

**Jerzy Bajda, Andrzej F. Dziuba,
Jacek Bereziński, Antoni Młotek,
Tadeusz Sikorski, Jan Pryszmont**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 52/3, 85-100

1982

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. DOKUMENTY KOŚCIELNE. Wypowiedzi papieskie. Encyklika o pracy ludzkiej. II. SPRAWOZDANIA. 1. Mażeństwo i rodzina. Symposium Teologiczne w Pampelunie. — 2. Moralność chrześcijańska i kultura ludzka. Symposium naukowe moralistów polskich. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Myśl etyczna T. Kotarbińskiego (1886—1981). — 2. *Epika i oikonomia* *.

I. DOKUMENTY KOŚCIELNE

Wypowiedzi papieskie

Encyklika o pracy ludzkiej

Już przy pierwszym spotkaniu z encykliką (*Laborem exercens*, 14 IX 1981 r., Typis Polyglottis Vaticanis 1981) narzucają się czytelnikowi dwie uwagi. Pierwsza, że autor kontynuuje konsekwentnie teologiczną wizję człowieka zarysowaną w *Redemptor hominis* i podtrzymaną w *Dives in misericordia*. Druga, że w encyklice o pracy ludzkiej mamy do czynienia z tym samym myślicielem, który stworzył *Osobę i czyn*. W pewien sposób te dwie myśli nakładają się razem sugerując możliwość odczytania encykliki w duchu syntezy dwóch relacji: Bóg i człowiek oraz człowiek i czyn. Dokładniej mówiąc, należałoby tę syntezę sformułować następująco: Bóg i Czyn Boga oraz człowiek i czyn, wniesiony mocą Słowa Bożego w tajemnicę Czynu Boga-Człowieka.

Próba streszczenia czy zreferowania encykliki jest dziełem nader ryzykownym: nawet najbardziej umiejętna prezentacja tego dokumentu może narazić oryginalną myśl na zubożenie czy zafałszowanie. Dlatego to, co tu się pisze, ma na celu jedynie podkreślenie najważniejszych — jak się zdaje — aspektów tego dokumentu o pracy ludzkiej pisanego przez papieża-robotnika.

Podkreślamy najpierw aspekt etyczno-personalistyczny: jest on widoczny w każdej myśli, w każdym najmniejszym fragmencie encykliki. Mówi się tu o pracy jako o czynie człowieka, o czynie osoby, o realizacji powołania osoby ze świadomym podkreśleniem etycznego i ponadczasowego znaczenia pracy. Praca nie jest dobrem obok człowieka, lecz jest „dobrem człowieka” w takim samym znaczeniu, w jakim wartość moralna czynu jest dobrem człowieka (nr 9). Ten sposób widzenia pracy nie wynika wyłącznie z osobistego nawyku autora; wynika raczej ze świadomego zamierzenia. Papież świadomie rozwija teologiczną naukę Soboru Watykańskiego II i w duchu tej nauki dąży do przewyciężenia we współczesnym pojmowaniu pracy tych ideologii i filozofii, które traktują pracę — świadomie czy nieświadomie — jako rzeczywistość wyłącznie ziemską i doczesną, o wartości jedynie materialno-produkcyjnej.

Cała istota współczesnej problematyki pracy polega na tym, aby pracy przywrócić jej ludzkie oblicze, oprzeć ją istotnie o ludzką podmiotowość. Fundamentalny rozdział encykliki został zatytułowany *Praca a człowiek*. Teoria pracy wynika bezpośrednio z przesłanek chrześcijańskiej antropologii. Człowiek jest osobą, ponieważ został stworzony na obraz Boży i dlatego jako osoba jest podmiotem pracy, podmiotem określonego zadania, któ-

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

rego istotą jest „panować nad ziemią”. „Owo panowanie odnosi się do wymiaru podmiotowego ponieważ bardziej niż do przedmiotowego: wymiar ten warunkuje samą etyczną istotę pracy. Nie ulega bowiem wątpliwości, że praca ludzka ma swoją wartość etyczną, która wprost i bezpośrednio pozostaje związana z faktem, iż ten, kto ją spełnia, jest osobą, jest świadomym i wolnym, czyli stanowiącym o sobie podmiotem” (nr 6).

Istotne zagrożenie dla tak pojętej pracy ludzkiej pochodzi z materialistycznej wizji świata. Chodzi tu o „niebezpieczeństwo traktowania ludzkiej pracy jako *sui generis* towaru czy anonimowej siły potrzebnej do produkcji”; otóż to niebezpieczeństwo „istnieje stale, zwłaszcza wówczas, gdy całe widzenie problematyki ekonomicznej nacechowane jest przesłankami ekonomizmu materialistycznego” (nr 7). Ocena tych zagrożeń leży na płaszczyźnie ponadczasowej. Niebezpieczeństwo urzeczowienia pracy (a przez to i człowieka) nie leży wyłącznie po stronie określonego systemu, mającego konkretny kształt historyczny, a znanego pod nazwą kapitalizmu. Wspomniane niebezpieczeństwo wynika z głębszych założeń, które mogą leżeć u podstaw wielu konkretnych systemów. „Błąd kapitalizmu pierwotnego może powtórzyć się wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji, jako narzędzie, a nie — jak to odpowiada właściwej godności jego pracy — jako podmiot i sprawca, a przez to samo także właściwy cel całego procesu produkcji” (nr 7).

Personalistyczno-etyczny punkt widzenia pozwala autorowi encykliki uniezależnić się od kryteriów cząstkowych i względnych, jakimi operują ideologie społeczno-ekonomiczne. Papież broni ogólnoludzkich wartości pracy, wyższych ponad egoistyczne i grupowe interesy. Papież głosi zasady pozwalające stanąć ponad podziałami wniesionymi przez ideologie i ograniczone układy materialno-ekonomiczne, także ponad zadawnionym antagonizmem „pracy i kapitału”. Pełna prawda o pracy ludzkiej każe widzieć także kapitał w kontekście pracy i w wewnętrznym przyporządkowaniu człowiekowi jako podmiotowi pracy. Etyka pracy domaga się solidarności ludzi pracy, solidarności rozumianej najgłębiej i w wymiarze ogólnoludzkim. To ściśle etyczne pojęcie solidarności jest w pewnym sensie typowe i charakterystyczne dla dokumentu. Tylko w oparciu o duchowe przesłanki ludzkiego powołania można przezwyciężyć historyczny kryzys w dziedzinie pracy. Konsekwentnie należy przezwyciężyć sam materializm, leżący bezpośrednio u podstaw kryzysu. Materialistyczny system wartości nie jest w stanie ocalić godności człowieka i ludzkiej pracy (nr 13).

Drugi, godny uwagi aspekt dokumentu, to osadzenie teorii pracy w kontekście teologicznym. W odróżnieniu od podobnych wypowiedzi przed Soborem Watykańskim II główną bazą refleksji nad pracą nie jest prawo naturalne czy filozofia społeczna, lecz przede wszystkim tajemnica stworzenia. Wszystkie twierdzenia encykliki uzyskują swój pełny sens dopiero po uwzględnieniu tej istotnej przesłanki. Nie ukrywa tego sam autor: „U początku ludzkiej pracy stoi tajemnica stworzenia. To stwierdzenie, przyjęte jako punkt wyjścia, stanowi przewodni wątek niniejszego dokumentu” (nr 12). W rezultacie refleksja o pracy rozwija się tu na gruncie „przekonania wiary”, „w świetle objawionego Słowa Boga Żywego” (nr 4).

Zgodnie z tradycją Kościoła papież szuka pierwszych światła dla tematu ludzkiej pracy w Księdze Rodzaju, która mówi już „o działaniu, które człowiek ma wykonać na ziemi” (nr 4). Biblia odsłania zarówno „przedmiotową” stronę pracy (nr 5) jak i podmiotową (nr 6) i to tę ostatnią w sposób bardziej bezpośredni, pierwszoplanowy. W oparciu o Biblię Głowa Kościoła głosi nie filozofię pracy, lecz „ewangelię pracy” (nr 7). To wszystko zmienia układ relacji rozwijających się na linii człowiek-praca-świat, gdyż i człowiek, i świat są dziełem Boga, a człowiek w swej pracy należy do Boga i jest ku Niemu zwrócony mocą powierzonej do spełnienia misji. Człowiek

ureczywistnia swoje panowanie w świecie właśnie w oparciu o wolę Stwórcy i w zgodzie z tą Wolą (nr 8). Związek z Bogiem nie ustaje nawet po upadku człowieka, choć obecnie praca zostaje nacechowana ciężarem (nr 9).

Człowiek jako podmiot pracy wchodzi niejako w dzieło Boga, „uczestniczy w dziele Stwórcy”, co opiera się na permanencji aktu stwórczego w świecie: „owo działanie Boga w świecie trwa stale” (nr 25). Relacja człowieka i jego dzieła do Stwórcy i Jego Dzieła została w sposób szczególnie objawiona i ureczywistniona w Chrystusie (nr 26). Jezus pracujący w Nazarecie jest żywą ewangelią pracy, jest bezpośrednim spotkaniem pracy Człowieka z dziełem samego Boga, z aktem Jego Woli jako Stwórcy i Ojca. „Powierzona bowiem sobie ewangelię: Słowo odwiecznej Mądrości, Jezus nie tylko głosił, ale przede wszystkim wypełnił czynem. Była to przeto również ewangelia pracy, gdyż Ten, kto ją głosił, sam był człowiekiem pracy”. Ta ewangelia pracy została objawiona „wymową życia Chrystusa” (nr 26).

Poprzez osobę Chrystusa praca wchodzi w krąg dzieła Odkupienia. Dlatego pomiędzy pracą a Krzyżem zachodzi bezpośrednia ciągłość. Stąd też „w pracy ludzkiej chrześcijanin odnajduje część Chrystusowego Krzyża i przyjmuje ją w tym samym duchu Odkupienia, w którym Chrystus przyjął za nas swój Krzyż” (nr 27). Tak więc praca ma swój udział w tym dziele, które otwiera dostęp do nowego Królestwa, do którego wchodzi się przez Zmartwychwstanie.

Już na tle powyższych uwag ujawnia się obecność trzeciego istotnego aspektu, to jest chrześcijańskiej duchowości pracy. Rozdział poświęcony duchowości koronuje dokument i stanowi jego ostatni, najważniejszy akcent. Podmiotowość odpowiadająca osobowemu istnieniu zostaje pogłębiona o wymiar nadprzyrodzony, można powiedzieć — mistyczny. Cały człowiek, będący podmiotem pracy, jest zarazem podmiotem otrzymującym Słowo Boga Żywego. Właśnie to Słowo, jako akt, a nie tylko jako „treść”, jest źródłem życia duchowego człowieka jako podmiotu pracy. Duchowość ta ma charakter aktywny: jest to „wysiłek ducha” ożywionego wiarą, nadzieją i miłością. Wysiłek ten zmierza świadomie do przemiany ludzkiej pracy przy pomocy tych treści i wartości, które wnosi orędzie zbawienia. Tym samym ów wysiłek ducha „nadaje pracy konkretnego człowieka to znaczenie, jakie ma ona w oczach Boga i poprzez które wchodzi ona w dzieło zbawienia” (nr 24).

Rozwój życia duchowego człowieka jest wewnętrznym przedmiotem troski Kościoła. Cały nr 24 encykliki może być uważany za przykład kapitalnej syntezy tego zagadnienia. Uderza tu zwłaszcza żywy, osobowy stosunek do Chrystusa, znajdujący wyraz w czynnym podjęciu przez wiarę udziału w Chrystusowym posłannictwie. Połączenie życia duchowego z zasadą uczestnictwa w posłannictwie Chrystusa jest świadomym nawiązaniem do koncepcji powołania chrześcijańskiego wyjaśnionej na Soborze Watykańskim II i przypomnianej szczególnie wyraźnie w encyklice *Redemptor hominis*. Świadomość więzi, jaka zachodzi między chrześcijańskim personalizmem a sakramentalną partycypacją w Chrystusowej misji znalazła w swoim czasie wyraz w książce *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Spotkanie z Bogiem Żywym w kontekście pracy przeżywanej na mocy zjednoczenia z Chrystusem kształtuje cały stosunek człowieka do stworzonej rzeczywistości. Ta chrześcijańska duchowość, zdaniem papieża, powinna „stać się powszechnym udziałem wszystkich” (nr 25).

Bezpośrednim motorem tej duchowości jest nadprzyrodzona świadomość „uczestnictwa w dziele Boga”. W uformowaniu się tej świadomości istotną rolę odgrywa wiara, nadzieja i miłość. Spotkanie z Bogiem Żywym jest spotkaniem z Jego Wolą, a więc i z Jego Miłością. Tym samym postawa człowieka odpowiadająca Bożej inicjatywie powinna odznaczać się posłuszeństwem, na wzór Chrystusa i w zjednoczeniu z Nim. Chodzi tu o Chrystusowe posłuszeństwo, które wyraziło się aż w przyjęciu Krzyża. Dzięki

temu trud, nieodłączny od ludzkiej pracy, jest istotnym wkładem, przyczynkiem do dzieła, które się spełnia przez Krzyż (nr 27). Tak więc praca może być przeżywana jako współpraca w dziele Odkupienia. Może to nie przypadek, że cały ten dokument, przygotowany pierwotnie na dzień 15 maja, został ostatecznie podpisany 14 września, w święto Podwyższenia Krzyża Świętego.

Ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Małżeństwo i rodzina

Symposium Teologiczne w Pampelunie

W nauczaniu Kościoła w ostatnich latach szeroki oddźwięk znajdują problemy życia małżeńskiego i rodzinnego. Pewnymi znaczącymi etapami w tej drodze są bez wątpienia m. in. encyklika *Humanae vitae* i ostatni rzymski Synod Biskupów. Podana tam nauka etyczno-moralna i pastoralna poprzedzona była wielorakimi badaniami i obserwacjami. Na linii przygotowań naukowych do wspomnianego wyżej synodu należy odnotować II Międzynarodowe Symposium Teologiczne zorganizowane przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Nawarra w Pampelunie, obradujące w dn. 9—11 kwietnia 1980 roku nad problemami fundamentalnymi małżeństwa i rodziny. Każdy dzień obrad posiadał szczegółowy temat: małżeństwo jako instytucja i sakrament, małżeństwo i rodzina we współczesnej koniunkturze ideologicznej, misja rodziny. Materiały symposiumu ukazały się drukiem: *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, red. A. Sarmiento, E. Tejero, T. López, J. M. Zumáquero, Pamplona 1980, s. 974, Universidad de Navarra (*Coll. Teológica*, t. 27).

Na plenum symposiumu zostało wygłoszonych osiem referatów. Pierwszy był referat J. Tomko, generalnego sekretarza Synodu Biskupów. Mówiąc na temat *La familia cristiana: cuestiones ante el Sinodo de los Obispos de 1980* (s. 61—79), prelegent skupił się przede wszystkim na fundamentalnych kwestiach małżeństwa i rodziny, które stanowić miały przedmiot obrad synodu. Chrześcijańska wizja małżeństwa musi obejmować wszystkie aspekty i płaszczyzny, jakie składają się na jego zaistnienie oraz funkcjonowanie. W Kościele dostrzega się, zwłaszcza w ostatnich czasach, próby wprowadzenia do nauki o małżeństwie osiągnięć dyscyplin pozateologicznych, które znacznie ułatwiają właściwe zrozumienie procesów, jakim podlega ta instytucja. Ostatecznie jednak Kościół musi na małżeństwo i na rodzinę patrzeć przede wszystkim w świetle Objawienia. Ze szczegółowych kwestii referent podjął również zagadnienie tzw. małżeństw na próbę, małżeństw ochrzczonych, lecz niewierzących, opieki duszpasterskiej nad rozwiedzionymi.

Drugim referentem był J. Delicado Baeza, który omówił temat *El matrimonio en el misterio de Cristo* (s. 81—102). Prelegent ukazał małżeństwo tak w jego kontekście historycznym, jak i socjologicznym, a rodzinę w całości historii zbawienia. Obie instytucje ze swej natury zawierają elementy „święte i ludzkie”. Po omówieniu sakramentalności małżeństwa przeszedł do uwag na temat miłości małżeńskiej oraz świętości małżonków. Zbudowane na tych fundamentach wspólnota małżeńska i rodzinna powinny cechować się „otwartością” pojętą w sensie szerokim. Świętość i sakramentalność ma swe podstawy i źródło w misterium Chrystusa, podkreślił wielokrotnie prelegent.

Pierwszy referat drugiego dnia obrad pt. *Hombre y mujer los creó:*

para una determinación teológica de la antropología matrimonial (s. 321—337) wygłosił A. Ziegenaus. Uwypuklił najpierw, jak to sam określił, napięcie między koncepcją jednowymiarową a sakramentalną realnością małżeństwa. Pierwsza sprowadza małżeństwo zasadniczo do sfery życia czysto fizycznego. Następnie podał interesujące uwagi na temat ciała jako ekspresji podstawowej konstytucji psycho-duchowej człowieka. Całość zamknął rozważając rolę i symbolikę seksu w historii Objawienia.

W następnym obszernym referacie pt. *La familia de fundación matrimonial* (s. 339—420) P. J. Viladrich ukazał najpierw wyczerpująco współczesny kryzys rodziny oraz miłości małżeńskiej. Ten ostatni czynnik wraz z „przymierzem małżeńskim” (terminem tym określa sakrament małżeństwa) jest fundamentem tego związku oraz późniejszego węzła rodzinnego. Małżeństwo zatem i rodzina istnieją i funkcjonują dzięki wzajemnemu, wewnętrznemu i pozytywnemu współprzenikaniu się tych podstawowych rzeczywistości.

Kolejny referat drugiego dnia obrad, *Identidad cristiana de la familia en la sociedad actual* (s. 421—442) przedstawił znany moralista francuski J.-M. Aubert. Prelegent omówił najpierw rozwój instytucji rodziny w historii zbawienia. Następnie wskazał na współczesne socjo-kulturowe zmiany jej celów i funkcji. Na styku koncepcji opartej na Objawieniu i najnowszych ujęć świeckich następuje często konfrontacja, ze szkoda dla samej rodziny. Koncepcja chrześcijańska rodziny musi jednak być przyjęta i uznana jako aktualna, mimo trudności związanych z przestrzeganiem zarówno chrześcijańskich zasad etyczno-moralnych, jak i ogólnoludzkich dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego.

Trzeci dzień obrad otworzył referat P. Rodrigueza pt. *Matrimonio y familia: cuestiones pastorales* (s. 665—714). Współczesne warunki życia małżeńskiego, a zwłaszcza rodzinnego, nasuwają całą gamę nowych problemów pastoralnych, których rozwiązanie następcza często wiele poważnych trudności. Wynikają one z nieodpowiedniego przygotowania duszpasterzy, nierozpoznania źródeł powstałych problemów, braków pomocy teoretycznych. Odpowiednie działanie Kościoła, do którego jest powołany, musi być prowadzone kompleksowo. Referent akcję taką określa jako *communio pastorum*.

W następnym referacie omówione zostało zagadnienie *La familia y la tarea educativa. Una pedagogía del amor* (s. 715—746). Prelegent, V. Garcia Hoz zwrócił najpierw uwagę na pilną potrzebę odpowiedniego przygotowania do życia rodzinnego i małżeńskiego. W dzisiejszych czasach potrzeba ta wydaje się jeszcze bardziej widoczna. Należy jednak w tej dziedzinie przewycięzać wiele przeszkód, które dotyczą zarówno strony metodologicznej, jak i treściowej. Pedagogika miłości, jako nowa dziedzina życia i nauki, wydaje się być jedną z możliwości właściwego wychowania do małżeństwa i życia rodzinnego.

Podsumowujący referat wygłosił L. Moreira Neves, mówiąc na temat *El dinamismo apostólico de la familia* (s. 943—959). Dynamizm apostolski rodziny jest siłą jej istnienia i właściwego funkcjonowania. Obejmuje on swym zasięgiem tak rodziców, jak i dzieci. Otwartość rodziny na innych jest szansą jej pełnego rozwoju. Proces ewangelizacji dotyczy jednak także siebie samego i własnej wspólnoty rodzinnej. Następnie zwrócił on uwagę na wielorakie zagrożenia dynamizmu apostolskiego rodziny, które niszczą jej właściwe funkcjonowanie oraz nie pozwalają realizować zadań wobec Kościoła we wszelkich jego wspólnotach.

W godzinach popołudniowych odbywały się tzw. sesje robocze. Były to spotkania w wąskim gronie zaproszonych specjalistów, podczas których dyskutowano nad porannymi referatami. Zasadniczo sprowadzały się one do pytań, dopowiedzeń czy wyjaśnień. Natomiast w późnych godzinach popołudniowych przedstawiano, w kilku grupach, komunikaty lub ich fragmenty.

Były one uzupełnieniem zasadniczych referatów, według których kolejności je tutaj prezentujemy.

G. Aranda zajął się relacją między małżonkami i wartością małżeństwa w świetle Pawłowej wypowiedzi z Ef 5,22—23, a ze strzeszczeniem katechezy Jana Pawła II, opartej na tekście Rdz 2,4—25, zapoznał S. Ausin. Natomiast jednoczące spotkanie w małżeństwie naturalnych elementów i sakramentu ukazał A. Miralles. W dwóch kolejnych komunikatach F. Jadraque i T. Rincon Perez poddali analizie relację między wiarą a sakramentem małżeństwa. Wreszcie J. Sancho omówił problem Komunii św. w małżeństwach żyjących w związku bez ślubu kościelnego.

Dobroć człowieka i świętość małżeństwa stanowiły przedmiot komunikatu L. F. Mateo-Seco. Małżeństwo jako miłość i instytucję w oparciu o *Gaudium et spes* przedstawił F. Gil Hellin. Natomiast realizm chrześcijański a sakrament małżeństwa wyrażony w słowach „jedno ciało” omówił E. Molano. Relacja między kontraktem a sakramentem małżeństwa była tematem komunikatu J. Hervada. Z kolei A. Rieber mówił o indywidualizmie i autorealizacji w lub poza małżeństwem. Pracę tej grupy zamknął komunikat J. Tejero pt. *Relacje małżeńskie a Kościół*.

Filozoficzne uwagi odnoszące się do małżeństwa, w świetle filozofii tomistycznej przedstawił J. M. Yanguas i R. Alvira. Na teocentryczny wymiar seksualności człowieka zwrócił uwagę A. Polaino-Lorente. Natomiast na metafizyczno-fenomenologiczne aspekty miłości małżeńskiej w relacji do finalizmu małżeństwa wskazał J. L. Illanes. A. M. Navarro zajęła się z kolei tematem *Feminizm a rodzina*.

Zagadnienia prawne podjęli autorzy komunikatów odnoszących się do referatu P. J. Viladricha. Dwaj pierwsi, tj. M. López Alarcón i C. De Diego-Lora mówili o gwarancjach prawnych małżeństwa i jego obrony, zwłaszcza w płaszczyźnie nierozzerwalności. Na prawo dzieci do stabilności rodziny wskazał L. Madero, z rodzinnym prawem hiszpańskim w tej dziedzinie zapoznał G. Garcia Cantero.

Na wpływ urbanizacji i industrializacji na życie rodziny wskazał J. Orlandis. Natomiast patrolog P. G. Alves De Sousa omówił obraz rodziny w pismach Ojców Apostolskich. Relację między miłością a płodnością małżeńską przedstawił A. Sarmiento. Dwa kolejne komunikaty (T. López i A. Orozco) dotyczyły odpowiedzialnego ojcostwa. Interesujący szczególnie dla polskiego uczestnika był komunikat E. Lio, prezentujący komentarz do *Humanae vitae* wydany przez kard. K. Wojtyłę i grupę krakowskich teologów. Perspektywy pastoralne wspomnianej encykliki podjął J. Ferrer.

Odpowiedzialność rodziny chrześcijańskiej, którą nakłada chrzest, podniósł J. A. Abad. Następnie L. M. Herran zajął się tematem *Święta Rodzina jako źródło i prototyp rodziny w Kościele*. O rodzinie i małżeństwie w nauczaniu Jana Pawła II mówił J. A. Riestra. Problematyce przygotowania do małżeństwa, także przez narzeczeństwo, poświęcone były komunikaty S. Maggiolini i M. Merino. Katecheza rodzinna natomiast była przedmiotem komunikatu J. Pujol.

Ostatnia grupa komunikatów (F. Altarejos i J. M. Zumaquero) poświęcona była w znacznej części wychowaniu. Powiązanie wychowania z wiarą omówili J. Polo, A. Fuentes i J. Arias. Następne komunikaty skupione były na problemach o charakterze ogólnoludzkim: D. Isaacs — *Cnoty ludzkie a rodzina*; C. Soria — *Integracja środków informacji w rodzinie*.

Plenarne referaty, sesje robocze oraz komunikaty II Międzynarodowego Symposium Teologicznego w Pampelunie stanowią swoistego rodzaju sumę zagadnień z zakresu małżeństwa i rodziny. Prelegenci i autorzy komunikatów prezentowali w zasadzie tradycyjną naukę Kościoła. W stosunkowo nie-

wielkim stopniu uwzględniono osiągnięcia nauk pozateologicznych, raczej można było zaobserwować krytyczne nastawienie do ich wyników i propozycji. Zabrakło, poza nielicznymi, opinii ludzi świeckich, małżonków czy rodziców. Zabrakło także przedstawicieli innych środowisk teologicznych, reprezentujących w wielu kwestiach odmienne stanowiska, np. z Wyższego Instytutu Nauk Moralnych w Madrycie.

Pozytywnie należy ocenić stronę organizacyjną sympozjum. Mimo iż było to dopiero drugie tego typu spotkanie, organizatorzy wykazali już duże doświadczenie. Wydaje się, że polskie sympozja mogłyby się tam wiele nauczyć. Kontakty jednak nasze ze środowiskiem teologicznym w Pampelunie są znikome. Przeważnie się sprowadzają do lektury periodyków „Scripta Teologica” czy „Palabra”.

Należy wyrazić uznanie organizatorom powyższego Sympozjum Teologicznego za podjęcie tak interesującego tematu oraz prezentację tak bogatych treści teoretycznych i praktycznych.

ks. Andrzej F. Dziuba, Warszawa-Gniezno

2. Moralność chrześcijańska i kultura ludzka

Sympozjum naukowe moralistów polskich

W dniach 9 i 10 czerwca 1981 roku w klasztorze franciszkanów w Niepokalanowie odbyło się spotkanie naukowe teologów moralistów polskich, w którym wzięli udział wykładowcy teologii moralnej KUL i ATK, wyższych seminariów duchownych i ośrodków zakonnych.

Otwarcia spotkania dokonał przewodniczący sekcji moralistów polskich ks. dr B. Inlender oraz o. M. Badeński OFMConv., który jako gospodarz domu serdecznie powitał uczestników, życząc im owocnych obrad. Zebrani modlitwą polecili Bogu zmarłego ks. kardynała Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski, który w całym swym biskupim posługiwaniu był zawsze moralistą życiowym.

Pierwszy dzień obrad zainicjował referat ks. prof. dr hab. S. Witka z Lublina *Aksjologiczny i humanistyczny aspekt kultury*. Podejmując myśl soboru, prelegent wyraził obawę, aby kultura bierna w znaczeniu dóbr kulturowych nie tłumiała rozwoju i działalności człowieka, czyli kultury czynnej. Stanowi to dość ważki problem moralny. Chodzi bowiem o swobodę rozwoju człowieka w ramach realizacji jego życiowego powołania, a nie tylko o ukształtowanie ludzi kulturalnych w „sensie standaryzowanym i umasowionym”.

Omawiając aksjologiczny aspekt kultury, mówca wskazał na istnienie zależności pomiędzy pojęciem wartości a pojęciem kultury czynnej. Człowiek przyjmuje bardzo wiele wartości ze środowiska kulturowego, ale jego zadaniem jest zajęcie wobec tych wartości właściwego stanowiska przez krytyczną reinterpretację własnego dziedzictwa kulturowego. Dziś, bardziej niż kiedykolwiek, mamy do czynienia z akcentowaniem pojęcia potrzeby aniżeli pojęcia wartości. Powoduje to przesunięcie od obiektywnej kultury wartości do osobistych potrzeb, które czasem przybierają charakter zabsolutyzowanych imperatywów, a pozbawienie wartości duchowych prowadzi do jałowości i pustki środowiska kulturalnego.

Zachodzi konieczność odszukania prawdziwych źródeł rozwoju człowieka przez odkrycie na nowo teologicznego świata celów i środków. Należy jednak pamiętać, że także kultura oparta na wartościach może stać się groźna dla człowieka, jeżeli zamiast podejścia od strony humanistycznej, potraktuje się ją w aspekcie teoretycznym jakiejś ideologii. Ideologia bowiem jest wizją jakiejś wartości, której podporządkowuje się jednostkę siłą, niezależnie od tego, czy jej to odpowiada czy nie. Trudno wówczas przyjąć, jakoby jednostka rozwijała się normalnie, w sposób wolny, zgodny ze swym życiowym przeznaczeniem.

Chodzi o humanistyczny, a może bardziej personalistyczny aspekt kultury. Zdaniem prelegenta, należy wziąć pod uwagę nie tyle ludzkość w znaczeniu gatunku *homo*, ile zbiór autonomicznych osób odpowiedzialnych za swoje powołanie ziemskie i nadprzyrodzone, czyli posiadających osobowość pełną. Osobowość pełna wyrasta poza ramy kultury masowej i może stać się elementem nowej kultury o cechach większego zróżnicowania czy bardziej złożonej treści.

Rozwój kultury humanistycznej musi spotkać się z transcendentnym przeznaczeniem człowieka, a więc z jego rozumieniem w świetle Objawienia. Nada to kulturze ludzkiej specyficzny oddźwięk, niczym nie naruszając jej oryginalności. Chodzi zatem o głoszenie światu Ewangelii, a nie kultury ludów zachodnich, nie o kształtowanie nowej doktryny, lecz o znalezienie pewnych transpozycji środków wyrazu, które zachowywałyby głęboki sens nauczania Chrystusowego. Objawienie jest powszechne i takim powinno pozostać zarówno w duchu, jak i w literze. Jest ono aktualnym źródłem wiary. Zdaniem prelegenta, było to i będzie na przyszłość zadaniem, ażeby znajdować formy, symbole, ryty bardziej odpowiadające potrzebom religijnej ludzi współczesnych. Nie wyklucza to być może istnienia pluralizmu liturgicznego i teologicznego.

Drugi referat *Humanistyczne i kulturotwórcze wartości moralności chrześcijańskiej* wygłosił ks. prof. dr hab. S. Olejnik z Warszawy. Uściślił on pojęcie moralności chrześcijańskiej, ze względu na praktycznych ograniczając się do doktryny moralnej głoszonej przez Kościół katolicki, jednak bez odcinania się od tego, co reprezentują i głoszą inne wyznania chrześcijańskie. Powstaje pytanie, co moralność chrześcijańska daje człowiekowi, jakie wartości posiada w zakresie kształtowania kultury. Zdaniem prelegenta, istnieją wielorakie kierunki myśli i prądy społeczne, które przypisują sobie przymiot humanizmu. Podobnie rzecz się ma z pojęciem kultury.

W dalszym ciągu referatu ukazane zostało przedpole modelowe ujęcia humanizmów i kultur, a następnie wartości, które każdy myślący człowiek może dzisiaj uznać za kulturotwórcze. Chodzi nie tyle o ujęcie retrospektywne wkładu chrześcijaństwa do kultury, ile o uświadomienie sobie wartości, które moralność chrześcijańska prezentowała zawsze, a jakie dziś przejawia w zakresie kształtowania kultury.

Kulturę ujmuje się dziś powszechnie nie tyle w sensie opisowym, socjologicznym, ile raczej aksjologicznym. Tak rozumieją ją ojcowie soborowi, papież ostatniej doby, tak ją rozumie obecny papież. Ten zobiektywizowany obraz kultury zastępuje się opisem czynności ludzkich, których wynikiem są wielorakie dobra, wytwory kultury, zwłaszcza wytwory wzorcowe uznane za reprezentatywne bądź szczególnie cenne. Przy wyborze i ocenie tych wytworów stosuje się często jakieś kryterium wartościowania. Kultura zatem nabiera charakteru aksjologicznego. W jej rozumieniu przesuwamy się od wytworu i czynności do człowieka.

W oparciu o analizę wypowiedzi Jana Pawła II prelegent omówił relację człowieka do kultury. Człowiek jest stawiany nie tylko w roli ostatecznego podmiotu i właściwego przedmiotu kultury, ale staje się istotnym punktem odniesienia, celem kultury. Tylko człowiek jest jej sprawcą, w niej się wyraża i w niej się potwierdza. Jest ona właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Nie wszystko jest kulturą, tylko to, co jest właściwym kształtem życia człowieka, co sprawia, że żyje on prawdziwym ludzkim życiem. Kultura rozumiana w sensie prawdziwego rozwoju człowieka kładzie nacisk na wartości immanentne, na to czym, bądź kim jest człowiek, a nie tylko na to, co on posiada.

Aktualną wartość moralności chrześcijańskiej dla kultury można najbardziej ukazać w kontekście jej zagrożeń. Zachodzi potrzeba ukazywania w sposób wyraźny i zrozumiały transcendentnego sensu i nieporównywalnej wartości życia ludzkiego, życia każdego człowieka, prymatu etyki w sto-

sunku do techniki, do pracy. Również konieczną jest rzeczą ukazywanie roli oraz wartości małżeństwa i rodziny, zasad sprawiedliwości społecznej, roli państwa w stosunku do społeczeństwa, wartości moralności chrześcijańskiej w zakresie stosunków międzynarodowych, kulturotwórczą wartość wiary i miłości itd.

W centrum wszystkich zabiegów znajduje miejsce osoba Chrystusa, a następnie Jego Matki oraz świętych. Chrystus poprzez swoje człowieczeństwo ukazuje niesłychane jego bogactwo. On jest centrum humanizmu. W Nim istnieje wieloraka pełnia najwyższych wartości inspirujących od wewnątrz rozwój kultury przez jej transcendentne wzbogacanie.

Na program pierwszego dnia obrad złożyły się także dwa komunikaty dotyczące odpowiedzialności chrześcijańskiej za kulturę. Pierwszy wygłosił ks. doc. dr hab. F. Greniuk z Lublina. Wskazał on na odmienność poruszanej problematyki w naukach socjologicznych i normatywnych. Omówił problem natury w znaczeniu środowiska naturalnego już przetworzonego przez człowieka oraz problem kultury jako fenomenu historycznego i społecznego. Wskazał na swoistą obecność tej problematyki w dziejach teologii moralnej. Teologia moralna zawsze mówiła o zagadnieniach wchodzących w zakres problematyki kultury (np. o aktorach, artystach, modzie, jak to ma miejsce u Tomasza Młodzianowskiego — teologa XVII wieku), chociaż nie w takim stopniu, jak to ma miejsce dzisiaj. Moralści wszystkich czasów traktowali o tym, co jest lepsze, co czyni świat bardziej ludzki, bardziej Boży. Wprowadzenie zagadnienia kultury w sposób bardziej konkretny do teologii moralnej należy do osiągnięć naszych czasów. Uznać to można za pozytywną wartość w dziejach tej dyscypliny. Omawiając odpowiedzialność teologów moralistów za kulturę, mówca wskazał na konieczność poznania ujęć tej problematyki w teologii prawosławnej i protestanckiej. W końcowej fazie wystąpienia prelegent omówił problematykę kultury w najnowszych podczynkach teologii moralnej. W konkluzji wysunął on konkretne postulaty pod adresem teologii moralnej.

Drugi komunikat przedłożył słuchaczom ks. doc. dr hab. S. Rosik z Lublina. Zasugerował on sprostowanie omawianego zagadnienia. Jego zdaniem, właściwiej i poprawniej byłoby mówić nie tyle o odpowiedzialności chrześcijańskiej, ile o odpowiedzialności chrześcijanina za kulturę. Całość wystąpienia można sprowadzić do dwóch szeroko potraktowanych punktów: kultura i jej chrześcijańska specyfika oraz odpowiedzialność za nią chrześcijanina. Prelegent wskazał, że prawdziwym kryterium kultury chrześcijańskiej jest stopień intensywności życia opartego na wierze w Chrystusa. Jeżeli chrześcijanie tworzą wspólnotę o chrześcijańskiej ciągłości, wytwarzają przy tym tradycje, obyczaje, instytucje, tworzą tym samym chrześcijańską kulturę. Implikuje ona w życiu prywatnym i społecznym ustawiczną odnowę. W tym sensie obejmuje ona wszystkie dokonania, które są zgodne lub przynajmniej niesprzeczne ze światopoglądem chrześcijańskim i przejawiają symptom religijnej twórczości.

Wyrastając z oredzia ewangelicznego, kultura chrześcijańska ogarnia całość, stanowi jedność, posiada cechę powszechności, integralności i syntezy. Przenika ona każdą dziedzinę życia, tworzy zespół praw, wartości i postaw, które układają się w harmonijną całość i jedność, obejmując wszystkie elementy danej rzeczywistości, prowadząc do uniwersalizmu i powszechności.

W drugiej części wypowiedzi prelegent przedstawił zagadnienie odpowiedzialności chrześcijanina za kulturę, za użycie środków do jej realizacji, za rozwój podmiotu kultury, czyli kulturę osoby. Zakłada to pewnego rodzaju otwartość i zdyscyplinowanie w poznawaniu prawdy, a w poznaniu wartości zdyscyplinowanie aksjologiczne uwzględniające ład moralny. Istnieje także odpowiedzialność chrześcijanina wobec własnego sumienia, wspólnoty i Boga.

Na program drugiego dnia sympozjum złożyły się dwa sprawozdania

oraz kilka komunikatów. W ramach sprawozdań przedstawiono aktualne tendencje w teologii moralnej, ilustrując je na przykładach niektórych nowych podręczników, tak polskich (ks. dr Z. Teinert), jak i zagranicznych (ks. dr J. Nagórny).

Warte odnotowania jest wystąpienie ks. dr B. Inlendera z Warszawy. Wskazał on, że obecne tendencje w teologii moralnej związane są z konkretnymi problemami będącymi przedmiotem wielu dyskusji. Tendencje te nie są jednolite, lecz różnorodne. Jest to przejaw dialektycznego napięcia na wielu odcinkach dzisiejszej teologii moralnej. Te dyskusje dotyczą szczególnie podstaw teologii moralnej, istoty moralności, *proprium* moralności chrześcijańskiej, chociaż zauważa się kierowanie uwagi także na konkretne zagadnienia moralne. Również dostrzega się próby opracowywania metodologii teologii moralnej.

Zdaniem prelegenta, u wielu autorów zauważa się tendencje ukazywania moralności swoiście chrześcijańskiej, a nie zhumanizowanej czy zeświecczonej etyki, np. jedynie opartej o prawo natury czy człowieczeństwo. Prowadzone są dalej poszukiwania w dziedzinie moralności autentycznie ludzkiej biorąc za podstawę naturę ludzką.

Postulat „ubiblijnienia” teologii moralnej, przyjęty z dużym entuzjazmem po soborze, spotyka się z pewną repliką. Przez wielu moralistów został zakwestionowany tzw. biblicyzm. Jako zarzut wysunięto niebezpieczeństwo popadnięcia w przesadę lub jednostronność oraz nieliczenie się z dzisiejszym rozwojem świadomości ludzkiej. Zdaniem tych teologów, ubiblijnienie nie jest udoskonaleniem teologii moralnej, ale zamknięciem drogi i odcięciem się od autentycznego jej ducha.

Zauważa się także silną tendencję do wyeliminowania z teologii moralnej oraz etyki filozoficznej pewnych, wydawałoby się nienaruszalnych, koncepcji jak np. założenia, że norma moralna w gruncie rzeczy musi być ukierunkowana na cel ostateczny, co stanowi kryterium dobra moralnego. Teologia bowiem nie powinna mówić o celu ostatecznym jako normie, ale o godności osoby ludzkiej jako kryterium działania moralnego, oczywiście również o godności nadprzyrodzonej, a wówczas będzie etyką chrześcijańską.

Inną tendencją jest nadawanie teologii moralnej charakteru naprawdę dialogowego. Jedni są zdania, że jeżeli ma to być etyka chrześcijańska, to musi się ona liczyć z konkretnym Objawieniem, jedynym dialogiem Boga z ludźmi. Drudzy natomiast są zdania, że niezależnie od charakteru chrześcijańskiego czy niechrześcijańskiego etyki, każda moralność jest odpowiedzią człowieka na kierowane do niego wezwanie. Tej tendencji towarzyszy silne akcentowanie wolności człowieka, jako podłoża właściwej jego odpowiedzi.

Spotyka się także agitację na rzecz miłości, a przeciw prawu. Chodzi o to, aby życie moralne było kształtowane nie tyle posłuszeństwem prawu, lecz było wyrazem miłości. Moralność chrześcijańska to umiłowanie Boga i człowieka jako brata w Chrystusie.

Przeciwstawieniem powyższego ujęcia jest stanowisko akcentujące prawo i miłość. Prawo — właściwie rozumiane — nie jest wrogiem miłości. Prawo oderwane od miłości zabija, jeżeli zaczyna zastępować miłość bliźniego spełnianiem nakazów. Jeżeli natomiast miłość jest autentycznie przeżywana, wówczas sama tworzy prawo. Z tym ujęciem wiąże się również postulat maksymalizmu etycznego.

W końcowej części wystąpienia omówione zostały tendencje nadawania teologii moralnej wymiaru eschatologicznego oraz oparcia jej o antropologię filozoficzną, socjologiczną, jak również o psychologię. Prelekcję zakończyła próba podsumowania wysunięciem propozycji co do rozwoju refleksji moralnej.

W części informacyjnej spotkania przekazano słuchaczom krótkie spra-

wzodania z sesji Societas Ethica, jaka odbyła się w naszym kraju, następnie ze spotkania etyków i moralistów na temat autonomii etyki i moralności chrześcijańskiej, które odbyło się w Lublinie. W sposób ogólny nakreślono także udział sekcji teologów moralistów w Kongresie Teologicznym w roku 1982.

Tegoroczne spotkanie należy zaliczyć do udanych. Problematykę referatów i komunikatów cechowała spójność tematyczna. Wśród dużego wachlarza poruszanych zagadnień, programowy temat sympozjum został w zasadzie zachowany. Tym samym stanowią pewien wkład do rozwoju refleksji teologicznomoralnej w naszym kraju.

ks. Jacek Bereziński, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Myśl etyczna T. Kotarbińskiego (1886—1981)

Dnia 3 października 1981 r. zmarł prof. T. Kotarbiński, jeden z czołowych polskich filozofów, logików, prakseologów i etyków. W latach 1919—1961 był profesorem Uniwersytetu Warszawskiego. Był pierwszym rektorem uniwersytetu w Łodzi. W latach 1957—1962 był prezesem PAN. Należał do wielu towarzystw naukowych w kraju i za granicą. Wiele też uniwersytetów polskich i zagranicznych obdarzyło go doktoratem *honoris causa*. Wśród dzieł jego publikacji książkowych najbardziej znane są: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (Lwów 1929), *Traktat o dobrej robocie* (Łódź 1955), *Wytłumaczenia z dziejów logiki* (Łódź 1957), *Medytacje o życiu godziwym* (Warszawa 1966). Bibliografię prac T. Kotarbińskiego zestawiał A. Przy musiała na 80-lecie jego urodzin (w: *Fragmenty filozoficzne*. Seria trzecia, przb., Warszawa 1967, s. 635—674). Do 1967 r. obejmuje ona 437 pozycji. Są w niej prace naukowe, popularnonaukowe i publicystyczne. Pisane pięknym, jasnym językiem i dzięki temu dostępne i interesujące dla każdego, a nie tylko dla osób ze specjalistycznym wykształceniem.

Jedno z najważniejszych pytań, które lubił stawiać, brzmiało: jak żyć godnie? Chociaż nie obrał etyki za przedmiot swej zawodowej koncentracji, zagadnienia etyczne stałe były dla niego najważniejsze. W wyniku długich dociekań ukształtował zarys systemu etycznego, który nazwał etyką niezależną. Oznacza to etykę laicką, w której dla uzasadnienia norm nie sięga się po argumenty do innych źródeł, jak tylko do ocen emocjonalnych, wyrobionych w stosunkach międzyludzkich. Etykę swoją autor nazwał też etyką spolegliwego opiekuna, na którego można liczyć w trudnych okolicznościach. Postawa opiekuństwa spolegliwego implikuje następujące walory usposobienia: odwagę, dobre serce, prawość, wytrwałość w trudach, dyscyplinę wewnętrzną.

Dyskusja na temat etyki niezależnej, zaproponowanej przez T. Kotarbińskiego, trwa w Polsce od trzydziestu z górą lat. Można wyróżnić trzy okresy szczególniejszego zainteresowania jego myślą etyczną. Okresy te wyznaczają siedemdziesiąta, osiemdziesiąta i dziewięćdziesiąta rocznica urodzin zasłużonego profesora oraz data wydania jego ważnych dzieł z zakresu etyki.

Pierwszy etap szerszego zainteresowania się poglądami etycznymi Kotarbińskiego nastąpił po wydaniu jego szkicu *Zagadnienia etyki niezależnej* w broszurze *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956. Wówczas to H. Jankowski z uznaniem wypowiedział się o poglądach autora. W artykule pt. *Problematyka moralna w pracach T. Kotarbińskiego* (*Studia Filozoficzne*, 1958, nr 4, 154—160) mówił o zapotrzebowaniu społecznym, któremu m.in. przypisuje popularność poglądów autora etyki spolegliwego opiekuna w naszym społeczeństwie, szczególnie w kręgach nauczycielskich. Przypisywał

też tym poglądom rangę systemu etycznego, gdyż zawierają naczelną wartość moralną, tłumacząc ją na dyrektywę postępowania i pokazując jej zastosowanie do etyki indywidualnej i społecznej.

Krytyczną ocenę etyki niezależnej w ujęciu Kotarbińskiego dali w tym okresie T. Ślipko i S. Olejnik. Pierwszy z nich w artykułach *Etyka „niezależna” prof. Kotarbińskiego*, *Homo Dei* 26(1957)551—559, oraz *W sprawie etyki „niezależnej”*, *Homo Dei* 27(1958)379—386, wskazywał na jej wadliwą konstrukcję logiczną, pojęcia niesprecyzowane, brak troski o należyłą argumentację, sformułowania pełne subiektywizmu i dowolności. Zarzucał, że Kotarbiński sprowadza zjawiska etyczne do kategorii uczuć, swoistego zmysłu moralnego, a w gruncie rzeczy nie wychodzi poza etologiczny opis, co w naszych warunkach ocenia się jako dobro i zło moralne bez wyjaśnienia, na czym owo dobro polega.

S. Olejnik wyraził swoje zastrzeżenia pod adresem etyki niezależnej w dwóch publikacjach: *Czy etyka bez Boga*, *Ateneum Kapiańskie* 49(1957)218—235, oraz *Poglądy etyczne prof. Tadeusza Kotarbińskiego*, *Znak* 14(1962)506—525. Zarzucał, że nie jest to system rzetelnie wykończony. Brak w nim odniesienia do życia społecznego. Bierze pod uwagę tylko jakieś proste i nieskomplikowane, w zasadzie wyłącznie jednostkowe i czysto prywatne stosunki między ludźmi. Wskazania etyczne mają charakter prawie wyłącznie ogólnikowy. Kotarbiński neguje też — i to jest najważniejszy zarzut — sensowność uzasadnień w zakresie moralności; głosi, że etyka jest niezależna nie tylko od religii, ale także od wszelkiego filozoficznego światopoglądu. Tymczasem deontologia opiera się na ontologii. U podstaw etyki jako teorii kierowania życiem duchowym człowieka musi leć pogląd na świat i człowieka.

Zyczliwe stanowisko wobec etyki niezależnej zajął wówczas A. Grzegorzczak. W książce pt. *Schematy i człowiek*, Kraków 1963, opowiadał się za intuicjonizmem intelektualnym w dziedzinie etyki. Uważał tak jak Kotarbiński, że oceny etyczne stanowią swoisty rodzaj ocen, których nie można wydedukować, ale należy je wykryć samemu przez kontemplację rzeczywistości. W odróżnieniu od wyżej podanego twierdzenia S. Olejnika sądził, że intuicja dobra jest czymś niezależnym od metafizycznych poglądów.

Drugi okres wzmożonego zainteresowania etyką niezależną zaczyna się po ukazaniu się książki Kotarbińskiego pt. *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1966, i wygłoszeniu przez niego na konferencji etyków w Nieborowie referatu *Istota oceny etycznej*, opublikowanego w czasopiśmie *Etyka* 1(1966)7—12. W dyskusji nad tym referatem (zamieszczonej tamże, s. 13—17) uczestniczyli: H. Jankowski, H. Maślińska, A. Podgórecki, M. Fritzhand, J. Keller, I. Lazari-Pawłowska, M. Michalik. Podkreślano pozytywne strony etyki niezależnej i dużą zbieżność jej zasad z etyczną myślą Marksa. Stawiano też szereg pytań: jaki ideał należałoby przyjąć w sytuacji bez zagrożenia, czy postulat spolegliwego opiekuństwa pozwala należycie wyjaśnić kwestie dotyczące obowiązków wobec siebie, czy etyka ta obejmuje również sprawy stosunku do własności prywatnej, czy Kotarbiński ceni spolegliwe opiekuństwo ze względu na jego krytyczną rolę w minimalizacji cierpień — czy też niezależnie. W odpowiedzi na te pytania profesor przedstawił swą koncepcję „oczywistości serca”. Stwierdził także, że na gruncie jego propozycji nie jest jeszcze rozwiązana kwestia sprawiedliwości. Należałoby w tym względzie poczynić jakieś dodatkowe założenia, jednak obecnie prelegent nie potrafi rozwiązać tego zagadnienia.

W tym samym czasie z krytycznymi uwagami w sprawie etyki niezależnej wystąpił H. Elzenberg w artykule pt. *Realizm praktyczny w etyce a naczelné wartości życia ludzkiego* (w: *Wartość i człowiek*, Toruń 1966, s. 130—139). Jego zastrzeżenia odnosiły się głównie do braku troski o war-

tości pozytywne. Obrona przed złem nie może być głównym nastawieniem życiowym.

Na 1976 r. przypada nowy okres wzmożonego zainteresowania poglądami prof. Kotarbińskiego. Okazją stała się 90 rocznica jego urodzin. Wówczas to ukazały się następujące opracowania dotyczące jego etyki: P. Smoczyński, *O niezależności etyki w doktrynie moralnej profesora Tadeusza Kotarbińskiego*, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, Sectio F, 31(1976)271—280; Cz. Głombik, *Kultura filozoficzna i ideał etyczny*, *Człowiek i Światopogląd* 1977, nr 12, 129—140; J. Choroszy, *La pensée éthique de T. Kotarbiński*, *Strasbourg* 1976, s. 534, oraz specjalny numer czasopisma *Studia Filozoficzne* 1976, nr 3. Dwie ostatnie z tych publikacji zasługują na szersze omówienie: jedna ze względu na rozmiar i dogłębność analiz, druga zaś ze względu na renomę autorów.

J. Choroszy zajmował się filozofią Kotarbińskiego już wcześniej. W 1975 r. na Uniwersytecie w Strasbourgu bronił pracy doktorskiej zatytułowanej *Tadeusz Kotarbiński, sa vie, son oeuvre et sa philosophie*. Obecnie omawiana obszerna trzypięciotomowa monografia została przedłożona na Wydziale Teologii Katolickiej tegoż uniwersytetu jako podstawa do otrzymania stopnia *le doctorat d'état*. Autor podaje w niej zarys syntezy myśli etycznej Kotarbińskiego, jej podłoże historyczne, analizę głównych poglądów etycznych i obszerną bibliografię. W obszernym wprowadzeniu J. Choroszy ukazuje przemiany polityczne, społeczne i kulturalne w Polsce po 1945 r. oraz postawę Kościoła wobec tych przemian. Na tym tle jest przedstawiony T. Kotarbiński i jego tzw. trzecia droga — propozycja etyczna różna od marksistowskiej i katolickiej. W części pierwszej rozprawy autor kreśli panoramę etyki niezależnej. Omawia kolejno jej podstawę, naturę sumienia moralnego, istotę ocen etycznych, ideę społecznego opiekuna — jako normę postępowania, a wreszcie zastosowanie podstawowych zasad do życia społecznego. Wywody dotyczące zastosowań zasady o społecznym opiekunie do życia społecznego i o obowiązku powszechnej miłości w pewnej mierze pomniejszają wzmiankowany wyżej zarzut S. Olejnika, że Kotarbiński pomija zagadnienia społeczne. Część druga monografii ukazuje ewolucję myśli etycznej Kotarbińskiego. W dojrzewaniu tej myśli można wyróżnić następujące etapy: okres wpływów chrześcijańskich, przyłgnięcie do etyki utylitarystycznej, porzucenie utylitarystyki, czas wątpliwości i poszukiwań, opracowanie etyki społecznego opiekuna. W części trzeciej rozprawy J. Choroszy analizuje podstawowe pojęcia etyki niezależnej. Najpierw zajmuje się pojęciem sumienia i wykazuje wpływy L. Petrażyckiego na jej twórcę w tej materii. Następnie analizuje naturę i istotę ocen moralnych. Dalej ukazuje etykę jako wiedzę niezależną od religii i koncepcji filozoficznych. J. Choroszy dochodzi do wniosku, że mamy tu do czynienia jedynie z niezależnością w zakresie uzasadnień. Program moralny autora etyki niezależnej jest bowiem zakorzeniony w tradycji i sam autor odwołuje się niekiedy do etyki nazwanej przez siebie „ewangeliczną”.

W numerze specjalnym czasopisma „*Studia Filozoficzne*” (nr 3 z 1976 r.) z okazji 90 rocznicy urodzin Kotarbińskiego zostały zamieszczone prace 22 wybitnych uczonych polskich i zagranicznych. Nas interesuje dział pierwszy poświęcony etyce, ideałom życia, kulturze. Znajdują się tu m.in. artykuły: J. Szczepański, *O zasadach świadomego samokierowania*; T. Czeżowski, *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*; D. Nedeljkovic, *Przyjemność i radość pracy — Tadeuszowi Kotarbińskiemu*; I. Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*. Autor pierwszego z tych artykułów zastanawia się, jakie można wyciągnąć korzyści z nauki Kotarbińskiego o ideałach etycznych. Twórca etyki niezależnej uczy, że ani hedonizm dobrobytu, ani sprawność i siła, ani cnota, ani ślepy rygoryzm nastawione na doskonałość jed-

nostki samej, nie dają szczęścia. Zatem nie dążenie do nich jako samych w sobie jest naczelną zasadą samokierowania. Taką zasadą jest dążenie do optymalnego zmniejszenia cierpień. T. Czeżowski zaś odpowiada na pytanie, czy etyka w ujęciu Kotarbińskiego jest etyką aksjologiczną, czy deontyczną. Etyka niezależna jest deontyczną. Miara wartości czynu zależy od tego, w jakim stopniu motyw cyznu dają się wywieść z cech definicyjnych opiekuna społecznego. Natomiast I. Łazari-Pawłowska przedstawia związki etyki społecznego opiekuna z tradycją chrześcijańską (jak widzieliśmy, wskazywał na to też J. Choroszy). Ukazuje również treść etyki niezależnej oraz wątpliwości co do pewnych jej ujęć. Autorka, podobnie jak wcześniej T. Ślipko i S. Olejnik, ma wątpliwość co do moralnych intuicji jako uzasadnień etycznych nakazów. Nie wiadomo bowiem, o czyje intuicje i „oczywiście serca” chodzi. Bywają one przecież różne i trudno rozstrzygnąć, które z nich są bardziej godne uszanowania. Drugą wątpliwość dotyczy koncepcji sumienia. Nie wiadomo, kto za nim stoi. Z wypowiedzi Kotarbińskiego wynikałoby, że jest za nim jakiś obserwator będący maksymalnie istotą czcigodną.

Dotychczasową historię zainteresowań myślą etyczną Kotarbińskiego kończy książka T. Stycznia, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 117. Wykazuje ona nie tylko z tytułu koneksje z poglądami autora etyki społecznego opiekuna. T. Styczeń już wcześniej interesował się zagadnieniem niezależności etyki (por. artykuł *W sprawie etyki niezależnej*, *Roczniki Filozoficzne* 24, 1976, z. 2, 61—69). W obecnej rozprawie dochodzi do wniosku, że etyka jako teoria szczęścia lub nakazu zewnętrznego nie jest wiedzą niezależną, autonomiczną. Jest zaś taką tylko jako teoria powinności ujmowanej intuicyjnie. Ponieważ nie ogranicza się jednak do uczenia o istocie obowiązku moralnego, ale formułuje normy i oceny szczegółowe i chce wyjaśniać intuicje moralne — jest zależna metodologicznie od filozofii.

Podane powyżej — niektóre tylko — publikacje wskazują na niegasnącą świeżość dyskusji nad problemem tak wyraźnie postawionym przez T. Kotarbińskiego. Jego etyka niezależna spotkała się z dużym zainteresowaniem jako próba pozakonfesyjnego wyinterpretowania głównej idei głoszonej przez chrześcijaństwo. W tym, co postuluje jako przejawy szlachetnego postępowania lub zachowania się haniebnego, może być uważany za moralistę niemal chrześcijańskiego. Jego program moralny wykazuje podstawowe cechy humanizmu, zmierza do minimalizacji cierpień, obejmuje troską każdego człowieka, pragnie uszanować godność jednostki. Pozytywne w jego poglądach, przy wyżej wskazanych zastrzeżeniach, jest akcentowanie sumienia. Etyka chrześcijańska jest także etyką sumienia.

ks. Antoni Młotek, Wrocław

2. „Epikia” — „oikonomia”

Wykład doktryny moralnej o prawie domaga się zwykle działu, któremu w języku specjalistycznym przydano greckie miano *epikia*. Na skutek dużego bogactwa sytuacji ludzkich w tym samym typie działania i zarazem ograniczonej w stosunku do niego pojemności ogólnych sformułowań imperatywu bywa, że niektóre pojedyncze czyny są niesprowadzalne do normy, z jaką powinny być związane. Powstaje wówczas konieczność dokonania korekty prawa w sposób zgodny z przypuszczalną wolą prawodawcy. Ten właśnie zabieg określany jest nazwą *epikia*. I jest on rzeczywistą korektą, a więc postępowaniem odmiennym zarówno od interpretacji prawa, jak i od dyspensy. Treściwie i precyzyjnie wyraża je chętnie cytowane zdanie F. Suarez: *Emendatio legis ea ex parte qua deficit propter universale* (*De legibus*, I, II, c. XVI, n.4).

Epikia do dziś interesuje fachowców, niemniej w teologii moralnej już

rządziej przynosi satysfakcję niż dawniej. Odnowa tej dyscypliny wciąż intensywnie skupia się wokół pogłębienia jej tożsamości teologicznej. Tymczasem *epikia* jest zasadą pochodzenia filozoficznego, a właściwie zastosowanie znajduje przede wszystkim w dziedzinie prawa. Jej pomoc w rozumowaniu ściśle teologicznym, zważywszy specyfikę idei prawa w chrześcijaństwie, okazuje się nazbyt uboga.

W tradycji etycznej Kościoła łacińskiego nie widać jednak zasady, która by mogła zastąpić poprzednią, spełniając postulaty odnowy teologii moralnej. Natomiast wyraźne nadzieje budzi w tym względzie podobna, lecz, jak się wydaje, właśnie teologiczna zasada znana w Kościele wschodnim pod nazwą *oikonomia*. Rozumie się ją jako postawę wyrozumienia i miłosierdzia Kościoła wobec chrześcijan, którzy na skutek wyjątkowej sytuacji życiowej doznaliby szkody, gdyby byli zobowiązani do spełnienia żądań określonej normy. *Oikonomia* urzeczywistnia się zawsze w pojedynczej decyzji Kościoła (biskupa, synodu) zezwalającej konkretnej osobie na odstępianie od prawa. Jest oczywiste, że dążenie tą drogą do uniknięcia niesprawiedliwości, której źródłem byłby bezwzględny rygorizm prawny, nie daje powodu do mniemania, jakoby *oikonomia* miała oznaczać świadczenie niczym nie ograniczonej łaskawości, co niezawodnie równałoby się z bezprawiem.

Interesujące i nader ważne byłoby zbadanie podstaw teologicznych, na jakich wspiera się ta zasada. Wolno przypuszczać, że współczesna eklezjologia katolicka oddałaby w tej mierze cenne usługi, zwłaszcza idea ludu pielgrzymującego z nieodłączną od niej ideą czasu zbawienia.

Szereg teologów katolickich od kilkunastu lat podejmuje studia nad kwestią *oikonomia*. Zaczyna się nadto uprzystępniać tłumaczenia publikacji dzisiejszych autorów greckich na ten temat. Jakkolwiek osiągalne prace jednych i drugich nie są jeszcze liczne, pozwalają już na dostateczne zapoznanie się z problematyką zagadnienia, na dostrzeżenie nawet jej złożoności, ewolucji idei *oikonomia* i na zbadanie, czy szanse, jakie zdaje się ona otwierać przed teologią łacińską, są rzeczywiście realne.

Warto więc chyba zasygnalizować tę kwestię. Jej inspiracje brzmią w każdym razie obiecująco i nie jest wykluczone, że mogłyby szczęśliwie owocować w teologicznych zastanowieniach nad życiem chrześcijańskim. Z tą myślą przekazujemy poniższe informacje bibliograficzne.

Temat *epikia*, jako jeden z tradycyjnych i znanych tematów teologii moralnej, nie wymaga tutaj tego typu wskazówek. Można je zresztą łatwo znaleźć w większych słownikach teologicznych, np. w *Dictionnaire de Théologie Catholique* czy w *Lexikon für Theologie und Kirche*. Hasło *Epikie* w DTC, stosunkowo obszerne i bardzo przejrzyste, byłoby szczególnie wartościowym miejscem oparcia dla zastanowień w tym przedmiocie.

Pierwsze informacje na temat *oikonomia* warto zaczerpnąć z artykułu B. Botte'a, *Oikonomia*, *Ephemerides Liturgicae* 94(1980) 283—296. Po lekturze tego przystępnego tekstu z większą korzyścią odbierze się wnikliwszą i obszerną prezentację kilku różnych spojrzeń na ideę *oikonomia* z odniesieniem jej do problemu ważności sakramentów w artykule F. J. Thomsona, *Economy*, *Journal of Theological Studies* 16(1965)368—420. Podobny charakter, informacji wprowadzającej, ma niewielkie, lecz bardzo kompetentne opracowanie prawosławnego teologa P. L'Huilliera, *Quelques précisions sur la notion d'économie dans le droit canonique orthodoxe*, w: *Aspects de l'orthodoxie*, Paris 1981, 43—52. Nachylenie tych treści ku prawu kanonicznemu jest znamienne. *Oikonomia* pełni ważną teologiczną rolę w dyscyplinie prawosławia. Na ten sam temat wypowiada się J. H. Erickson, *Oikonomia in Byzantine Canon Law*, w: *Law, Church and Society*, Pennsylvania 1977, 225—236.

Uwagę zwracają nadto dwa studia, które w świetle *oikonomia* rozpatrują wprost problematykę kryzysowych sytuacji życia małżeńskiego. Cytowany już P. L'Huillier omawia ją na przykładach niektórych decyzji

podejmowanych w tej mierze we wczesnym i późniejszym Kościele: *L'espace du principe d'économie dans le domaine matrimonial*, Revue de Droit Canonique 28(1978) 44—53. O tym samym, lecz obszerniej, traktuje G. Ferrari, *Dissoluzione del sacramento nuziale e applicazione della 'oikonomia' per seconde nozze secondo la teologia orientale*, Nicolaus 5(1977)59—96.

Wśród prac z zakresu *oikonomia* ogłoszonych w językach zachodnich w sposób szczególnie wyróżnia się publikacja książkowa J. Kotsónisa, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gembloux 1971, s. 218. Jej autor, arcybiskup Aten, w dziewięciu rozdziałach podejmuje wszystkie główne kwestie przedmiotu: teologiczne, prawne, historyczne, dając czytelnikowi prawdziwą sumę informacji obficie karmionych literaturą źródłową. Wydanie książki w języku francuskim zawdzięczamy cennej inicjatywie P. Dumonta, benedyktyna z opactwa w Chevetogne. Bibliografia, jaką Kotsónis podaje (s. 203—213), niezbitnie świadczy o znaczeniu zasady *oikonomia* w Kościele greckim i dużym zainteresowaniu nią nie tylko w odległej przeszłości, ale i w czasach późniejszych, również, w nie mniejszym stopniu, w obecnej epoce. Z oczywistych powodów należałoby w pierwszym rzędzie dostrzec w tym długim rejestrze teksty Ojców Kościoła i oficjalne pisma o treściach dyscyplinarnych, zresztą bardzo liczne i wymowne. Przynajmniej, gdy idzie o ich wymowę, dowodzą tego odniesienia i analizy Kotsónisa¹.

Pomijamy szereg innych tekstów sprzed 1970, cytuje je Kotsónis, wyjąwszy, podany wyżej, artykuł Thomsona.

Dodajmy, że zajęcie się kwestią *oikonomia* nie tylko rokowałoby nadzieje na najbliższą choćby przyszłość teologii moralnej, ale byłoby wyśmienitą okazją do włączenia się moralistów katolickich w nurt badań ekumenicznych.

ks. Tadeusz Sikorski, Paryż

¹ Zainteresowanych dziełkiem Kotsónisa odsyłamy do recenzji ks. Jana Pryszymonta, jaka ukazała się w *Collectanea Theologica* 42(1972), z. 4, 231n.