

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 41/3, 127-142

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. SPRAWOZDANIA. 1. Sym-
pozjum na temat sekularyzacji. 2. Seminarium naukowe polskich moralistów.
III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Biblijna problematyka grzechu. — 2. Re-
ligijne uzasadnienie zakazu kradzieży. — 3. „Etyka” t. IV—VII.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE (AAS 62, 1970, nr 1—6)

Życie chrześcijańskie także dziś wymaga czujności. Jest to temat przemówienia papieża do kardynałów i członków Kurii Rzymskiej (15. XII. 69, *Il Signor Cardinale*, s. 40—47). W innym przemówieniu, do wiernych (14. I. 70, *Nessuno sfugge*, s. 103—106), papież podkreśla konieczność rozwagi i roztropności w działaniu, oraz kładzie nacisk na wartość męstwa. Mimo zamieszania, jakie wciąż panuje w świecie, Kościół, po soborze, ma wszelkie dane, aby postępować z jasnością i mocą. Nie wolno też dopuścić, aby ożywienie, jakie nastąpiło w związku z soborem, ustąpiło miejsca stagnacji. Papież poddaje krytyce także pewne przesadne formy aktywności, nie liczące się z prawdziwą koncepcją Kościoła (s. 105).

Życie w społeczności Kościoła powinno być coraz bardziej nacechowane jednością i duchem wspólnoty. Z zagadnieniem tym spotykamy się w przemówieniu skierowanym do duchowieństwa rzymskiego przed rozpoczynającym się okresem Wielkiego Postu (9. II. 70, *Questo incontro annuale*, s. 165—170). Paweł VI uważa za jeden z najważniejszych nurtów soborowych dążenie do uwydatnienia wspólnotowego charakteru całej ludzkości, szczególnie na płaszczyźnie nadprzyrodzonej. Zamiarem Chrystusa było scałić ludzkość w Kościele. Kościół katolicki, mocą Ducha Świętego realizuje ten plan, będący jego (Kościola) konstytucją, nadaną przez boskiego Założyciela. Ten fakt jest podstawą obowiązku ciążącego na wszystkich członkach Kościoła, obowiązku polegającego na coraz pełniejszej i doskonalszej aktualizacji owego Chrystusowego planu (s. 166). Pokrewną tematykę porusza papież w homilii wielkoczwartkowej (26. III. 70, *Obbligati dal nostro*, s. 209—212).

Nieodłącznym, a nawet istotnym elementem życia chrześcijańskiego, jest pokuta. Doniosłe uwagi o tym przedmiocie przynosi nam przemówienie wygłoszone do wiernych w Wielką Środę (25. III. 70, *Mercoledì Santo*, s. 216—220). Ze szczególnym naciskiem wyraża się papież o potrzebie pokuty i potrzebie świadomości grzechu, wyjaśniając zarazem, że współczesny zanik poczucia grzechu jest prostą konsekwencją zatracenia świadomości Boga (s. 218).

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

Patrząc w przyszłość Kościoła, papież jest mimo wszystko pełen ufności i optymizmu. Oparciem dla tej ufności jest m. in. obserwowany wzrost aktywności laikatu. Sprawę tę omawia Ojciec św. w przemówieniu do Konferencji Episkopatu Włoch (11. IV. 70, *Diamo il benvenuto*, s. 274—282). Oczywiście wszystko zależy od tego, czy cały laikat pójdzie właściwym torem. „Jeśli rzeczywiście laikat katolicki... odpowie własnemu powołaniu, jaki posiada w łonie Ludu Bożego, — powołaniu, które im przyznaje godność i funkcję w powszechnym kapłaństwie wynikającym z chrztu, przeznaczając ich do chrześcijańskiej doskonałości, jednoczy organicznie z Ciałem Kościoła, zwraca ich z całą powagą do rozszerzania Królestwa Chrystusowego i do czynnego pełnienia apostoelskich zadań, zobowiązuje do posłuszeństwa a zarazem współpracy z pasterzami odpowiedzialnymi za prowadzenie wiernych, — wtedy Kościół ujrzy czasy nowe i zobaczy się sam uformowanym na pierwotnej tradycji chrześcijańskiej i na teologicznych implikacjach własnej konstytucji” (s. 276).

Wyżej scharakteryzowana rola laikatu wymaga, aby aktywność świeckich w Kościele i świecie wychodziła zawsze z motywów ściśle religijnych i by nie uległa zafascynowaniu czy oszołomieniu wizją materialnych zdobyczy i doczesnych osiągnięć. Tego rodzaju myśli rozwija papież w przemówieniu do członków rady powołanej dla przygotowania afrykańskiego kongresu laikatu (3. IV. 70, *La Session*, s. 283—285). Papież kładzie silny nacisk na zachowanie hierarchii wartości (s. 283). „Integralny rozwój dla katolika nie oznacza zwykłego rozwijania ludzkich wartości, lecz ponad wszystko urzeczywistnienie obietnic ewangelicznych w życiu, poznanie i coraz większą miłość Chrystusa oraz jej uwieńczenie w szczęściu wiecznym” (s. 284).

Na tej właśnie zasadzie, oddanie się sprawie robotników i ludzi krzywdzonych w niesprawiedliwych systemach społecznych i cywilizacyjnych, jest podyktowane nie tyle względami natury politycznej czy w ogóle doczesnej, ile raczej wynika z samych źródeł powołania chrześcijańskiego. Prawdę tę wyjaśnia Ojciec św. w przemówieniu do przewodniczących stowarzyszenia Światowego Ruchu Robotników Chrześcijańskich (8. IV. 70, *Nous sommes très heureux*, s. 270—272). Wszelka tego rodzaju akcja wymaga oparcia się o fundament wiary, o Ewangelię. (s. 271n). Praca ludzka jest bowiem współdziałaniem z Bogiem Stwórcą i Zbawcą (s. 272).

Sporo miejsca, jak zwykle, Paweł VI poświęca zagadnieniu pokoju. W orędziu na „Dzień Pokoju” (1. I. 70, *Siamo qui riuniti*, s. 53—57), głosi, że pokój jest nie tylko „znakiem nowych czasów”, ale jest „obowiązkiem”. Obowiązek ten w pierwszym rzędzie ciąży na głowach państw, ale w swoich źródłach dosięga on całej ludzkości, wszystkich ludzi bez wyjątku. W każdym wypadku „pozostaje prawdą, że pokój jest obowiązkiem wszystkich, już to dlatego, że pokój nie ma swego królestwa w dziedzinie polityki, już to dlatego, że pokój posiada swe dynamiczne źródło w postawie moralnej, wcześniej, niż w samej zewnętrznej działalności. Zanim pokój stanie się polityką, jest usposobieniem ducha. Zanim się wyrazi jako zwycięski lub zwyciężony w historycznych przemianach czy stosunkach społecznych, wyraża się, kształtuje i potwierdza w sumieniach, w filozofii życia...” (s. 54n.).

Zwycięską radość paschalnego pokoju ogłasza papież w orędziu radiowo-telewizyjnym w święto Zmartwychwstania (29. III. 70, *Quale altro Saluto*, s. 228—230).

Podobnie jak pokój jest darem Chrystusa Zmartwychwstałego, tak szczęście ludzkiego serca, a nawet sama doskonałość ludzka w pełni pojęta, nie może być osiągnięta siłami samego człowieka, poza Chrystusem i Jego łaską. Prawda ta jest przedmiotem orędzia radiowego wygłoszonego w dniu Bożego Narodzenia (25. XII. 69, *Salute a Voi*, s. 63—66). Papież wyraża się krytycznie o próbach „humanizacji” chrześcijaństwa, zmierzających do odcię-

cia chrześcijaństwa od jego najgłębszej, religijnej treści. „Dziś wielu pragnie Chrystusa bez Boga, jeszcze bardziej człowieka bez Chrystusa, chcąc samemu człowiekowi zastrzec te wzniosłe właściwości, które przekazuje mu Chrystus: prawo do życia, niezmańony honor osobowy, godność ludzką, nietykalne sumienie, odpowiedzialną wolność, duchowe piękno... Humanizm miały się stać nowoczesnym pojęciem, w którym rozpuściłoby się chrześcijaństwo. Pragnęłoby się czcić narodziny człowieka, — nie Słowa, które stało się ciałem, nie Jezusa, który przyszedł do nas jako Zbawiciel, Nauczyciel, Brat; — narodziny człowieka, który zbawia sam siebie, człowieka, który czyni postępy dzięki własnej mądrości i mocy, który sam dla siebie jest początkiem i celem. Oto, co musimy wam powiedzieć w tym szczęśliwym dniu: humanizm prawdziwy bez Chrystusa nie istnieje” (s. 64). Człowiek pozostawiony sam sobie nie znajduje wystarczającej mocy ani nie poznaje prawdy własnego człowieczeństwa: „Człowiek sam z siebie nie wie, kim jest. Brak mu autentycznego wzoru człowieczeństwa; stwarza więc sobie bożki, które są kruche, a nierządno nieczne. Brak mu prawdziwego Syna Człowieczego — Syna Bożego, twórcy wzoru dla prawdziwego człowieka. Prawdziwy humanizm powinien być chrześcijański” (s. 65).

Wypracowanie takiego humanizmu w ramach konkretnych warunków społecznych wymaga współpracy władzy duchownej i świeckiej. Interesujące uwagi na ten temat zawiera przemówienie do władz administracyjnych Sardynii (24. IV. 70, *Questo incontro*, s. 302 n.). Według papieża, „pełny humanizm”, to taki, który jest otwarty ku Absolutowi i uznaje prawdziwe powołanie człowieka (s. 302).

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

II. SPRAWOZDANIA

1. Sympozjum na temat sekularyzacji

W dniu 29 września 1970 r. na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego „Bobolanum” w Warszawie, przy ul. Rakowieckiej 61, odbyło się sympozjum na temat sekularyzacji. Na jego program złożyła się prelekcja wprowadzająca do zagadnienia sekularyzacji ks. Stanisława Głowy SJ, profesora na „Bobolanum”, oraz dwa wykłady ks. Józefa Fuchsa SJ, profesora Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego. Przedstawił on dwa aspekty tego samego zagadnienia, a mianowicie chrześcijański charakter moralności świeckiej oraz świecki charakter moralności chrześcijańskiej. Wykłady zostały wygłoszone w języku łacińskim.

Ks. Głowa w swoim wprowadzeniu wskazał na biblijne przesłanki sekularyzacji, na jej różnorodne przejawy na płaszczyźnie kulturowej i na różne — konsekwentnie — znaczenia tego procesu i tego słowa. Postawił też pytania odnośnie niebezpieczeństw i szans, jakie sekularyzacja niesie chrześcijaństwu w ogóle, a chrześcijaństwu w Polsce w szczególności.

Ks. prof. Fuchs naprzód sprecyzował swój temat zaznaczając, że chodzi mu o praktyczne normy moralne. Następnie wskazał, że z dwóch dokumentów soborowych *Dekret o formacji kapłańskiej* stanowi pewnego rodzaju ukoronowanie poprzednich dziesięcioleci, reprezentując tendencję do ścisłej chryścianizacji moralności; w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* natomiast, która podkreśla rolę elementów świeckich w Kościele, można upatrywać wskazówkę na przyszłość. Wynika stąd, że etyka jest integralną częścią autonomicznego świata ludzkiego kształtowane-

go przez człowieka, a więc ona również musi być ludzką, świecką, co wcale nie znaczy, że musi być ateistyczną.

Właśnie postulat rozwoju, kształtowania i humanizacji świata w duchu odpowiedzialności jako autonomicznej, ludzkiej rzeczywistości, jest istotnym imperatywem moralnym. Innymi słowy człowiek powinien zawsze działać po ludzku, zgodnie ze swoją osobowością, rozumną naturą. Nie istnieje jednak człowiek abstrakcyjny. Jego istnienie jest historyczne, zmienne, co też należy uwzględnić przy ustalaniu norm dla jego działania. Dlatego też człowiek musi ciągle na nowo odnajdywać i określać swój konkretny sposób ludzkiego bycia. Chodzi tutaj przede wszystkim o prawo naturalne, które nie jest sumą nakazów i zakazów zaczerpniętych z Objawienia czy nauki Kościoła, lecz jest wypisane w naturze, będącej jego dynamicznym źródłem, a nie tylko podstawą powszechności norm, bo te, dopóki są powszechne, nie są jeszcze praktyczne.

Świecka etyka będąc ludzką jest w głębi chrześcijańska. Każdy człowiek jest stworzony w Chrystusie. Chrześcijanin nie przestaje być człowiekiem (owszem, dzięki Chrystusowi ma szansę stać się pełnym człowiekiem), musi więc postępować po ludzku, a zatem zgodnie z etyką świecką. Z tym, że kierując się jej normami jako chrześcijanin robi coś więcej, bo aktualizuje swoją wiarę, nadzieję, miłość i naśladowanie Chrystusa.

Oczywiście, my chrześcijanie, wierzymy, że ten autonomiczny świat, a w nim i człowiek, został naznaczony piętnem grzechu. Stąd płyną dwa wnioski: potrzeba zbawczego dzieła Chrystusa i pewne ograniczenia, które znamionują skierowanie chrześcijanina ku eschatologii: człowiek na ziemi nigdy nie udoskonalił się w pełni ani sam nie udoskonalił świata. Normy moralne jako dzieło ludzkie podlegają również tym ograniczeniom. Stąd też muszą być ciągle na nowo tworzone.

Według takiej etyki żyć może i człowiek-humanista. Chrześcijanin poza tym znajduje jeszcze duże pomoce w Objawieniu i nauce Kościoła, co jednak nie powinno stać się oparciem dla łatwizny.

W drugim wykładzie prof. Fuchs zajął się odmiennym aspektem tego samego zagadnienia: świeckim charakterem moralności chrześcijańskiej. Analiza źródeł naszych zasad chrześcijańskich — Pisma św. i nauki Kościoła — doprowadziła go do wniosku, że Pismo św. dostarcza nam norm transcendentnych nie odnoszących się wprost do działania; określa postawy i motywacje nowego, duchowego człowieka, ale w dziedzinie norm praktycznych nie różni się istotnie od etyki żydowskiej czy greckiej (w ich oczyszczonych elementach). Niektóre z nich, jak wykazuje konfrontacja z teraźniejszością, były historycznie i socjologicznie uwarunkowane. Które z norm praktycznych zawartych w Nowym Testamencie należy dziś przyjąć? Samo Pismo św. nie podaje tu odpowiedniego kryterium. Tym kryterium jest więc ludzka refleksja i aktualne sytuacje. Natomiast tak zwana chrześcijańska moralność dlatego stała się chrześcijańska, że została przyjęta przez chrześcijaństwo za swoją. Można by tylko postawić pytanie, czy jej czysto formalne utrwalenie i sakralizacja były czymś właściwym? Często bowiem zapomina się, że jest ona w swej substancji świecką, ludzką.

Specyficznie natomiast chrześcijańskie są: pobudka do ustawicznego niepokoju w procesie naszego doskonalenia się (pełnia będzie darem eschatologicznym), świadoma i wolna intencja wyrażenia w swym ludzkim życiu stosunku do Chrystusa, a więc specyficznie chrześcijańska motywacja; wreszcie, co najistotniejsze: nowy, duchowy człowiek, ukształtowany w łasce, Duchu św., nie-egoista!

Takie postawienie problemu zakłada na pewno dojrzałość i odpowiedzialność człowieka. Ale dlaczego mielibyśmy z niej rezygnować?

Ks. Jan Chłopek SJ, Warszawa

2. Seminarium naukowe polskich moralistów

W dniach 3 i 4 września 1970 polscy teologowie moraliści spotkali się w rezydencji arcybiskupiej w Krakowie na dorocznej sesji naukowej. Obrady otworzył przewodniczący polskiej sekcji moralistów katolickich ks. doc. dr hab. St. Olejnik (ATK). Podkreślając doniosłość posłannictwa kształcenia przyszłych nauczycieli moralności chrześcijańskiej zwrócił uwagę na idącą z nim w parze konieczność zespolenia wysiłków w dziele opracowania teologicznej wiedzy moralnej na miarę potrzeb aktualnych. Ponadto poinformował uczestników o nadaniu zjazdu przez komisję episkopatu do spraw nauki katolickiej nazwy „seminariów naukowych”.

Prace aktualnego seminarium koncentrowały się wokół zagadnień teoretycznych i dydaktycznych. Na program pierwszego dnia złożyły się trzy referaty i dyskusje, które dotyczyły roli Pisma św. w kształtowaniu doktryny moralnej. Dzień drugi poświęcony był w całości dyskusjom na temat zarysu pierwszego tomu podręcznika teologii moralnej opracowanego przez zespół autorów wybranych w tym celu na ubiegłorocznym zjeździe we Włocławku.

Pierwszy referat p. t. *Biblijna idea powołania a kształtowanie życia chrześcijańskiego* wygłosił ks. prof. dr J. Stępień, prorektor ATK. Referent przedstawił oryginalną próbę badania istoty powołania Bożego. Odbiegając od powszechnie znanych ujęć tematu, które zwracają szczególną uwagę na chronologię i formę powoływania człowieka przez Boga w historii, zainteresował się kwestią rozwoju świadomości powołania w narodzie izraelskim. Ta zmiana perspektywy uwydatniła łączność idei powołania z ideą stworzenia. Poszczególne powołania okazują się jako realizacja pierwotnego stworczego zamysłu Boga.

Podczas gdy referat ks. prof. Stępnia dotyczył bezpośrednio centralnej idei aktualnie przygotowywanego podręcznika, następnym wystąpieniem ks. doc. dr hab. L. Stachowiaka (KUL) wniosło wiele istotne sprzeczwane wartości starotestamentalnych norm moralnych dla moralności chrześcijańskiej. W odpowiedzi na postawione w tytule referatu pytanie: *O ile prawa i normy Starego Testamentu mają wartość dla kształtowania dzisiejszej myśli moralnej*, autor wskazał przede wszystkim na niesłuszność zbyt uproszczonych rozwiązań. Ujawniają się one w często dowolnym wyborze norm jeszcze dzisiaj stosowanych, względnie w nadawaniu pojęciom biblijnym współczesnych znaczeń nieraz niezgodnie z wymogami egzegezy. Natomiast należy podkreślić względną tymczasowość nakazów okresu oczekiwania w Starym Przymierzu, które otrzymywały swój pełny wyraz dopiero w czasach mesjańskich.

W trzecim z kolei referacie pt. *W jakim zakresie i w jaki sposób normy Ewangelii mają być stosowane w życiu chrześcijan współczesnych* ks. dr. J. Kudasiwicz (KUL) zaprezentował na przykładzie pierwszej ewangelii interesującą ilustrację przekazu Dobrej Nowiny, który uwzględni konkretną sytuację jego adresatów. Uwypuklił przy tym imperatywny charakter maksymalistycznych wymagań Jezusa. Zaznaczył, że są one prawdziwymi przykazaniami, które obowiązują każdego chrześcijanina.

Po każdym referacie odbywała się dyskusja, która świadczyła nie tylko o żywym zainteresowaniu uczestników seminarium moralną problematyką biblijną, ale nade wszystko o zrozumieniu jej wagi dla rozwoju katolickiej myśli moralnej.

Drugi dzień obrad wypełniła dyskusja nad nowym podręcznikiem teologii moralnej, którego pierwszy tom otrzymał realne kształty w postaci obszernego, około stustronicowego zarysu. Ks. bp dr St. Smoleński przedstawił przebieg całorocznej pracy zespołu autorów, którzy pod jego kierownictwem opracowali obecny tekst. Podkreślił ich dbałość o nadanie najpełniejszego wyrazu idei powołania, wskazał na eklezjalny i personalistyczny aspekt tematyki zarysu oraz na jego biblijny i teologiczny charakter. Następnie po-

szczególni autorzy (księży Inlender, Nowak, Olejnik, Podgórski, Popłatek i Rosik) omówili treść rozdziałów zaznaczając nowe wniesienia.

Sprawozdania te wykazały troskę o zachowanie niezaprzeczalnych i stałych wartości dawnych wykładów moralności chrześcijańskiej. Do licznych osiągnięć należą m. in. biblijne ujęcie antropologii, spojrzenie na sumienie i prawo jako źródła rozpoznania powołania Bożego, na czyn ludzki jako jego realizację, przedstawienie cnoty jako doskonałego kształtu w wypełnianiu wezwania oraz grzechu jako odmowy posłuszeństwa jemu. Spośród szeregu propozycji udoskonalenia zaprezentowanego zarysu wyliczyć wypada tytułem przykładu postulatę uwzględnienia w rozdziale historycznym wkładu polskich moralistów do rozwoju katolickiej myśli etycznej, wydawniejszego zaakcentowania chrystocentryzmu życia chrześcijańskiego, zwrócenia uwagi na rolę Ducha św. w formowaniu sumienia.

Uczestnicy seminarium dokonali ponadto wyboru nowych władz sekcji. Przewodniczącym został ponownie ks. doc. dr St. Olejnik, wiceprzewodniczącym ks. prof. dr Wł. Popłatek, a sekretarzem ks. dr F. Greniuk.

W sumie trzeba stwierdzić, że obrady były pożyteczne i owocne. Czynnny udział zaproszonych biblistów jeszcze raz świadczył o znaczeniu współpracy specjalistów pokrewnych dyscyplin dla rozwoju nauk teologicznych. Natomiast szkic I części podręcznika budzi nadzieję na pomyślną kontynuację rozpoczętego dzieła.

Ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Biblijna problematyka grzechu

Problem grzechu pierwotnego w Piśmie świętym na nowo staje się przedmiotem ożywionych dyskusji i rozważań teologów. Wymienić tu należy pracę wybitnego znawcy tego problemu St. Lyonnet'a pt. *La problematique du péché originel dans le Nouveau Testament* (w książce pt. *Le mythe de la peine*, Paris 1967, 101—120), który zestawia dwa teksty św. Pawła, a mianowicie 1 Kor 15, 21 oraz Rz 5, 12 i w nich jedynie widzi powiązanie między faktem istnienia grzesznego stanu ludzkości i grzechem Adama. W tekstach tych Paweł kładzie nacisk na powszechność odkupienia Chrystusa i równocześnie na powszechność ludzkiej winy, która ma swe podłoże w grzechu pierwszego człowieka. Uwydatnienie tej myśli nie było wszakże celem nauki Pawła w tej materii: ma ona jedynie wyjaśnić wiernym konieczność zbawczej ofiary Chrystusowej.

Problemem grzechu pierwotnego zajął się również P. Grelot w stosunkowo obszernym studium pt. *Péché originel et redemption dans l'Épître aux Romains* („Nouvelle Revue Théologique” 100/1968/337—362. 449—478). Jest ono ciekawe szczególnie dlatego, że z nauką św. Pawła porównuje teorię Freuda. Autor ustosunkowuje się krytycznie do niektórych twierdzeń twórcy psychologii głębi. Szczególnie odnosi się to do korzystania przezeń z tekstów Pawłowych o grzechu pierwotnym. Następnie przedstawia naukę Apostoła narodów w tej materii i wracając do Freuda w świetle twierdzeń Pawłowich wykazuje podstawy błędnego jego rozumowania.

Zagadnienie grzechu pierwotnego w nauce Starego Testamentu przedstawia A. Penna w artykule pt. *Il peccato originale nell'Antico Testamento* („Divus Thomas” 71/1968/423—437). Autor nieco tradycyjnie omawia wypowiedzi starotestamentalne na ten temat i na podstawie dokonanej analizy wprowadza następujące wnioski: liczne wzmianki w księgach Starego Testa-

mentu o grzechu pierwotnym uzasadniają to, że rodzaj ludzki rzeczywiście posiada świadomość zaciągniętej przezeń winy: stąd, wszyscy są grzesznikami. Często jest więc mowa o winie wynikającej z przynależności do rodziny ludzkiej, co w pewien sposób uzasadnia przenoszenie się winy z jednostki na społeczność. Natomiast — jeśli wyłączy się rozdział III księgi Rodzaju — bardzo rzadko w Starym Testamencie jest mowa o grzechu Adama. Analiza tekstów księgi Syracha (25, 24) i Mądrości (2, 24), ukazuje jedynie dokładniej rolę kobiety i „węża” w powstaniu grzechu pierwotnego, wyraźniej też przedstawia zło ludzkie instynkty, działanie szatana itd. Omawiane teksty Starego Testamentu nie uwydatniają jednak powiązania, jakie niewątpliwie istnieje między winą pierwszego człowieka i grzechami osobistymi poszczególnych ludzi. Pewne załóżki tłumaczenia tego problemu znajdujemy właśnie w obu wymienionych księgach, oraz niektórych apokryfach: ostatecznego zaś rozwiązania szukać trzeba dopiero w Nowym Testamencie.

Grzechy osobiste wiążą się jakoś z grzechem pierwotnym. Jeśli zaś odpowiedzialność za grzech pierwszego człowieka spada na społeczność, to w pewnym sensie grzech osobisty ludzi odbija się także na życiu całej społeczności. Tę kwestię porusza J. Murphy O'Connor w artykule pt. *Péché et Communauté dans le Nouveau Testament* („Revue Biblique” 74/1967/161—193). Kościół posiada władzę odpuszczania wszystkich grzechów. Związek z Chrystusem rodzi się przez chrzest. Wtedy dokonuje się pierwsze odpuszczenie grzechów i przyjęcie do organizmu Kościoła. Jest on rzeczywiście bez grzechu (por. m. in. Ef 5, 25nn). Popełnione grzechy dotyczą nie tylko poszczególnych jego członków, ale całą wspólnotę. Stąd też nad tymi, którzy dopuszczają się grzechu odbywa się sąd, dokonywany przez członków gminy (por. Mt 18, 17). Taki sąd właściwie usuwa ze społeczności, lecz dzięki modlitwom wiernych istnieje praktyczna możliwość powrotu do niej. Według nauki listu do Hebrajczyków Bóg daje szansę odzyskania wiary utraconej i ponownego życia w łasce. Samo wykluczenie bowiem nie jest nigdy rozwiązaniem problemu. Ostatecznie rozwiązuje go tylko miłość, która ujawnia się w Chrystusie. Tej miłości odpowiedzieć można przez prawdziwą pokutę za grzechy. Mt 18 jest najwspanialszym potwierdzeniem tej funkcji miłości umożliwiającej pojednanie nie tylko z gminą, ale i z Bogiem.

Co jest normą ludzkiego postępowania? Czy stanowi ją jeszcze prawo starotestamentalne? Na ten temat pisze P. Noll w artykule pt. *Jesus und das Gesetz. Rechtliche Analyse der Normenkritik in der Lehre Jesu* (w: *Sammlung gemeindeverst ndlicher Vortr ge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 1968, 3—30). Autor porusza następujące zagadnienia: antropocentryzm w etyce Jezusa; posługiwanie się Tor  przez Jezusa w świetle prawa miłości; określenie powszechnego obowiązku miłości bliźniego prawem miłości niefryzjaci ; radykalna postawa Jezusa wobec prawa starotestamentalnego i jego funkcji. Końcowym wnioskiem autora jest stwierdzenie, że Jezus ustanowił nowy porządek, w którym obowiązują nowe prawa.

Uzupełnienie do powyższego artykułu stanowi praca Charles C. Ryrie pt. *The End of the Law* („Bibliotheca Sacra”. 1967, 239—247). Autor zastanawia się nad tym, czy prawo starotestamentalne przestało obowiązywać, czy też jest nadal aktualne. Wiele już było opinii w tym względzie. Prawo, jako kodeks szeregu przepisów straciło, według autora, swą moc obowiązującą i wiążącą. Na jego miejsce przyszło prawo Chrystusa, które składa się ze starych i nowych przepisów. W postępowaniu przeto kierować się należy prawem Chrystusowym, które niekoniecznie jest we wszystkim nowym prawem w stosunku do prawa starotestamentalnego: stanowi ono jako *nova et vetera* jedną całość.

ks. Jan Łach, Warszawa

2. Religijne uzasadnienie zakazu kradzieży

Kradzież, którą stosownie do przekonywających wywodów L. B e n d e r a OP najlepiej jest określać jako potajemne zabranie cudzej rzeczy (por. jego artykuł: *Furti definitio*, *Angelicum* 32, 1955, 21—34), uważa się powszechnie za czyn moralnie zły. Nie zawsze jednak przytacza się jednakowe uzasadnienie takiej właśnie oceny wymienionego wykroczenia.

I tak wspomniany L. B e n d e r wykazuje, że kradzież dlatego jest czymś moralnie złym, że dokonuje się w niej naruszenia prawa własności, zapewnającego ludziom spokojne współżycie i odpowiednie korzystanie z posiadanych dóbr. Jest to, jego zdaniem, racja najbardziej podstawowa, zawarta w samej definicji kradzieży (por. *tamże*, s. 29, 31).

Ze nie jest to racja jedyna, można się przekonać czytając choćby opublikowany niedawno podręcznik teologicznomoralny A. v a n K o l a SJ. W jego bowiem ujęciu kradzież dlatego jest „z rodzaju swego” grzechem śmiertelnym, a więc może być czynem moralnie bardzo złym, że Pan Bóg stanowczo zabrania jej siódmym i dziesiątym przykazaniem dekalogu i to do tego stopnia, że grozi naruszającym te przykazania wykluczeniem z Królestwa Niebieskiego. Taką samą naukę przekazuje stale swym wiernym Kościół. Przez kradzież bowiem narusza się porządek w sprawach materialnych, bez którego człowiek nie może właściwie żyć i odpowiednio zmierzać do wiecznego zbawienia. Jest to poważne wykroczenie przeciwne miłości i jako takie może stanowić grzech śmiertelny (por. A. v a n K o l SJ, *Theologia moralis*, Barcinone 1968, t. I, nn.718, 721).

Jak z tego widać, omawiany pogląd autora nie zwraca uwagi na to, że głównym powodem uznania kradzieży za moralnie złą jest naruszenie przez nią prawa własności. Nawet bowiem w trzeciej, przytoczonej przez siebie i nazwanej teologiczną, racji podkreśla w tym wykroczeniu przeciwstawianie się miłości, a nie naruszanie sprawiedliwości, stojącej na straży prawa własności.

Ujmując rzecz z nieco innego punktu widzenia można powiedzieć, że argumenty A. v a n K o l a posiadają charakter religijny, teologiczny, podczas gdy racja L. B e n d e r a jest raczej filozoficzna. Aby jednak móc dostrzec całe zło kradzieży, trzeba brać pod uwagę zarówno pierwszą z nich, jak i ostatnią. Dopiero bowiem razem wzięte naświetlają one problem całościowo.

Trzeba przyznać, że powyższy postulat jest na ogół realizowany przez autorów piszących o kradzieży. I tak np. nawet w encyklopedycznym jej potraktowaniu K. H ö r m a n n wykazał, że może ona być bardzo poważnie grzeszna, gdyż pozbawia się przez nią bliźniego rzeczy koniecznych do życia i wprowadza się w społeczność nastrojów niepewności. Ponadto Chrystus stwierdził, że kradzież stanowi przeszkodę dla wejścia do życia wiecznego. Powtórzył to samo św. Paweł, gdy z udziału w Królestwie Bożym wykluczył m. in. złodziei. Wreszcie Kościół odrzucił jako błędną opinię, w myśl której kradzież nie może być nigdy grzechem ciężkim (por. K. H ö r m a n n, *Diebstahl*, w jego: *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1969, kol. 195).

Tak całościowe ujmowanie zła kradzieży nie jest jednak powszechne. W szczególności zaś wielu pisarzy pomija całkowicie przesłanki religijne. Trudno jest czynić im z tego powodu wymówki, zwłaszcza jeśli się przyjmie, że są oni do religii nastawieni obojętnie. Przykładem może tu być M. O s s o w s k a, która, jak się zdaje, sprzyja tym pisarzom, którzy „całkowicie uniezależnili moralność od religii” (jej *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa² 1969, s. 109) i nie wierzą, by „powszechnie obowiązująca moralność była związana koniecznie z fideizmem” (*tamże*).

Z artykułu *Nie kradnij* dopiero co wspomnianej M. O s s o w s k i e j w jej dziele *Normy moralne. Próba systematyzacji* (Warszawa 1970, s. 125—129) dowiadujemy się, że ludzie potępiają kradzież, bo zdają sobie sprawę, iż przez

dokonywanie jej gwałci się cudze prawo własności i przez to hańbi się swoją godność ludzką, zwłaszcza gdy ofiarą tego czynu staje się ktoś im bliski, do kogo są nastawieni życzliwie. O motywach religijnych natomiast, a konkretnie o obawie przynajmniej niektórych ludzi, by nie zgrzeszyć przeciwko siódmemu przykazaniu i tym samym nie obrazić Pana Boga w wywodach M. Ossowskiej w ogóle nie ma mowy.

Podobne refleksje budzi artykuł A. Siemińskiej i A. Gołębia z warszawskiego Instytutu Psychologii. Przebadał oni 64 czternastoletnich chłopców-przestępców z trzech warszawskich zakładów wychowawczych i 61 uczniów siódmej klasy szkoły podstawowej i u żadnego z nich nie stwierdzili religijnego uzasadnienia zakazu kradzieży. Okazało się bowiem, że młodzież z obu grup podawała najczęściej jako argument uzasadniający normę „nie kradnij” wzgląd na krzywdę poszkodowanego. Wielu nieletnich widziało niewłaściwość kradzieży w tym, że grożą za nią kary, albo w tym, że samemu można zostać okradzionym. Zwrócił też uwagę autorów stosunkowo wysoki odsetek odpowiedzi uczniów, z których wynikał brak zrozumienia faktu, że norma „nie kradnij” ma swoje racjonalne uzasadnienie, nie sprowadzające się do tego, że kradzież jest czynem zabronionym, potępianym oraz przynoszącym wstyd (por. A. Siemińska, A. Gołąb, *Norma „nie kradnij” w świadomości moralnej młodzieży przestępczej i nieprzestępczej*, Psychologia Wychowawcza 12, 1969, 466).

Nie stwierdzono żadnego przypadku, aby ktoś z badanych uzasadniał zakaz kradzieży przesłankami religijnymi. Jest to tym bardziej zastanawiające, że przy innym, również częstym u dzieci i młodzieży wykroczeniu, jakim jest kłamstwo, sytuacja przedstawia się zupełnie inaczej. Badając je mianowicie H. E. Malewska i H. Muszyński bardzo wyraźnie stwierdzili, że „motywacja... religijna jest szczególnie częsta u dzieci... dla których najważniejszymi powodami unikania kłamstwa są: przykrość wyrządzona Bogu oraz lęk przed popełnieniem grzechu i znalezieniem się w piekle” (por. ich: *Kłamstwo dzieci*, Warszawa 1962, s. 89 i 135).

Tak więc autorzy dostrzegli u badanych przez siebie dzieci „skłonność do rozpatrywania swoich postępów z punktu widzenia zgodności z wolą Boga lub konsekwencji pozaziemskich” (*tamże*, s. 135). Czy zatem byłyby powody kwestionujące obiektywność badań przeprowadzonych przez A. Siemińską i A. Gołębia i wyprowadzonych z tych badań wniosków?

Podobne pytanie można by skierować pod adresem artykułu K. Pospiszyla: *Kradzieże i zachowanie chuligańskie młodzieży w świetle badań porównawczych* (Kwartalnik Pedagogiczny 13, 1968, nr 4, 77—98). Wprawdzie autor nie zastanawia się w ogóle nad tym, czym badana przez niego trzydziestka chłopców usprawiedliwiała względnie potępiała popełniane przez siebie kradzieże. Znamiennie jest jednak, że analizując przyczyny dojścia do tego faktu u badanych wskazał jedynie na złe towarzystwo oraz niewłaściwe traktowanie ich przez rodziców. Ewentualne zaś przyczyny światopoglądowe czy religijne, a zwłaszcza odejście od wiary i Kościoła, zaniechanie praktyk religijnych itp. nie wchodzi w ogóle w grę. A wydaje się tym, którzy w przesadny sposób wiążą moralność z religijnością, że w życiu występują one dość często, zanim niektórzy młodzi ludzie wstąpią na drogę kradzieży i chuligaństwa.

Byłoby więc przesadą twierdzić, że źródłem każdej kradzieży jest niewłaściwe życie religijne i że ludzie zawsze dostrzegają w kradzieży grzech, będący obrazą Pana Boga. Aktualna sytuacja nie może być obojętna dla teologów-moralistów i duszpasterzy, którzy mają obowiązek wyczułać wiernych na zło moralne i ukazywać im całą jego brzydotę. Dlatego ma rację J. E s k a, gdy domaga się, by księża, wychowujący społeczeństwo pod względem moralnym, w większym stopniu zwracali uwagę na dziejącą się w Polsce przestępczość gospodarczą (por. jego artykuł: *Własność społeczna i siódme przy-*

kazanie, *Więź* 3; 1960, nr 3, 48—55). Nasuwa się tylko uwaga, że zasadniczą treścią tej troski kapłanów powinno być obok wpajania szacunku dla własności społecznej, jak to sugeruje autor wyrabianie również poczucia odpowiedzialności przed Bogiem za złe postępowanie i uświadamianie wiernych, że to kochający ich Bóg zakazuje im wszelkiej kradzieży, a więc i kradzieży dobra społecznego.

Kończąc niniejszy przegląd publikacji dotyczących kradzieży wypada zaapelować do prowadzących badania nad tym zjawiskiem społecznym, by nie przeoczyli roli religii w ocenianiu i unikaniu przez ludzi tego wykroczenia. Teologów-moralistów i duszpasterzy trzeba natomiast zachęcić, by tę rolę religii w społeczeństwie coraz bardziej pogłębiali.

O. Jan Wichrowicz OP, Kraków

3. „Etyka” t. IV—VII

W omówieniach poprzednich tomów „Etyki” zwrócono uwagę, że jedynie nazwiska autorów zawartych w nich publikacji pozwalają domyślać się, kto wchodzi w skład redakcji tego znakomitego periodyku. Czwarty tom potwierdza to przypuszczenie. Komitet redakcyjny stanowią następujące osoby: M. Fritzhand (redaktor naczelny), H. Jankowski (zastępca redaktora naczelnego), I. Lazari-Pawłowska, M. Michalik, A. Podgórecki, Zb. Szawarski i S. Soldenhoff (sekretarz). Adres komitetu redakcyjnego (Zakład Etyki, Instytut Filozofii UW, Warszawa 64, Krakowskie Przedmieście 3, p. 15) jeszcze bliżej wskazuje na środowisko naukowe, decydujące o charakterze i profilu pisma. Nie znaczy to jednak, że „Etyka” reprezentuje względnie ma reprezentować kierunek myślowy tylko tego środowiska. Zarówno skład komitetu redakcyjnego, jak i stale rozszerzająca się lista publikujących autorów wskazuje na tendencje przewyżniania pierwotnego jakby izolacjonizmu i partykularyzmu ideologicznego. Uczyniona kiedyś w *Biuletynie* uwaga, aby „Etyka” reprezentowała także poglądy etyczne innych kierunków myślowych, jest jak się wydaje już nieaktualna. Zawarta w czwartym tomie informacja dla autorów, dotycząca technicznej strony nadesłanych maszynopisów, sugeruje, że jest to apel skierowany do wszystkich polskich etyków. Wymowna pod tym względem jest uwaga redakcji umieszczona w siódmym tomie: „Zdając sobie sprawę z szczególnej wagi poruszonej problematyki (*Natura a moralność*) dla etyki, a zwłaszcza dla etyki marksistowskiej chcielibyśmy zapoczątkować niniejszym szeroką dyskusję na ten temat. Zapraszamy do dyskusji zarówno przedstawicieli filozofii jak i poszczególnych dyscyplin nauki — psychologii, socjologii, antropologii, biologii, historii, prawoznawstwa i innych”. Należy spodziewać się, że to zaproszenie nie pozostanie bez echa ze strony wszystkich środowisk naukowych Polski, nie wyłączając ośrodków nauki katolickiej.

Jeszcze jedna ważna zmiana nastąpiła w edycji „Etyki”. Periodyk ukazuje się obecnie w terminie półrocznym i w zmniejszonej mniej więcej o połowę objętości. Redakcja motywuje swoją decyzję nadzieją, że przyczyni się to do zapobieżenia nadmiernej dezaktualizacji zamieszczonych w piśmie tekstów oraz „ułatwi znaczną lepszą synchronizację poszczególnych numerów pisma z aktualnymi problemami nauki i budownictwa socjalistycznego w naszym kraju”. Rezultaty tej decyzji są już widoczne. W stosunkowo krótkim czasie ukazały się IV, V, VI i VII tomy „Etyki”, które zostaną poniżej omówione w tej samej kolejności. Ponadto ważką informacją jest notatka redakcji do VI tomu, głosząca, że inauguruje on serię problemowych tomów „Etyki”. Decyzja wydawania odtąd tomów monograficznych jest napewno wyrazem

wysokich ambicji zespołu redakcyjnego, zmierzającego do stałego podniesienia walorów swego pisma. Nie wiadomo jednak, czy każdy kolejny tom będzie tomem problemowym. Tematyka bowiem VII tomu zdaje się nie potwierdzać takiego przypuszczenia.

Tom IV: Poważną część tego tomu wypełniają materiały konferencji poświęconej etycznym problemom transplantacji serca (*Etyczne aspekty transplantacji serca*). W dyskusji wzięli udział wybitni przedstawiciele nauk medycznych, filozofii, etyki, socjologii prawa i medycyny. Obrady zagał i podsumował prof. T. Kotarbiński. Stwierdził on, że w dotychczasowych wypowiedziach dyskusyjnych argumentacja na ogół powtarza się i obraca wokół następujących momentów: możliwości nadużyć, naruszenia prawa ochrony tożsamości osobowości oraz prawa dysponowania ciałem i poszanowania zwłok. Zasadniczo po tej samej linii potoczyła się dyskusja na wspominanej konferencji, ogniskując się na następujących zagadnieniach: 1) transplantacja a etyka lekarska; 2) definicja śmierci; 3) możliwość nadużyć; 4) poszanowanie a utylizacja zwłok; 5) możliwość zmiany osobowości; 6) społeczno-ekonomiczne aspekty transplantacji; 7) religijny aspekt zabiegu; 8) problem zaufania do lekarzy; 9) zadanie współpracy między etykami a przedstawicielami nauk szczegółowych. W podsumowaniu dyskusji prof. T. Kotarbiński orzekł kategorycznie, że etyka, po zapoznaniu się z materiałem informacyjnym, nie ma nic istotnego do zarzucenia praktyce przeszczepiania serca (s. 48). Dyskutanci jednak nie reprezentowali jednakowego stanowiska etycznego. Nie chodzi w tym przypadku tylko o głos prof. L. Manteuffla, który uznał transplantologię za zdecydowanie błędny kierunek w medycynie. W metodzie przeszczepiania widzi on nadto poniżenie godności ludzkiej. Przede wszystkim jednak chodzi o brak względnie niejasność w formułowaniu założeń i przesłanek pozwalających na wydanie uzasadnionej oceny. Zwodnicze musi być odgraniczenie problemów prawniczych od moralnych jedynie w oparciu o wyczucie, „które ostatecznie może być zarejestrowane jako należące do skrupułów etycznych” (s. 13). Czy ocena moralna tak ważnej decyzji moralnej może sprowadzić się do własnego „mniemania” (s. 17)? Nie jest także żadnym argumentem za dozwolonnością transplantacji powoływanie się na „referendum”, na którym nikt nie zgłaszał żadnego protestu (s. 34—35). Dyskutanci częstokroć odwoływali się do zasad etycznych, jednak bez sprecyzowania, jakie to normy moralne obowiązują lekarzy w tym zakresie postępowania. Dlatego uwagę prof. Fritzhandana należy uznać za trafną gdy twierdzi, że „prof. Kotarbiński nie dość mocno podkreślił wagę etycznych aspektów zagadnienia, zbyt dużą rolę w jego rozstrzygnięciu przypisał lekarzom i prawnikom” (s. 24).

W tym samym tomie czytelnik znajdzie materiały z III Konferencji Etyków (maj 1967) zorganizowanej z inicjatywy Katedry Etyki UW. Obrady dotyczyły etyki zawodowej. Ograniczono się do publikacji zasadniczego referatu I. Lazari-Pawłowskiej pt. *Etyka zawodowa* oraz stenogramu dyskusji nad tym referatem. Z właściwą sobie precyzją i elegancją w formułowaniu swych myśli autorka poruszyła w nim trzy zagadnienia: 1) stosunek etyki zawodowej do etyki ogólnej; 2) kodyfikowanie postulatów moralnych; 3) społeczna rola zawodu. Ożywioną dyskusję wywołało pierwsze zagadnienie. Autorka wyróżniła trojaki rozumienie etyki ogólnej: jako zespół norm, jako generalna tendencja oraz jako etyka obowiązująca każdego członka społeczeństwa. Etyki zawodowe natomiast stanowią odrębne zespoły norm, które różnią się między innymi tym, że „biorą pod uwagę odmienne twierdzenia empiryczne przy wyprowadzeniu norm z naczelných założeń oraz że odmienne rozwiązują sytuacje konfliktowe” (s. 69). Swoje refleksje kończy autorka pytaniem i odpowiedzią na nie: „czy całe nasze życie rozkłada się na pełnienie poszczególnych ról, z których zazwyczaj jedna, często właśnie zawodowa,

dominuje nad wszystkimi? Czy nie ma niczego takiego jak po prostu rola człowieka? Myślę, że w aspekcie moralnym można mówić o roli człowieka" (s. 78). Wyraziła to już stara arystotelesowska tradycja etyczna, głosząca, że postępowanie moralne to postępowanie człowieka jako człowieka, a nie działanie człowieka jako tkacza czy lekarza. Niedostrzeżenie tej myśli leżało chyba u podstaw nieporozumień, jakie ujawniła dyskusja co do stosunku etyki zawodowej do etyki ogólnej. Przeciwstawiano się bowiem tezie, że etyki zawodowe są uszczegółowieniem i konkretyzacją etyki ogólnej. Etykę ogólną uznano za fikcję filozoficzną, która nie pełni faktycznie żadnej roli w społeczeństwie.

Wybornym uzupełnieniem problematyki etyki zawodowej jest artykuł J. Karolewicz-Zębik *Socjologiczne aspekty etyki zawodowej: zarys problematyki*. Na tle istniejących w Polsce kodeksów (względnie ich projektów) etyki różnych zawodów autorka omawia następujące kwestie: Jaki jest stosunek etyki zawodowej do tzw. etyki ogólnej oraz etyki jednego zawodu do etyki innych zawodów? Czemu mają służyć normy zawarte w kodeksach etycznych, jakie cele chce się za ich pomocą realizować? Które zawody powinny tworzyć kodeksy etyki zawodowej — czy wszystkie zawody, czy tylko pewne z nich? Jakie są funkcje kodeksów i związane z nimi sankcje? Jaka jest relacja między kodeksami etyki zawodowej a innymi dokumentami regulującymi zachowania związane z wykonywaniem czynności zawodowych?

Artykuł filozofa toruńskiego T. Czeżowskiego *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki* jest krótkim szkicem o założeniach poglądów etycznych tego niezwykłego myśliciela. Na maginesie warto odnotować jeszcze inną pozycję poświęconą Elzenbergowi, która ukazała się w księdze pamiątkowej poświęconej T. Czeżowskiemu, a mianowicie artykuł N. Łubnickiego *O wyzwolonym z „kłopotu istnienia” w: Rozprawy filozoficzne* (Toruń 1969, s. 201—237).

Autorem sąsiadującego artykułu *Normy moralne wobec konfliktów społecznych* jest M. Ossowska, także wielkie nazwisko we współczesnej etyce polskiej. Przedmiotem jej rozważań jest zagadnienie roli reguł etycznych w usuwaniu konfliktów, uznanych za zjawisko szkodliwe i niepożądane, które jednak można i trzeba usuwać. Z jasnością właściwą dla wszystkich swoich rozpraw omawia kolejno pojęcie konfliktu, jego rodzaje i rolę w życiu społecznym oraz przypadki, kiedy norma moralna może go łagodzić lub zgoła zlikwidować. Czytelnik z zainteresowaniem odnotuje także fakt, że ukazała się nowa książka M. Ossowskiej *Normy moralne* (Warszawa 1970), w której w odróżnieniu od poprzednich swoich prac podejmuje problematykę tzw. etyki szczegółowej. Nie jest to jednak etyka normatywna w ścisłym tego słowa znaczeniu, albowiem w książce dominuje całkowicie materiał opisowy, choć pozwala sobie w niej wyrażać swoje sympatie i antypatie. Przyznaje się do tego z pewnym zażenowaniem usprawiedliwiając się tym, że „nie jest rzeczą łatwą tego uniknąć, gdy się operuje językiem o terminach zabarwionych emocjonalnie, a takim właśnie jest język, w którym wypowiada się myśl etyczna.”

T. M. Jaroszewski, niezmordowany marksistowski krytyk personizmu katolickiego, podejmuje tym razem problematykę egzystencjalizmu w wersji Heideggerowskiej, sytuując go w opozycji zarówno wobec tradycyjnego teocentrycznego humanizmu religii chrześcijańskiej, jak i ateistycznego humanizmu myśli marksistowskiej. Jego artykuł nosi tytuł *Koncepcja życia autentycznego Martina Heideggera*.

Tom zamyka bogaty dział recenzji (s. 164—212), napisanych z wnikliwością godną znawców swego przedmiotu. Czytelnik jednak nie może nie zauważyć, że wszystkie niemal (oprócz jednej książki polskiej) recenzowane dzieła pochodzą z kręgu anglosaskiego. Fakt ten trzeba tłumaczyć wysokim poziomem

uprawiania etyki przez filozofów anglosaskich, a nie awersją do innych środowisk filozoficznych. Należałoby jednak wykazać więcej zainteresowania także pozostałymi twórczymi ośrodkami filozofii moralnej w kraju i zagranicą.

Tom V: Otwiera go artykuł M. Ossowskiej *Normy moralne w obronie godności*. Autorka nie zajmuje się zagadnieniem godności człowieka jako takiego, z tytułu uprzywilejowanego miejsca w hierarchii bytów, lecz analizuje pojęcie godności, którą się jednym ludziom przypisuje, a innym odmawia. Analiza ta przebiega w kontekście takich pojęć jak pojęcie osobowości, czci, honoru, wstydu oraz innych cnót obywatelskich i osobistych załeczonych regułami moralnymi, czyli w kontekście tych wartości, które mają uprawniać do poczucia własnej godności. Najogólniejszym postulatem w tym zakresie byłaby, zdaniem Ossowskiej, dyrektywa w postaci: „miej godność i szanuj cudzą!”

Zainteresowania J. S. Wiatra w artykule *Etyczny sens patriotyzmu* nie dotyczą kwestii genezy świadomości narodowej i jej roli w stosunku do innych aspektów bytu narodowego, lecz odnoszą się do problemu etycznych treści socjalistycznego patriotyzmu: jakie treści zawiera ta idea i w jakim stopniu wiąże się ona z innymi elementami etyki marksistowskiej.

Związy i jasno napisany artykuł S. Soldenhoffa *Światopogląd i etyka* podejmuje wspólnie szeroko dyskutowany problem zależności etyki od filozofii. Autor wskazuje na wpływy filozofii, zwłaszcza niektórych jej odmian, na etykę normatywną, a także na możliwość wpływu etyki na określone stanowiska filozoficzne. Wyjaśnienia jego jednak nie dotyczą problemu weryfikacji sposobów przechodzenia od tez filozoficznych do ocen i norm etycznych. Pośrednio do tego zagadnienia nawiązuje sąsiedni artykuł H. Buczyńskiej-Garewicz *Pragmatyczna koncepcja wartości instrumentalnej*. Właśnie pragmatyczny redukcjonizm stworzył podstawy przewyciężenia dychotomii opisu i wartościowania. Konsekwencją bowiem tezy pragmatycznej o związkach łączących myśl i działanie jest stworzenie pomostu pomiędzy poznaniem a wartościowaniem w płaszczyźnie gnozeologicznej oraz między faktem a wartością w płaszczyźnie ontologicznej. Reprezentantem tej orientacji myśli pragmatycznej jest Dewey. Autorka analizuje dwa momenty jego poglądów: jego interpretację poznania jako wartościowania oraz jego koncepcję wartości instrumentalnej.

Artykuł S. Zawadzkiego *Międzynarodowy Pakt Praw Ekonomicznych, Socjalnych i Kulturalnych a konstytucje krajów europejskich* ma na celu wykazać, że uchwalenie przez Zgromadzenie Ogólne ONZ (1966) dwóch aktów: Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowego Paktu Praw Ekonomicznych, Socjalnych i Kulturalnych, jak również ich wejście w życie po ratyfikowaniu przez wiele państw oznacza przyjęcie praw człowieka jako zobowiązania prawnego państw. Tymczasem właśnie mimo ich akceptacji w prawie międzynarodowym z wielkim trudem docierają one do konstytucji poszczególnych państw, w których operuje się jeszcze starym katalogiem praw obywatelskich. Uzupełnieniem tego artykułu może być, zamieszczona w tym samym tomie, recenzja książki J. Machowskiego *Prawa człowieka* (Warszawa 1968).

Kolejny artykuł Z. Ziemińskiego *Moralność jako czynnik kształtujący stosowanie prawa* jest skróconą wersją jednego z rozdziałów nieopublikowanej jeszcze pracy *Etyczne problemy prawoznawstwa*. Autor zakłada, że proces stosowania prawa jest kształtowany przez oceny moralne. Nasuwa się jednak pytanie, jak jest kształtowany. Treścią artykułu jest właśnie przedstawienie różnych sposobów uzależnienia stosowania prawa, zarówno prawa cywilnego jak i prawa karnego, od cen moralnych. Szczególnie cenne są bliższe wyjaśnienia autora dotyczące enigmatycznego dotąd pojęcia zasady współzycia społecznego.

Także następny artykuł M. Fritzhanda *Intuicjonizm, etyka normatywna, marksizm* jest fragmentem rozdziału książki, która w międzyczasie ukazała się i nosi tytuł *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki. O metaetyce, intuicjonizmie i emotywizmie* (Warszawa 1970). Autor kontynuuje swoje badania metaetyczne na odcinku metaetyki intuicjonistycznej, nad jej wpływem na etykę normatywną i nad stosunkiem marksizmu do intuicjonizmu etycznego. Pełnej oceny wyników jego badań należy się spodziewać w recenzji wspomnianej książki. Ilustrację niektórych tez intuicjonizmu etycznego znajdzie czytelnik w zamieszczonym obok szkicu H. A. Pricharda *Obowiązek i nieznanomość faktów*, w pięknym przekładzie wybitnego polskiego filozofa-etyka H. Elzenberga.

Dział recenzji jest tym razem bardziej urozmaicony, bo zawiera omówienia publikacji z terenu anglosaskiego, francuskiego, radzieckiego i polskiego. Szczególnie interesująco wypadła ponowna konfrontacja polskiej myśli etycznej z radzieckim sposobem uprawiania etyki.

Tom VI: Inauguruje on zaprojektowaną przez redakcję serię problemowych tomów „Etyki”. Ogólną problematykę artykułów stanowiących zawartość omawianego tomu redakcja określiła hasłem *Natura i moralność*. Poszczególne bowiem artykuły wyjaśniają z różnych punktów widzenia i w różnych aspektach zagadnienie znaczenia i wzajemnego stosunku pojęć natury i moralności. Autorami tych rozpraw są przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych: filozofowie, etycy, metodologowie, historycy, psychologowie.

I. Lazari-Pawłowska w artykule *Moralność a natura ludzka* zastanawia się nad charakterem powiązań między moralnością a tym, co niektórzy autorzy lub pewne stanowiska filozoficzne nazywają naturą ludzką. Autorkę interesuje szczególnie kwestia, w jakiej mierze dla celów etyki normatywnej może być przydatna coraz lepsza znajomość człowieka, jego natury. Wyróżnia ona dwa rodzaje koncepcji etyki szukających oparcia w naturze ludzkiej: nieempiryczne i empiryczne. W stosunku do tych ostatnich konkluduje, że teorie natury ludzkiej formułowane przez nauki empiryczne, których przedmiotem jest człowiek, nie mogą bez dodatkowych decyzji aksjologicznych być podstawą zbudowania systemu etycznego. Natomiast pod adresem programów moralnych zaliczonych do grupy nieempirycznej zgłasza tylko zastrzeżenia natury metodologicznej, co jednak wcale nie musi prowadzić do odrzucenia treści moralnych tych programów.

Autorem kolejnego artykułu jest psycholog J. Reykowski. Rozprawa nosi tytuł *Natura ludzka a potrzeby*. Stwierdza w niej, że w kwestii natury ludzkiej istnieją z jednej strony założenia filozoficzne, które rzutują na sposób uprawiania psychologii, z drugiej wyniki badań psychologicznych prowadzą do pewnych konkluzji natury filozoficznej. Założenia i konkluzje te dotyczące natury ludzkiej zaznaczają się szczególnie wyraźnie w zakresie psychologicznych badań nad osobowością człowieka. Podstawę tych badań stanowiła zazwyczaj teza o immanentnym charakterze przeciwieństw między jednostką a społeczeństwem. Teorie osobowości wyrosłe na tym założeniu zawierały pewne sądy na temat natury ludzkiej, a mianowicie twierdzenia o istocie i genezie ludzkich dążeń. Sądy te stanowią przedmiot rozważań autora, w których dochodzi do wniosku, że natura ludzka nie charakteryzuje się żadnymi dążeniami. Osobowość człowieka, jego potrzeby psychiczne i popędy, są rezultatem społecznej działalności człowieka.

Za wzorcowy wręcz przykład co do sposobu opracowania problemu może uchodzić artykuł J. Wróblewskiego *Natura a reguły postępowania*. Przeprowadza w nim analizę modelu poglądów, które wyprowadzają z natury reguły postępowania człowieka. Pytanie wyjściowe autora dokładnie brzmi: jakimi założeniami musi posługiwać się wszelka koncepcja, która wywodzi reguły postępowania człowieka z tak czy inaczej pojmowanej natury?

Jego rekonstrukcja założeń sprowadza się do trzech punktów: istnienia i poznawalności natury, wyprowadzalności z natury reguł postępowania oraz pełnienia przez nich funkcji kryterium oceny innych reguł lub zachowania się. Wyróżnia zatem trzy zagadnienia dotyczące natury jako elementy tego modelu: zagadnienie poznania natury, normatywnego jej charakteru oraz oceniających właściwości reguł z niej wprowadzanych. Każde z tych zagadnień jest przedmiotem precyzyjnych analiz autora. W ostatecznej konkluzji odrzuca on koncepcję natury, rozumianej zarówno w sensie „natury faktycznej”, „natury etycznej”, jak i „natury logicznej”, z której można by wyprowadzić reguły i oceny naturalne.

M. Borucka-Arczowa jest autorem artykułu *Koncepcja „natury ludzkiej” a współczesne problemy oceny prawa*. Na tle współczesnego renesansu prawnonaturalnych koncepcji w poszukiwaniu obiektywnych kryteriów dla oceny prawa wysuwa następujące pytania: jakie są przyczyny odradzania się poglądów prawnonaturalnych w dziejach myśli ludzkiej, a jakie w naszej epoce? W jakim stopniu współczesne koncepcje nawiązują do klasycznej wersji prawa naturalnego? W jakim stopniu ulegają przeobrażeniu w konfrontacji z aktualnym stanem rozwoju wiedzy? W jakim kierunku rozwija się współczesna doktryna prawa naturalnego? Czy problematyka stawiana w kategoriach prawa naturalnego może zostać „przełożona” na język współczesnych nauk o człowieku? Czy zagadnienia prawnonaturalne należą do problematyki prawnej, ogólnofilozoficznej, etycznej lub nauk społecznych? Rozważania swoje nad tym blokiem kwestii kończy autorka stwierdzeniem, że jakkolwiek terminologia prawnonaturalna jest wciąż wykorzystywana w niektórych tekstach polityczno-ideologicznych (np. w Deklaracji Praw Człowieka) z uwagi na swe tradycje, „uroczysty ton” i siłę oddziaływania perswazyjnego, to jednak nie posiada już uzasadnienia w rozważaniach teoretycznych. Historia prawa naturalnego według tej opinii jest „tylko” opowieścią o tym, jak ludzkość poszukiwała absolutnych wartości i jak za każdym razem ponosiła klęskę.

Artykuł *Katolicka doktryna prawa naturalnego* K. Grzybowskiego szkicuje linie rozwojowe tej doktryny i przemieszczenia w niej akcentów, począwszy od tekstu Pawłowego (Rz 2, 14) do dokumentów soborowych Vaticanum II i ostatnich encyklik społecznych. W tym zakresie ogólne uwagi historyczne autora mogą na ogół zadowolić czytelnika. Z uwagi jednak na nieporozumienia występujące w poprzednich artykułach pożyteczniejszy byłby pełny i systematyczny wykład katolickiej doktryny prawa naturalnego. Nie jest to zarzut, albowiem redakcja zaprasza kompetentnych do dyskusji. Niemało jest ich wśród uczonych polskich, o czym świadczy dość pokaźna polska literatura prawnonaturalna. Czy całkowite jej ignorowanie w omawianych artykułach trzeba tłumaczyć kompleksem anglosaskim?

Dwa następne artykuły Zb. Kuderowicza *Miejsce pracy w Marksowskim humanizmie* oraz Janiny Tobera *W sprawie uniwersalnego charakteru moralności* tylko pozornie w sposób luźny wiążą się z tematyką całego tomu. Szczególnie ostatni z nich nawiązuje do wciąż aktualnego sporu o istnienie powszechnych norm moralnych, w którym argumenty i kontrargumenty ogniskują się wokół zagadnienia natury ludzkiej.

Dział recenzji tomu VI jest wyjątkowo bogaty. Zwraca na siebie uwagę długa i pięknie napisana przez prof. T. Kotarbińskiego recenzja książki *Moralność i społeczeństwo — Księga pamiątkowa dla M. Ossowskiej* (Warszawa 1969).

Tom VII: Artykuły tego tomu nie tworzą jednotematycznej całości, wbrew optymistycznej zapowiedzi informującej w tomie szóstym, że następne tomy będą posiadały charakter monograficzny, „problemowy”. Dwa artykuły są poświęcone wprost etyce marksistowskiej. Pierwszy z nich *Problemy*

i kierunki rozwoju współczesnej etyki radzieckiej jest pracą zbiorową trzech autorów: W. G. Iwanowa, W. P. Koblakowa i A. G. Charczewa. W opracowaniu tematu uwzględniono następujące jego aspekty: filozoficzny, socjologiczny, społeczno-psychologiczny, aksjologiczny, pedagogiczny, historyczny, gnozeologiczny i logiczny oraz metaetyczny. Autorzy cytują jedynie bardziej reprezentatywne prace etyków radzieckich, przy czym nie ograniczają się do samej ich rejestracji, lecz także zajmują wobec niektórych prac krytyczne stanowisko. Zdumienie i podziw musi budzić w czytelniku fakt, że w Związku Radzieckim w latach 1966—1967 pojawiło się około pięciuset prac z etyki, tj. półtora raza więcej niż w latach 1917—1937!

Drugi z tej grupy artykuł *Etyczne i historyczne uzasadnienie socjalizmu*, pióra R. Rudzińskiego, jest poświęcony kontrowersyjnemu przez długie lata problemowi relacji między etyką a socjalizmem. Autor omawia teoretyczny, ideologiczny i historiozoficzny aspekt tego problemu w rewizjonistycznej wersji Bernsteina i neokantowskiej szkoły marburskiej, oraz przeprowadza krytykę poglądów Kautskiego, jego interpretację marksizmu i krytykę kantyżmu.

T. M. Jaroszewski kontynuuje swoje zainteresowania egzystencjalizmem w artykule *Filozofia egzystencji a etyka sytuacyjna Jean Paul Sartre'a*. Nawiązując bezpośrednio do przedstawionych już poglądów Heideggera autor wskazuje na związki Sartre'a z tymi poglądami, na krytyczne odejście od nich i konsekwentniejsze ich rozwinięcie. Czytelnik znajdzie w tym artykule zwięzły zarys ważniejszych elementów Sartrowskiego egzystencjalizmu i sytuacjonizmu etycznego, ekspozycję nie pozabawioną akcentów krytycznych z punktu widzenia humanizmu socjalistycznego.

Niezwykłą lekturę stanowić musi artykuł S. Lema *Erotyka i seks w fantastyce i futurologii*, nawet dla czytelnika, którego już nie szokują symbole rachunku logicznego w rozprawach etycznych. Ramy futurologii i fantastyki sprawiają, że czytelnikowi trudno dorozumieć się dokładnego sensu jego wypowiedzi, a przede wszystkim docelowej konkluzji całości jego wywodów.

T. Czeżowski w artykule *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne* rozróżnia dwa rodzaje norm etycznych i systemów na nich zbudowanych. Jego rozważania mają na celu zbadać ich strukturę logiczną. Zakładając, że oceny i normy są zdaniami w sensie logicznym, Czeżowski dochodzi do wniosku, że systemy norm aksjologicznych mają strukturę teorii empirycznych, systemy zaś norm deontycznych — strukturę teorii hipotetyczno-dedukcyjnych. Podobną problematykę porusza L. Nowak w artykule *Przyczynki do kwestii statusu ocen w języku nauki*. Zastanawia się on również nad problemem znaczenia wypowiedzi oceniających i nad ich wartością logiczną.

Ostatni wreszcie artykuł porusza zagadnienie z innej dziedziny wiedzy etycznej. Autorka H. Wantuła nadała mu tytuł *Problemy poczucia winy*. Do nich zalicza następujące kwestie: role przypisywane poczuciu winy w życiu osobowym i społecznym; geneza poczucia winy i warunki jego pojawienia się; składniki poczucia winy; różne formy pojawienia się poczucia winy; poczucie winy a wymierzenie sprawiedliwości i kary; egzystencjalne i pre-egzystencjalne poczucie winy.

W dziale recenzji zwracają na siebie uwagę niektóre ich tytuły, jak *Analiza XX-wiecznej etyki*, *Wartości i fakty*, *Krytyka emotywizmu*. Autorzy tych polemicznych omówień dają wyraz swej kultury intelektualnej i pobudzają równocześnie czytelnika do dalszych refleksji. To samo trzeba powiedzieć niemal o wszystkich rozprawach omawianych tomów. Czytelnik *Biuletynu* znajdzie w nich wystarczająco dużo materiału informacyjnego na tematy etyczne oraz niemało powodów do zajęcia krytycznego stanowiska i do dokładniejszego sprecyzowania własnych poglądów etycznych.

Ks. Helmut Juros SDS, Warszawa