etyki” zawiera nadto zespół artykułów na temat wartości (M. Gołaszewska, *Internalizacja wartości*, s. 81—102); K. Starczewska, *Wartości podstawowe*, s. 103—115) oraz opracowanie poglądów dwóch filozofów: R. Wiśniewski, *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*, (s. 131—146) i J. Curyło-Gonzales, *Teodycea historyzoficzna Augusta Cieszkowskiego* (s. 147—161). Zawiera także dział recenzji o najnowszych pozycjach literatury polskiej i światowej.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań