

# Jan Pryszynt

---

## Biuletyn teologicznomoralny

---

Collectanea Theologica 45/4, 115-132

---

1975

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

**Zawartość:** I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ. Deklaracja o przerywaniu ciąży. II. SPRAWOZDANIA. 1. Sympozjum ku czci A. Schweitzera. — 2. Wizyta prof. dr. F. Furgera. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Nowa próba podręcznika teologii moralnej. Dialektyka wiary i rozumu praktycznego. — 2. Racjonalne podstawy etyki. — 3. Szacunek dla życia ludzkiego\*.

### I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ

#### Deklaracja o przerywaniu ciąży

18 listopada 1974 Kongregacja Nauki Wiary wydała dokument o dużym znaczeniu, zatytułowany *Declaratio de abortu procurato*. Dokument został osobiście aprobowany przez papieża i ogłoszony jego powagą. Forma dokumentu wyrażona terminem *declaratio* oznacza, że celem dokumentu nie było zakończenie jakiegoś istotnego sporu wewnątrzkościelnego w zakresie doktryny (takiego sporu naprawdę nie było), lecz zajęcie oficjalnego stanowiska w obliczu faktów społeczno-obyczajowych i legislacyjnych w niektórych krajach; stąd nie była konieczna formalna *dēfinitio*. Niemniej sposób przedstawienia nauki i cała kompozycja dokumentu świadczą o jego wysokiej randze doktrynalnej: deklaracja głosi naukę wiary z wszystkimi konsekwencjami, jakie stąd wynikają dla sumienia chrześcijańskiego.

Omawiany dokument nie zatrzymuje się na podaniu zasad teoretycznych, lecz wnika także w problemy praktyczne, analizując konkretne motywacje i uwarunkowania towarzyszące pewnym faktom moralnym i formułuje konieczne postulaty. Odnosną normę moralności dokument wyjaśnia zarówno w sposób chrześcijański, jak ogólnoludzki, zgodnie ze stylem przyjętym już przez Sobór Watykański II: misja Kościoła zostaje ukazana na tle konkretnych warunków współczesnego świata, a z kolei ziemskie powołanie człowieka otrzymuje swoje oświetlenie idące od wiary.

Naczelne miejsce w deklaracji zajmuje rozdział zatytułowany *Wykład nauki wiary*. Wykład ten opiera się przede wszystkim na przesłankach biblijnych, ukazujących pełny i ostateczny sens życia ludzkiego. Życie jest we właściwym znaczeniu darem Bożym i równocześnie zadaniem, które swoimi

---

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan P r y s z m o n t, Warszawa

owocami sięga w wieczność. Bóg sam roztacza opiekę nad życiem ludzkim i strzeże go swoim przykazaniem. Tradycja katolicka nieprzerwanie przyjmowała Boży nakaz strzeżenia życia ludzkiego także w odniesieniu do życia dopiero poczętego, o czym świadczą liczne przytoczone dokumenty tejże tradycji. W ostatnich zaś czasach doktryna Kościoła tak często i usilnie przypominała Boże nakazy dotyczące obrony życia ludzkiego przed jego narodziem, że należy ją uznać ostatecznie za składnik niezmiennej doktryny wiary (n. 7).

Ponieważ zasady te, stanowiące treść doktryny wiary, dotyczą nie tylko chrześcijan, lecz także wszystkich ludzi, dlatego deklaracja omawia także argumenty i uzasadnienia czerpane z filozofii. Są to głównie uzasadnienia antropologiczne o wybitnym profilu personalistycznym, rysujące integralną wizję chrześcijańskiego humanizmu. Osoba ludzka ukazuje się tu jako podmiot obdarzony absolutną godnością, nie dająca się sprowadzić do roli funkcji wewnątrzsocjologicznej czy wewnątrzkosmologicznej, lub podporządkować jakimkolwiek skończonym i materialnym wartościom świata czy społeczeństwa widzianego w skali doczesnej. Prawa osoby, a zwłaszcza prawo do życia, określone jako prawo fundamentalne, nie może ustąpić przed jakimkolwiek prywatnym i ograniczonym roszczeniem. Żadna władza społeczna nie jest kompetentna, by administrować prawami osoby, a zwłaszcza prawem do życia, zabierając jednej, a przydzielając drugiej: zadaniem społeczeństwa jest bowiem bronić praw człowieka i służyć im, a nie przekreślać. Z tego względu godna potępienia jest wszelka dyskryminacja, a zwłaszcza dyskryminacja ze względu na wiek, dotykająca człowieka w stanie jego absolutnej bezbronności. Nie ma najmniejszego argumentu na potwierdzenie hipotezy, że człowiek „staje się” człowiekiem dopiero w miarę wzrostu czysto materialnego: jeśli określony organizm żyjący nie jest człowiekiem od pierwszego momentu rozwoju płodowego, nie stanie się już nim nigdy: potwierdzają to zdanie wnioski nowoczesnej genetyki, odbierając podstawy przeciwnej hipotezie.

Deklaracja ustosunkowuje się krytycznie do różnych argumentów, które miały uzasadniać dopuszczalność przerywania ciąży. Argumenty te zostały omówione w następującej kolejności: konflikt wartości w różnych postaciach, postulaty „wyzwolenia” kobiety i swobody miłości seksualnej, postulaty wynikające z płaszczyzny technologii i polityki ludościowej. Podstawową przesłanką, na której deklaracja buduje swoje dowodzenie jest stwierdzenie, że wartość życia, jako pierwsza i fundamentalna dla człowieka jest absolutnie nieporównywalna z jakimikolwiek komplikacjami i niewygodami zachodzącymi w życiu ludzkim (jako w procesie podmiotowym). Stąd nikomu nie przysługuje kompetencja decydowania, czy jakiś człowiek ma żyć, czy też nie. Postulaty wysuwane przez obrońców *abortus* prowadzą ostatecznie do absurdu i wykroczeń przyjmują bowiem, że dobro człowieka może zostać osiągnięte poza płaszczyzną działań etycznych i dopuszczają czynienie zła.

W osobnym rozdziale deklaracji omawia stosunek moralności do prawa pozytywnego, nawiązując przy tym wyraźnie do współczesnych dyskusji w niektórych krajach na temat przygotowywanych tam projektów ustaw. Dokument poddaje krytyce argumenty zwolenników zalegalizowania praktyk przerywania ciąży.

Dokument akcentuje potrzebę odpowiedniego ustawodawstwa służącego dobru rodziny i popierającego życie człowieka szczególnie w tych okresach, kiedy jest ono bardziej zagrożone. Podkreśla potrzebę chrześcijańskiej wizji życia i cierpienia oraz sytuuje całe zagadnienie w integralnym kontekście moralno-wychowawczym, ze szczególnym uwzględnieniem etycznego rozwiązania problemu odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Dokument, w całości związany i zdyscyplinowany w sformułowaniach, podaje wiele jasnych i zdecydowanych rozstrzygnięć. Zarazem stawia nowe poważne zadania teologii moralnej, która powinna odtąd widzieć całe zagadnie-

nie w odpowiednio poszerzonym kontekście i w pogłębionej wizji teologicznej. Podstawowe twierdzenia zawarte w deklaracji nie negują przydatności kazuistyki, lecz służą jej nowym światłem.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## II. SPRAWOZDANIA

### 1. Sympozjum ku czci A. Schweitzera

W dniu 16 stycznia 1975 r. w sali pod kościołem redemptorystów na Nowym Mieście w Warszawie odbyło się sympozjum naukowe dla uczczenia setnej rocznicy urodzin Alberta Schweitzera. W sympozjum zorganizowanym przez sekcję moralną ATK wzięli udział pracownicy naukowcy akademii i innych uczelni, zaproszeni goście i studenci.

Obrodam przewodniczył ks. prof. dr. Stanisław Olejnik. Otwierając je mówca naszkicował sylwetkę Schweitzera jako wybitnego myśliciela, naukowca i pisarza, a zarazem działacza. Celem sympozjum, według słów ks. prof. Olejnika, jest nie tylko złożenie hołdu zasługom i wszechstronnym osiągnięciom wielkiego humanisty, lecz także wyrażenie uznania wobec wartości, którym on służył. Przygotowane prelekcje mają zadanie przypomnieć główne kierunki jego zainteresowań i działalności.

Referat prof. dr. Ija Lazari-Pawłowskiej z Uniwersytetu Łódzkiego, wybitnej znawczyny myśli i działalności Schweitzera, składał się z dwóch części. W pierwszej z nich prelegentka na tle najważniejszych faktów z życia Schweitzera w sposób barwny i żywy przedstawiła główne cechy jego osobowości. Podkreśliła wyjątkową skromność, jaka cechowała tego wybitnego myśliciela, który cieszył się już za życia ogromnym uznaniem i sławą (w wielu ankietach młodzieżowych bywał przez szereg lat uznawany za wzorzec bohatera naszych czasów; w niektórych krajach jego życiorys był umieszczany w podręcznikach szkolnych), zwróciła uwagę na świadomość własnej misji i odpowiedzialności, ogromną wrażliwość na cudze cierpienia, układanie stosunków z innymi na płaszczyźnie przyjaźni. Sylwetka wielkiego humanisty w przedstawieniu prof. Lazari-Pawłowskiej wypadła bardzo ludzko, nie pominęła bowiem prelegentka również jego słabości, od jakich nie był wolny ten niezwykle człowiek, który ulegał niekiedy niecierpliwości czy rozdrażnieniu, a także zmęczeniu i smutkowi zwłaszcza przy końcu życia. Wielkość tkwi chyba w tym, że umiał wzniesie się ponad wszystkie podziały i potrafił pełnić rolę integrującą wśród ludzi.

Druga część referatu została poświęcona charakterystyce etyki Schweitzera, zaliczanego — zdaniem prelegentki — do najwybitniejszych przedstawicieli etycznego humanizmu. O jego moralnej koncepcji decydują przede wszystkim następujące czynniki: uniwersalizm etyczny, który uznaje każdego człowieka za istotę współrodzajową, podkreślenie godności i wartości osoby ludzkiej oraz humanitaryzm nakazujący walkę z cierpieniem. Najgłębsze uzasadnienie swojej etyki widział Schweitzer w autentycznym przeżyciu, i to bardzo głębokim, bo sięgającym mistyki, solidarności z wszelkim stworzeniem. Przeżycie to ma uszlachetniać człowieka i rodzić miłość oraz czynną dobroć. Podstawową zasadą etyki Schweitzera jest cześć dla życia (*Ehrfurcht für das Leben*). Stąd płyną najważniejsze wskazania, takie jak, by życie utrzymywać, życiu sprzyjać i wznosić je na najwyższy poziom. Ziem jest niszczenie życia, szkodenie mu i stawianie wszelkich przeszkód jego rozwojowi. Cześć dla życia stanowi, według niego, kryterium dobroci człowieka. Cześć

ta również miłość w sobie wszystkie inne dodatnie postawy, jak miłość, oddanie, współradość, współcierpienie itp. Szczególne znaczenie przypisuje Schweitzer dobroci jako postawie, która stale działa, nie stwarza napięć, sprawia, że znikają nieporozumienia i nieufność. Godne jest uwagi jego zalecenie, by każdy człowiek wyszukał sobie jakieś uboczne zajęcie, przez które pomagał bliźnim.

Ks. doc. dr Alfons Skowronek w swoim referacie zajął się Schweitzerem jako teologiem, gdyż — według słów Cullmana, największe zasługi położył właśnie na polu teologii. Podstawowe dzieło Schweitzera *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, zdaniem prelegenta, stworzyło całą epokę w historii teologii, zwłaszcza w nowotestamentalnej egzegezie. W swoich dociekaniach nad dziewiętnastym wiekiem przedstawił Schweitzer w sposób ogromnie świeży doskonałą syntezę krytyczną badań tego okresu nad osobą Jezusa i podsumował stan tych badań na progu XX w. Wykazał przy tym duży obiektywizm i dojrzałość w ustosunkowaniu się do najważniejszych teorii w tej dziedzinie. Przez wysunięcie zaś własnej problematyki stał się inspiratorem głównych tematów badań na przyszłość, dając m.in. początek szkole eschatologicznej, czy dokładniej mówiąc, stając się inspiratorem „impregnowania” wszystkich dziedzin teologii eschatologizmem.

Schweitzera jako muzyka i muzykologa przedstawił w swoim referacie ks. doc. dr Józef Pikulik. Muzyka odegrała niemałą rolę w życiu Schweitzera, wielce utalentowanego muzyka i od najmłodszych lat przejawiającego pasję do gry na organach. Muzyka była dla niego nie tylko jednym ze sposobów zdobywania przez dawanie koncertów środków na utrzymanie szpitala, lecz dostarczała mu także głębokich osobistych przeżyć. Był on nie tylko gorącym wielbicielem Bacha, lecz także autorem najlepszej jak dotąd monografii o tym wielkim kompozytorze. O jego odkrywczych zainteresowaniach i w tej dziedzinie świadczą m.in. opublikowane wyniki badań nad budową organów, które ukazują uchybienia we współczesnym mu wykonawstwie fabrycznym. Miało to praktyczny wpływ na dalszą ich produkcję. Mówiąc o poglądach estetycznych Schweitzera ks. doc. Pikulik podkreślił jego ideę łączności muzyki z życiem, z podstawą moralną człowieka. Muzyka, według Schweitzera oprócz walorów estetycznych posiada wartości etyczne, jest odbiciem etyki. Skoro piękno jest dobrem, to muzyka posiada właściwość oczyszczającą, jak to już głosili pitagorejczycy.

Zywa i długotrwała dyskusja służyła pogłębieniu zagadnień poruszonych w referatach. Może jednak szczególnie interesujące było wspólne zastanawianie się, w czym należy widzieć podstawy wielkości i tak ogólnego uznania dla Schweitzera. Wskazano przy tym zarówno na całość jego działalności życiowej płynącej z najwznioślejszych pobudek, autentyczną dobroć świadczoną innym, jak i przede wszystkim na wielkość jego poświęcenia, ogrom rezygnacji w dziedzinie spraw osobistych oraz radykalizm na urzeczywistnieniu zamierzeń.

ks. Jan Prysmon, Warszawa

## 2. Wizyta prof. dr F. Furgera

Kontakty między uczonymi różnych krajów stała się w naszych czasach ogólnie przyjętą formą wymiany doświadczeń i osiągnięć. Znajduje to wyraz przede wszystkim w rozmaitych kongresach i spotkaniach naukowych. Niemałe jednak mają znaczenie także wizyty indywidualne przedstawicieli nauki. Służą bowiem nie tylko nawiązaniu osobistych znajomości, lecz również zapoznaniu się z kierunkami badań i tendencjami aktualnymi w danej dyscyplinie. O tyle jest to cenne, że dokonuje się nie za pośrednictwem dojrzałych

już publikacji, lecz niekiedy w momencie kształtowania się pewnych opinii czy wniosków jeszcze w ich warsztatowej formie.

Taki też charakter miały odwiedziny profesora etyki i teologii moralnej na Wydziale Teologii Katolickiej uniwersytetu w Lucernie, prof. dr Franza Furgera, znanego już naszym czytelnikom jako autora kilku książek, których recenzje ukazały się na łamach niniejszego biuletynu (por. Coll. Theol. 38, 1968, z. 2, 164-165; 44, 1974, z. 2, 112-114; z. 4, 105-106).

Podczas pobytu w Polsce gość odwiedził Częstochowę, Kraków i Lublin, a we Wrocławiu wygłosił odczyt w Wyższym Seminarium Duchowym.

W ATK profesor szwajcarski wystąpił dwukrotnie. W dniu 12 marca 1975 r. wygłosił dla szerszego grona słuchaczy prelekcję na temat stanu i charakterystycznych znamion współczesnej odnowy teologii moralnej. Gościa wprowadził ks. prof. dr S. Olejnik. O zainteresowaniu obecnych poruszoną tematyką świadczyła ożywiona dyskusja. Tekst referatu publikuje się w obecnym numerze „Collectanea Theologica”.

W dniu 13 marca miało miejsce spotkanie z pracownikami naukowymi, przede wszystkim moralistami oraz doktorantami. Gościa powitał i zebrany przedstawił rektor ATK, ks. prof. dr J. Stępień, wyrażając zarazem życzenie pogłębienia wymiany naukowej z zagranicznymi ośrodkami naukowymi. Ks. prof. Olejnik omówił tradycję kontaktów ATK z moralistami zachodnimi, które mają już za sobą dość długą przeszłość.

Prof. Furger poruszył bardzo aktualny problem granic w argumentacji etycznej. Znalezione, określenie i uzasadnienie norm etycznych stanowi jedno z głównych przedmiotów zainteresowań teologów, zwłaszcza na obszarze języka niemieckiego, o czym świadczą liczne publikacje ostatnich lat. Prelegent podjął próbę ukazania ograniczeń, na jakie napotyka się w rozumowaniu etycznym w dziedzinie znalezienia norm (*Normenfindung*), przekazywania i stosowania tych norm oraz zewnętrznych wpływów.

Opracowania teologii moralnej z XIX i pierwszych dziesiątków lat XX w., niemal doskonałe w swojej strukturze, opierały się przede wszystkim na prawie naturalnym. Ujęte racjonalnie, ale nie tylko abstrakcyjnie, dawało ono podstawę do konkretnych wskazań. Koncepcja ta, w której człowiek jako istota rozumna ma możliwość poznania świata rozumnie ukształtowanego, nosiła jednak w pewnej mierze znamię ahistoryczności i esencjalizmu. Cechy te pochodziły nie tyle od św. Tomasa, ile raczej od jego komentatorów, przede wszystkim zaś od szkoły Suarez'a. Ograniczenie wynikające z powyższego ujęcia można scharakteryzować jako wyizolowanie z kontekstu historycznego i brak dynamizmu, co wynikało ze zbyt słabego uwydatnienia, że Bóg jest stwórcą nie stałych struktur, lecz dał początek historii zbawienia.

Powyzsza koncepcja była budowana wokół trzech zasadniczych pojęć: Bóg, sens życia i wolność wyboru. Pojęcie pierwsze wprowadzało na teren dowodów Tomasa w ich na istnienie Boga, co z kolei zakładało wiarę filozoficzną. Podstawowe założenia, w oparciu o które poszukiwało się dalszych przyczyn, aż do znalezienia ostatecznej i wyznaczenia celu najwyższego, nie były jednak ewidentne dla każdego człowieka. Jeszcze wyraźniej ograniczenia ukazywały się przy dwu dalszych pojęciach, gdyż dla toku dalszych rozważań należało akceptować, że życie ma sens w ogóle, a zagadnienie wyboru wymagało podjęcia wyboru odpowiedzialnego. W próbach przezwyciężenia ograniczeń płynących z tego ujęcia, zwłaszcza zaś ahistoryczności, zwrócono uwagę na konieczność mocniejszego podkreślenia i zaakcentowania doświadczenia. Deontologizm empiryczny może pomóc człowiekowi zrozumieć, że jest on bytem ograniczonym i zależnym od Absolutu. Zależność ta jednak nie jest bezwzględna i człowiek może ją uznać lub odrzucić.

Istnieją też ograniczenia w formułowaniu norm etycznych pochodzące ze stosowanego przy tym języka. Prof. Furger zilustrował to na przykładzie pojęcia grzechu. Tylko grzech „czysty” można określić jako działanie przeciw-

ko Bogu, w życiu ludzkim natomiast występują częściej grzechy uchybienia. Grzech ma w sobie coś z misterium, irracjonalności. Do jego istoty należy napięcie, które wymaga jakiegoś określenia przy precyzowaniu norm, nie jest łatwe do wyrażenia, gdyż człowiek boryka się z niemożnością znalezienia doskonałego określenia, „do końca”. Ilustrację tego stanowi np. dalekowschodnie pojęcie samobójstwa, „którym ktoś daje znać społeczeństwu o popełnieniu czynu rozumianego jako sprzeniewierzenie się odpowiedzialności, którą on tak poważnie traktuje, jak własne życie”. Byłoby uproszczeniem takie samobójstwo według zachodniego rozumienia jako oportunistyczny czy ucieczkę od odpowiedzialności. Jest ono bowiem również wyrazem uwrażliwienia na społeczne aspekty życia ludzkiego, które w zachodniej etyce były często zapoznawane, a dopiero w ostatnich czasach obserwuje się wysiłki, aby je dowartościować.

Ograniczenia argumentacji etycznej dobitniej się uwidaczniają przy analizie różnych sposobów rozumowań etycznych charakterystycznych dla teologii zachodniej. Każdy z nich posiada swoje zalety i braki. Styl nazwany przez prelegenta „romańskim” akcentuje stronę obiektywną, tzn. stosunek normy do działania, który w przypadku niezgodności (grzechu) jest rodzajem konfliktu między normą i faktem. Dobrą stroną tego systemu jest jasność i pewność w rozumowaniu, słabą natomiast niemożność uwzględnienia w stopniu wystarczającym sytuacji działającego, tak często podlegającej zmianom. Sposób ten stara się określić faktyczną dewiację, lecz uznaje też możliwość istnienia subiektywnych racji, które uwalniają od odpowiedzialności. Zwolennicy tego stylu rozumowania, świadomi tych trudności, próbowali znaleźć wyjście przez stosowanie epikii, tutaj też należy szukać genezy powstania systemów moralnych.

System „germański” wprowadzający podjęcie normy docelowej nie tyle rozważa dystans materialnie wzięty, tj. faktyczne oddalenie od celu, ile raczej, czy konkretny akt ludzki jest na drodze, która prowadzi do celu, czy też na drodze, którą od niego odchodzi. Dodatkłą cechą tego stylu rozumowania jest bardziej realne spojrzenie na rzeczywistość i bardziej dynamiczne podejście, natomiast ujemną niemożność zagwarantowanie pewności i niebezpieczeństwo relatywizmu. Dla pełnego ujęcia więc należałoby w rozważaniach etycznych próbować podejścia komplementarnego obu stylów.

Istnieją wreszcie granice zewnętrzne argumentacji etycznej. Zachodzi to w przypadku, gdy pewnych zagadnień nie podnosi się w ogóle, z racji ich niedostrzegania, nieraz z zażenowania czy stwarzania nietykalności — tabu. Przykładem tego była chociażby sprawa ochrony środowiska, gdy ludzie zafascynowani uwielbieniem dla postępu nie chcieli widzieć problemów z nim związanych. Nieraz tego rodzaju traktowanie pewnych zagadnień może prowadzić do ich „uśmiercenia”. Takie faktyczne podejście należy też brać pod uwagę, gdyż w wielu wypadkach wpływa ono w sposób istotny i sens argumentacji.

Poruszone problemy wywołały długą i żywą dyskusję, dając świadectwo zarówno ich aktualności jak i głębokiego zainteresowania, jakie wywołała przedstawiona tematyka.

ks. Jan Pryszynt, Warszawa

### III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

#### 1. Nowa próba podręcznika teologii moralnej

Dialektyka wiary i rozumu praktycznego

Książka René Simona *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la rasion pratique* (Du Seuil, Paris 1974, s. 224) stanowi próbę zarysu nowej teologii moralnej.

Sama refleksja teologicznomoralna posiada, zdaniem autora charakter autentycznie teologiczny, znajdując się na tym samym poziomie, co teologia dogmatyczna (s. 12). Tym zaś, co wyodrębnia teologię moralną, jest jej przedmiot, mianowicie działanie chrześcijanina (s. 11). Działanie to rozumie się w sposób nie wyłącznie praktyczny, lecz z całą jego głębią egzystencjalną, z całą jego strukturą i sensem chrześcijańskim (s. 12).

Cały materiał teologii moralnej fundamentalnej sprowadza autor do pewnych podstawowych kategorii, nie ograniczając ich do liczby zamkniętej, ani tym bardziej do jednej idei kluczowej (s. 15). Ma to, według autora, bronić teologię moralną przed zacieśnieniem horyzontów, które powinny być w pewnym sensie otwarte na nie wyczerpane bogactwo objawienia zawarte w osobie Chrystusa (s.16). W sposób świadomie prowizoryczny autor sprowadza owe kategorie do czterech grup: życia teologalnego, życia sakramentalnego, sumienia i przymierza (s. 17-18). Pierwsza grupa posiada znaczenie absolutnie fundamentalne i wyprzedza logicznie pozostałe (s. 18). Książka „Simona” zajmuje się pierwszą z tych podstawowych kategorii, to jest wiarą, uwzględniając w szczególności sposób stosunek poznania teologicznego do poznania racjonalnego w życiu i działaniu chrześcijańskim (s. 23). Relacja ta zastała świadomie określona terminem dialektyka. Wskazuje to jasno na tok myśli autora i wyraża chęć ukazania właśnie w dialektycznym związku — o ile to możliwe — kategorii „świeckości” i kategorii religii (s. 23).

W tym miejscu jednak budzi się wątpliwość, czy to ostatnie sformułowanie kategorii jest interpretacją poprzedniego sformułowania *rationalité humaine et foi chrétienne*, czy po prostu przesunięciem zagadnienia. Jeżeli pierwsze, to taka interpretacja byłaby niezupełnie ścisła, a jeżeli drugie, to nie wydaje się, aby takie przesunięcie tematu było właściwe z punktu widzenia tego, co sam autor pisze na tematy natury teologii, ponieważ podział na kategorię świeckości i religii opiera się na innej podstawie, niż kategorie wiary i racjonalności. Tak czy inaczej odnosi się wrażenie, że refleksja autora zmierza raczej w kierunku tej drugiej dialektyki, to jest tego co *profanum* i tego co religijne.

Świadome odwołanie się do dialektyki jako metody teologicznej jest nie tyle ukłonem w kierunku Platona czy Abelarda, lecz raczej Hegla. Autor ponadto świadomie zgadza się na teren dyskusji teologicznej, jaki został narzucony chrześcijaństwu przez współczesną problematykę socjologiczną. Kierunek rozważań ukazują tytuły rozdziałów: 1. *Redukcja ateistyczna moralności chrześcijańskiej*, 2. *Natura etyki chrześcijańskiej*, 3. *Etyka ludzka a prawo ewangeliczne*. 4. *Możliwość etyki świeckiej*, 5. *Autonomia i teonomia — struktura etyki chrześcijańskiej*. Książka kończy się zwięzłymi uwagami metodologicznymi.

Wyjście od zagadnień ateizmu zostało podyktowane już to samą aktualnością i wagą problemu, już to przyjęciem założenia, że Kościół wsłuchuje się w Słowo Boże zawsze wyłącznie w sposób nawiązujący do aktualnych trudności i doświadczeń. Niewiara jest właśnie jednym z istotnych elementów obecnej sytuacji i stanowi część *loci theologici* kształtowanego przez doświadczenie i praktykę człowieka wierzącego (s. 26). Ten punkt wyjścia istotnie rzutuje na rozważania autora.

Autor analizuje trzy typowe współcześnie formy redukcji ateistycznej: marksistowską (redukcja motywacji religijnej do świeckiej oraz redukcja etyki do polityki), freudowską (redukcja religii do psychologii) oraz nietzscheańską (redukcja aksjologiczna). Tą ostatnią zajmuje się bardzo krótko i tylko przy okazji tamtych, ujawniając wnikliwie — głównie za Ricoeurem — zasadnicze linie stosowanej tam hermeneutyki. Autor nie ogranicza się jednak do krytyki negatywnej, lecz uwydatnia cały pozytywny sens redukcji względnie hermeneutyki ateistycznej, w której kluczową rolę odgrywa hasło wszechstronnego wyzwolenia człowieka, wyzwolenia dokonującego się w opar-



ciu o rosnące zdobycze nauki, kultury i techniki (s. 48). Poszukiwanie pełnej autonomii idzie tu w parze z rozszczeniemi autokreacjonistycznymi. Autor stwierdza jednak, że hasło wyzwolenia człowieka nie jest oryginalne dla ateizmu i wskazuje na znaczenie, jakie w tym względzie posiada chrześcijaństwo (s. 50-1). Autor żywi, nadzieję, że tak radykalna redukcja, jaka wynika z hermeneutyki ateistycznej, musi w końcu sama ulec rewizji w toku konfrontacji z praktyką: a po drugie, że zjawisko ateizmu spotykające się tak blisko z chrześcijaństwem, stanowi właśnie dla tego ostatniego wielką szansę pogłębienia samego problemu wiary (s. 52). W kontekście tego dialektycznego spotkania wiary i ateizmu chce autor postawić zagadnienie istotnego charakteru etyki chrześcijańskiej (s. 53-5) i w tym duchu podchodzi do analizy danych biblijnych na temat planu stwórczo-zbawczego. Autor podkreśla jedność Boskiego planu oraz priorytet prawdy o zbawieniu, jak też centralne stanowisko osoby Chrystusa, próbując ostatecznie oprzeć syntezę antropologii biblijnej na idei, którą określa *d'autocréation historique de l'homme avec son monde* (s. 65), z podkreśleniem orientacji zbawczej całej praktyki ludzkiego działania (s. 68). Główne przesłanki czerpie K. Rahnera (s. 69-72). Przyjęte przez Simona zasady pozwalają na umieszczenie postawy ateistycznej jeszcze wewnątrz sytuacji zbawczej (s. 72), oraz na przyjęcie samej ziemskiej aktywności za sposób uczestniczenia w zbawczym planie Boga. Tego rodzaju bowiem aktywność nie różni się w swoim istotnym sensie od treści moralności chrześcijańskiej, jako że sens tej ostatniej nie został zmieniony w samym porządku zbawczym (s. 73). Oczywiście, moralność chrześcijańska posiada swój boski wymiar, pozwalający mówić o jej specyfice (s. 74-5).

Sens stworzenia tłumaczy autor na tle demityzacyjnej roli Objawienia, jako przeciwstawnej do idei ojcostwa (s. 75—8) oraz w oparciu o biblijne znaczenie „słowa”, które stanowi z kolei swoistą antytezę „wytwarzania”. W wyniku tego stworzenie zostało określone jako *vocation, non la production* (s. 79). Taki sens pozwala mówić o antropocentryzmie powołania człowieka w świecie i w ramach teocentrycznie pojętego przeznaczenia całego kosmosu; to zaś umożliwiła zintegrowanie całej twórczości (stwórczości) z dziełem Bożym, w formie wolnej i odpowiedzialnej misji człowieka w świecie (s. 80). Z powyższych przesłanek wynika możliwość zrozumienia tzw. *secularité du monde* (s. 82). Godność synowska współistnieje tu z wolnością i odpowiedzialnością.

Rozważając stosunek moralności naturalnej do prawa ewangelicznego (s. 87-98) stwierdza ich wewnętrzną zgodność pod względem zawartości treściowej (normatywnej). Definicję prawa naturalnego opiera na racjonalnym charakterze natury ludzkiej kładąc znak równości między prawem naturalnym a rozumowym prawem moralnym (s. 122). Autor pragnie w ten sposób wyeliminować pewne trudności interpretacyjne w zakresie prawa naturalnego. Akcentując element rozumu i twórczej wolności opowiada się autor w większym stopniu za Kartezjuszem niż za św. Tomaszem (s. 107-124). Rola rozumu polega przede wszystkim na zajęciu stanowiska wobec łaski, co dzieje się w sposób wolny (s. 132-3); tezę tę w sposób dość nieoczekiwany wiąże autor z Lutrem.

Możliwość etyki *seculière* zawiera się już *implicite* w tradycyjnej, dokładnej — tomistycznej koncepcji prawa naturalnego (s. 139-140). Autor powołuje się następnie na swoje poprzednie analizy na temat sensu stworzenia i dowodzi, że sekularyzacja świata (choć nie sekularyzm) wynika w pewien sposób z samej istoty chrześcijaństwa (s. 143-5). Szeregu przesłanek dostarcza w tym celu sam Sobór Watykański II. (s. 147-50). Ostatecznie jest to etyka sensu (s. 151-2), kształtująca wszystkie konkretne dziedziny ludzkiej aktywności. Jest to także etyka relacji (s. 154), która to kategoria w obecnym życiu odgrywa szczególną rolę. W tej etyce nie zanika rola prawa i normy, lecz rola ta jest podporządkowana sensowi (s. 156). Prawo spełnia głównie rolę mediatingą w procesie autorealizacji bytu. W końcu jest to etyka wolności i wewnętrznego dynamizmu (s. 158-9).

Oczyszczająca i demityzująca rola krytyki ateistycznej w stosunku do etyki chrześcijańskiej stanowi dodatkowy impuls dla wypracowania etyki autentycznie ludzkiej, czyli świeckiej (s. 160-61), w której można wykazać, że postęp i humanizm nie znajdują się w opozycji do wiary. Wobec autonomii etyki naturalnej istota, własna rola wiary chrześcijańskiej polega na przypominaniu Słowa Bożego objawionego w Chrystusie i przyjmowanego w aktualnych warunkach historii, wraz z objawieniem nadprzyrodzonej miłości (s. 165). „Objawienie powołania człowieka w Jezusie Chrystusie nadaje wierze jej wartość niezastąpioną, zaś osobie i wspólnocie osobowej niepozbywalną godność. Dzięki temu właśnie chrystianizm może być i powinien się stać ze swej strony tym, co demistyfikuje wszystkie ideologie i ziemskie utopie” (s. 166).

Oczywiście nie ma, według autora, opozycji między autonomią a teonią, między normą moralności a objawionym przykazaniem Bożym, owszem, słowo Boże stwórcze i zbawcze jest oparciem dla ludzkiej egzystencji (s. 171). Specyficzny charakter moralności chrześcijańskiej nie polega tyle na samej treści norm, co dotyczy raczej struktury i kryteriów samej decyzji; autor w tym względzie stara się złagodzić skrajną tezę niektórych teologów, np. Böcklego (s. 175). Moralność chrześcijańska ujawnia coś w rodzaju nowego wymiaru istniejącego w rozumianej w sposób ludzki treści normatywnej (s. 177); jest to jakby nowe usytuowanie moralności. Autor pragnie równocześnie ocalić tożsamość jak i specyfikę moralności chrześcijańskiej w stosunku do moralności naturalnej. Simon szuka poparcia dla swej tezy nie tylko w dialektyce, lecz także w teologii przymierza oraz chrystologii (s. 178-181). Chrystus nie formuluje nowych norm, lecz wymaga pełnego zaufania i zdecydowanego pójścia za swoją osobą (s. 185). Stąd — szczególna rola osobowego nawrócenia, osobowej decyzji (s. 187). Ostatecznie więc chodzi nie tyle o zawartość treściową normy, ile o strukturę decyzji i o podstawowe motywacje działania (s. 187); w rezultacie na pytanie o specyfikę moralności chrześcijańskiej autor odpowiada A b e l a r d o w s k i m *sic et non* (s. 189).

Książka kończy się uwagami metodologicznymi. Autor proponuje tzw. metodę induktywną znajdującą swoje korelatywne uzupełnienie (dialektyczne!) w metodzie tzw. regresywnej, w której praktyka spełnia funkcję weryfikującą i interpretującą w stosunku do prawdy teologicznej (s. 199-203): *...la révelation ne manifeste son sens que dans l'aujourd'hui de mon action* (203). Z kolei rozważa stosunek teologii moralnej do innych dziedzin ludzkiego poznania. Dużą wagę przywiązuje do roli nauk ścisłych. W oparciu o wiedzę doświadczalną rozum ludzki (praktyczny) „determinuje” regułę etyczną swego działania (s. 205). Omawia stosunek teologii moralnej do Biblii (s. 206-7), do historii (s. 208), do dogmatyki, z którą istnieje najwięcej powiązań treściowych i formalnych (s. 209-212).

Co należy powiedzieć, przynajmniej ogólnie o całej książce? Jej rangą wynika przede wszystkim z faktu, że dotyczy zagadnień fundamentalnych dla całej teologii moralnej, a także stąd, że wybrany krąg zagadnień autor naświetla w sposób zasadniczo nowy i oryginalny. Celem autora jest ukazanie etyki chrześcijańskiej w takim kształcie formalnym i treściowo-normatywnym, aby nie tracąc swego fundamentalnie teologicznego charakteru, okazała się także w pełni czytelna i operatywna dla ludzi pozostawiających także poza wspólnotą wiary i rozumiała jako „świecka”. Do takiej etyki mogłoby się więc przynależać zarówno chrześcijanie jak ateści.

Niewątpliwie cel przyświecający autorowi jest niezwyklej wagi, gdyż zagadnienie ateizmu i sekularyzmu stanowi najdonioślejszy problem naszych czasów. Autor ufa, że zamierzony cel osiągnął, o tyle, że obronił zarówno oryginalność etyki chrześcijańskiej, jak i jej materialno-normatywną tożsamość z etyką racjonalną, to jest ludzką, naturalną, którą można zrozumieć także jako świecką. Osiągnął zaś ten cel głównie dzięki zastosowaniu metody raczej nowej, łączącej elementy dialektyki H e g l a z egzystencjonalną antropologią

Rahnera, przy dodatkowym wykorzystaniu krytyki hermeneutycznej Ricoeura. Dialektyka pozwala na osiągnięcie zamierzonego przez Simona celu przy pomocy złożonego i subtelnego procesu dowodzenia, dla którego czerpie argumenty z różnych, dość odmiennych źródeł. Egzystencjonalizm Rahnera pozwala autorowi na wykazanie antropocentrycznego charakteru stworzenia i na uzasadnienie świeckiej autonomii człowieka, jak też zbawczego usytuowania ateizmu. Filozofia Kartezjusza prowadzi naszego autora do swoistej racjonalistycznej koncepcji prawa naturalnego, pozostającego w dialektycznej czy też dualistycznej opozycji do biologicznie i fizycznie zdeteterminowanej natury. Dzięki dialektyce autor potrafi fundamentalny problem wiary naświetlić z punktu widzenia niewiary, wychodząc od analizy aktualnych form ateistycznej redukcji chrześcijaństwa. Dokonując krytyki tych form redukcji autor wydobywa z kolei pozytywne cechy postawy ateistycznej, chcąc w ten sposób znaleźć wspólny język dla dwóch odmiennych etyk. Dialektyka wymaga oczywiście zredukowania w tym celu samej etyki chrześcijańskiej — do etyki ściśle naturalnej, ludzkiej, pozostawiając motywacji religijnej znaczenie czysto podmiotowe i formalne. Dialektyka czyni możliwe powołanie się na św. Tomasza wtedy, gdy się szuka argumentu przeciw tomizmowi, — jak też Lutra, gdy należy udowodnić prawdę raczej mało docenianą w samym protestantyzmie. Analizuje się dialektycznie ateizm, aby zrozumieć wiarę, a komentuje się Pismo św., aby także dla ateizmu znaleźć miejsce *locus theologicus* — w horyzoncie zbawczym. Próbuje więc Simon dialektycznie łączyć i wiązać to, co najpierw sama dialektyka rozłączyła. Próbuje na dialektyce budować syntezę teologiczną, ale nie bierze pod uwagę jej rozkładającej, antysyntetycznej funkcji, skutkiem czego synteza ta doznaje wewnętrznych pęknięć. Bowiem i u Simona działa hermeneutyka redukcji i dialektycznego rozszczępienia. Stworzenie zostało zredukowane do powołania, twórczość ludzka do dziedziny techniki i kultury, natura ludzka do płaszczyzny racjonalnego chcenia, rzeczywistość norm etycznych do sensu, motywacja do roli czysto psychologicznej. Dialektycznie przeciwstawia się tu norma i sumienie, wiara i rozum praktyczny, prawo moralne i wolność. Wprawdzie Simon liczy optymistycznie na to, że dialektyka doprowadzi do złagodzenia napięć między ateizmem a wiarą, ale nie bierze pod uwagę możliwości, że chrześcijaństwo spreparowane dialektycznie, straci to, co istotnie go różni nie tylko od czysto ludzkiej formy religii, ale także od tego, co nazywa się „chrześcijańskim ateizmem”; jako że ateizm jest w gruncie rzeczy jedną z form antropologicznej redukcji chrześcijaństwa.

Można więc wyrazić obawę, czy metoda myślenia, jaką przyjął Simon, może nadać teologii moralnej taką postać, która byłaby zdolna spełnić żywione pod jej adresem nadzieje.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## 2. Racjonalne podstawy etyki

W ramach serii wydawniczej Patmos-Paperback zachodniemiecki czytelnik zapoznał się już z książką M. Ossowskiej *Moralność i społeczeństwo*. Ukazały się w tej serii dwie interesujące pozycje: Bruno Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973, s. 213 oraz Kurt Baier, *Der Standpunkt der Moral. Eine rationale Grundlegung der Ethik*, Düsseldorf 1974, s. 303. Pierwsza książka, napisana przez zachodniemieckiego moralistę średniego pokolenia, profesora w St. Georgen i Bochum analizuje stronę formalną argumentacji rozumowej (*ex ratione*) stosowanej w teologii moralnej. Autor drugiej książki natomiast nawiązuje do tradycji racjonalistycznej i pod tym kątem widzenia analizuje podstawy etyki. Książkę amerykańskiego uczonego, profesora uniwersytetu w Pittsburgu, przetłumaczył na język niemiecki Rainer von Savigny.

1. Współczesne problemy moralne obnażają niekiedy z całą bezwzględnością najłabsze miejsce w dotychczas uważanej za zwartą strukturze katolickiej teologii moralnej. Ostatnie lata uwydatniły słabe punkty teologii moralnej zwłaszcza przy okazji ogólnoswiatowej dyskusji nad problemami transplantacji organów ludzkich oraz nad problemem stosowania kary śmierci. Ujawniło się, że praktykowana ze strony katolickiej argumentacja *ex ratione* obok zasadniczych argumentów teologicznych „z autorytetu” (Pismo św., Tradycja, Urząd Nauczycielski), nie zawsze była przekonująca. Skąd wynikają trudności? Na czym polegają niedoskonałości argumentacji racjonalnej? W książce B. Schüllera można znaleźć próbę odpowiedzi na te pytania.

Argumentacja „z rozumu” nawiązuje do wewnętrznej istoty normy. Jest to dociekanie w gruncie rzeczy filozoficzne. Posługując się tego rodzaju argumentacją teologia moralna nie różni się logicznie od etyki filozoficznej. Autor przeprowadza w swej książce analizę argumentacji rozumowej w aspekcie tej funkcji, jaką ona spełnia w ramach teologii moralnej.

Elementom racjonalnym teologii moralnej poświęca się zwykle miejsce w rozdziałach podręczników teologii moralnej, które noszą tytuł *Prawo naturalne* lub *Moralne prawo naturalne*. Doszło jednak do nieporozumia: teologia moralna określając szczegółowe normy moralne przy pomocy pojęcia „natura”, pozostawia samo to pojęcie bez rozpatrzenia. O logice i zakresie uzasadnień etycznych można łatwiej wnosić z rozwiązywania konkretnych problemów moralnych, aniżeli z partii poświęconych problematyce metateologicznej. Oprócz niedogodności metodologicznych takie ujęcie niesie ze sobą niebezpieczeństwo praktyczne. Może się mianowicie wydarzyć to, co krytykował I. Kant występując przeciwko tendencjom nadawania zasadom działania praktycznego rangi bezwzględnej. Podręczniki teologii moralnej sprawiają niekiedy wrażenie, że z pojęcia „natura” korzysta się w nich wyłącznie w znaczeniu empirycznym, w myśli nomenklatury kantowskiej — eposteriorycznym, a więc w znaczeniu racjonalnie niesprawdzonym. Brak racjonalnej weryfikacji argumentacji rozumowej w teologii moralnej opartej na pojęciu „natura” jest właśnie najłabszym miejscem etyki katolickiej, a rozwiązanie tej trudności może — jak sądzi B. Schüller — zdecydować o sukcesach tejże etyki.

Co znaczy „argumentować z rozumu”? Czynność taka powinna zdaniem B. Schüllera spełniać dwa zadania: określać treść nakazów moralnych oraz sprawdzać zasadę, na której opiera się obowiązek moralny.

Nie zawsze powoływanie się na przepisy moralne oznacza stosowanie argumentacji etycznej we właściwym sensie. Najczęściej dyskusje moralne mają swe źródło w chęci upomnienia, udzielenia nagany lub potępienia osoby błędzącej. Przykładem może tu służyć opisane w Ewangelii wydarzenie z cudzołożnicą. Oskarżycielom nie chodziło w tym wypadku o wykazanie jej zła moralnego, gdyż było ono oczywiście zarówno dla nich, jak dla samej oskarżonej. Chodziło jedynie o to, by Jezus ją potępił.

Nie rozróżnia się niekiedy upomnienia („parenezy”) od argumentacji. Różnica jest jednak istotna. Pareneza zakłada mianowicie zgodność poglądu na normy moralne między upominającym a upominanym. Napomnienie może się więc ograniczyć do dwóch słów dekalogu: nie zabijaj, nie kradnij itd., jako skróconych form zdań poprzednio już uzgodnionych. W tym właśnie znaczeniu pojmowali swą funkcję parenetyczną prorocy Starego Testamentu. W określonej sytuacji narodu wybranego przypominali obowiązek zachowania przyjętych poprzednio norm moralnych. Argumentacja zaś zachodzi w tym wypadku, gdy treść normy moralnej pozostaje między dyskutantami niezgodna. Przykładem argumentacji może służyć dyskusja między św. Janem Chrzcicielem i Herodem na temat bigamii. Stąd też argumentacja podlega zupełnie innym regułom logicznym niż pareneza.

Nie można jednak przeoczyć faktu, że argumentacji zagraża niebezpieczeństwo popadnięcia w błąd logiczny. Najczęściej dochodzi do błędu *circulus*

*vitiosus* oraz *petitio principii*. Dowodzi się mianowicie niedopuszczalność czegoś, co powszechnie odrzuca się jako złe. Widać to szczególnie wyraźnie w przypadku moralnego zakazu morderstwa. Analiza typowej dla podręczników teologii moralnej argumentacji wykazuje, że zakaz powinien dotyczyć nie tyle morderstwa, które wszędzie jest uznane za złe, ile uśmiercenia w pewnych okolicznościach. W innych wypadkach błąd płynie z bogactwa synonimów w języku potocznym, bogactwa słów wartościujących o podobnym lub pozornie podobnym znaczeniu. Takie pojęcia jak odwaga, wierność, cierpliwość mają znaczenie instrumentalne, a wartość etyczną otrzymują ze względu na cel. Często jednak używa się ich tak, jakby były bezwzględnie dobre. Przykładowo: zwrot „wychowanie do posłuszeństwa” zakłada właśnie powszechną zgodność rozmówców na to, iż posłuszeństwo jest czymś moralnie dobrym. Są jednak przypadki, w których domaga się posłuszeństwa do czegoś niemoralnego. Prowadzi to do szokujących konsekwencji pedagogicznych i stawienia postulatu „wychowania do niemoralności”. Okazuje się więc, że bezkrytyczne przypisanie pojęciom instrumentalnym pozytywnej wartości moralnej o charakterze absolutnym może mieć fatalne następstwa.

Przeprowadzenie rewizji argumentacji jako działania logicznego w ramach teologii moralnej jest więc potrzebą chwili. Celem stosowania argumentacji jest uzasadnianie zdań normatywnych. Pod względem formalnym zaś proces argumentowania powinien przebiegać zgodnie z regułami logiki.

Sposoby argumentacji rozumowej, którymi posługuje się katolicka teologia moralna, można sprowadzić do dwóch typów: teleologicznego i deontologicznego. Same terminy teleologia i deontologia mają w tym przypadku znaczenie czysto umowne i bez dodatkowych wyjaśnień są zrozumiałe tylko w ramach kultury anglosaskiej. Przez uzasadnienia teleologiczne, najczęściej zresztą stosowane w teologii moralnej, rozumie autor ten typ argumentacji, w którym moralna wartość czynu weryfikuje się w skutkach działania. W schemacie deontologicznym natomiast zakazuje się czynu na podstawie pewnej cechy, której właściwością jest uniezależnienie działania od skutków. Tę cechę dostarcza się bądź w sprzeczności z naturą, bądź też w braku uprawnienia. Na tej podstawie autor rozpatruje dwa warianty schematu deontologicznego: „wariant zakazu kłamstwa” jako działania sprzecznego z naturą, który ma m.in. zastosowanie w ocenie moralnej antykoncepcji oraz „wariant zakazu samobójstwa” jako czynu niedopuszczalnego ze względu na brak uprawnienia. Drugi wariant służy do oceny moralnej m.in. czynności przeszczepiania organów ludzkich oraz pozbawiania życia człowieka niewinnego.

W celu sprecyzowania swoich analiz autor porównuje normy deontologiczne z normami „refleksyjnymi”. Wprowadza również analogię między różnieniem norm teologicznych i deontologicznych a podziałem dokonanym przez M. Webera na formuły „etyki przekonania” „*gesinnungsethische Maxime*” i formuły „etyki odpowiedzialności” („*verantwortungsethische Maxime*”).

Tradycyjna teologia moralna popadała niekiedy w pozytywizm prawny, gdy usprawiedliwiano specjalnym uprawnieniem Bożym wielożeństwo patriarchów biblijnych lub biblijne małżeństwa kazirodczne. Wątek pozytywistyczny przewija się niejednokrotnie w motywacji zakazu aborcji czy rozwodu. B. Schüller próbuje w tym wypadku odwrócić argumentację: zakazy te obowiązują nie dlatego, że Bóg tak chce, ale Bóg odrzuca działanie ze względu na zło zawarte w jego wewnętrznej istocie moralnej.

Książka B. Schüllera wypełnia niewątpliwie dotkliwą lukę w literaturze teologicznomoralnej. Autor podejmuje chyba po raz pierwszy na większą skalę rewizję logiczno-formalnego przebiegu argumentacji rozumowej, którą teologia moralna stosuje przecież od dawna. Dobitnie podkreśla, iż weryfikacja dowodzenia moralnego musi być podjęta, jeśli argumenty teologiczne mają przekonywać człowieka współczesnego. Podejmując tak trudną i pionierską

problematykę nie ustrzegł się autor pewnych usterek. Zakres argumentacji *ex ratione* zachodzi nieraz w wywodach autora na argumentację *ex autoritate*, zwłaszcza w kwestii analizy dekalogu. Czy zresztą można w ogóle dokładnie rozróżnić argumenty w teologii moralnej? Jeśli by trzymać się ściśle założonego przez autora podziału argumentów, należałoby z konieczności przyjąć pozytywistyczny charakter argumentacji autorytatywnej.

2. K. Baier natomiast podejmuje w swej książce problem uzasadniania decyzji moralnych. Problem ten streszcza się w pytaniu: jak należy podejmować osąd, co jest moralnie słuszne, a co niesłuszne? W nawiązaniu do racjonalnych nurtów myśli ludzkiej poszukuje istoty rozumu praktycznego. Zdaje sobie sprawę, iż w ciągu ostatnich stu lat „źle się mówiło o rozumie.” Zdaniem amerykańskiego filozofa moralności wysuwali na pierwszy plan takie podstawy działania jak instynkt, nieświadomość, głos natury, inspiracje czy charyzmaty. Błąd nie polegał jednak na nieistnieniu rozumowych uzasadnień działania ludzkiego, lecz na nieumiejętności ich odczytania.

Według niego analiza pytań typu: „Czy mam postępować zgodnie z rozumem?” lub „Dlaczego mam postępować zgodnie z rozumem?” prowadzi do wniosku, iż są to pytania tautologiczne i pozbawione sensu. Sens tego rodzaju pytań występuje tylko w jednym przypadku: gdy uznać je za pytania teoretyczne do rozwiązywania zadań praktycznych.

Autor książki dostrzega i natychmiast oddala zasadniczą trudność metodologiczną etyki zbudowanej na podstawach racjonalnych. Czysto rozumowe podejście do tematyki działań moralnych grozi niebezpieczeństwem nadania etyce charakteru nauki wyłącznie formalnej. Zastosowanie do etyki metod matematyczno-eksperymentalnych zmieniłoby zupełnie istotny sens dociekań etycznych. Jakiego więc typu pytania winna stawiać etyka racjonalna, a jednocześnie nieformalna?

K. Baier wyróżnia trzy fundamentalne grupy pytań etycznych: 1. Czy należy czynić to, co jest słuszne, jeśli nie odnosi się z tego żadnej korzyści, a jeśli tak, to dlaczego?; 2. Czy ktoś czyni to, co jest słuszne, jeśli nie ma z tego korzyści, a jeśli tak, to dlaczego? 3. Czy można wiedzieć, co jest słuszne, a jeśli tak, to w jaki sposób?

Rozwiązanie pytania trzeciego jest kluczem do pytań poprzednich. Charakter natomiast pomocniczy mają reguły służące do znalezienia właściwej odpowiedzi: „reguły ważności” (*Relevanzregeln*) oraz „reguły pierwszeństwa” (*Vorrangsregeln*). Wykrycie przy pomocy tych reguł najlepszych uzasadnień norm moralnych oznacza — w myśl etyki racjonalistycznej — usprawiedliwienie tych norm. Normy moralne w sensie właściwym weryfikują się bowiem w kryteriach wewnętrznych, racjonalnych i tylko wtedy mogą być podstawą moralności, gdy odpowiadają tym kryteriom. W tej sytuacji nic dziwnego, że autor poddaje surowej krytyce religijne uzasadnienia norm moralnych, gdyż należą one — jego zdaniem — do kryteriów zewnętrznych, społecznych. Do tej samej kategorii kryteriów, do której zalicza autor religię, należy również zwyczaj oraz prawo. Nie ma — jak sądzi amerykański filozof — istotnych różnic między prawem, zwyczajem a religią.

W etyce K. Baiera rozwijają się wątki kantowskie, widoczne zwłaszcza w poszukiwaniu „rozumu praktycznego” oraz wątki scjentystyczne w sposobie rozróżniania etyki i nauki. Metodologia etyki, którą proponuje K. Baier nie jest więc oryginalna i nosi na sobie wszystkie słabości racjonalizmu. Z drugiej strony jednak nie można niedoceniać znaczenia analizy podstaw etyki z racjonalnego, a więc „obiektywnego” punktu widzenia. W dobie współczesnej, w świecie, w którym szybko nawarstwiają się konflikty moralne i teoretyczne próby ich rozwiązania nie zawsze zgodne z wymogami myślenia racjonalnego, zastępuje na uwagę każda próba rewizji myślenia etycznego. W tym sensie myśl amerykańskiego uczonego stwarza szansę dla etyki „autonomicznej”.

Książki K. Baiera i B. Schüllera są godne polecenia ze względu na wartości metodologiczne, mogą bowiem przyczynić się do udoskonalenia warsztatu naukowego teologii moralnej.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

### 3. Szacunek dla życia ludzkiego

Choć życie jest najbardziej podstawowym i niezbywalnym uprawnieniem każdego człowieka, jednak nie zawsze należycie się je szanuje. Istnieją nawet w czasach dzisiejszych dozwolone prawem sposoby pozbawiania go poszczególnych jednostek. Fakt ten musi budzić poważny niepokój. Dlatego słusznie wiele się na jego temat mówi i pisze. Jako na wymowny przykład w tym zakresie można wskazać ostatnią sesję Synodu Biskupów, odbytą w 1974 r. W uchwalonej na niej *Deklaracji praw człowieka* na pierwszym miejscu umieszczono prawo do życia i zaznaczono, że narusza się je dzisiaj zwłaszcza przez zabijanie nienarodzonych, dokonywanie eutanazji, stosowanie tortur i prowadzenie wojen (por. *Prawa człowieka a pojednanie*, „Tygodnik Powszechny” 28, 1974, nr 47,1).

Na te same wykroczenia już 10 lat wcześniej zwrócił szczególną uwagę Sobór Watykański II, nazywając je w KDK (nr 27) czymś haniębnym i sprzecznym z cziłą należną Stwórcy. Tuż po synodzie natomiast Kongregacja Nauki Wiary opublikowała specjalną deklarację na temat samego tylko przerywania ciąży (*De abortu procurato*, AAS 66, 1974, 730-747).

Wymownymi są liczne publikacje, poświęcone sposobom naruszania prawa człowieka do życia. Warto jednak najpierw zdać sobie sprawę z samej istoty grzechu zabójstwa. Ukazał ją m.in. L. Bender OP w artykule *Homidii malitia specifica* („Angelicum” 34, 1957, 183-195). Wykazał przekonywająco, że istotne zło zabójstwa tkwi w pozbawieniu bliźniego życia, do którego jest on ściśle uprawniony z racji swojej godności ludzkiej. Jako krzywda zatem stanowi ono grzech w głównej mierze przeciwny sprawiedliwości. Pośrednio jednak narusza także miłość, będącą celem wszystkich cnót, w tym i sprawiedliwości.

Z publikacji na temat zabijania nienarodzonych na uwagę zasługuje m.in. artykuł P. Chaurarda *L'avortement. Réalité biologique, conséquences philosophiques, morales et juridiques* („Revue Thomiste” 73, 1973, 33-44). Ważnym jest w nim uzasadnienie, że już od pierwszej chwili poczęcia dziecko jest biologicznie rzeczą biorąc pełnym człowiekiem z własnym życiem i własną osobowością. Dlatego absolutnie niedopuszczalnym jest odbieranie tego życia w łonie matki przez kogokolwiek. Tym bardziej, że czyn taki nie tylko jest krzywdą wobec dziecka, ale też samej matki i całej społeczności.

W podobnym duchu wypowiedział się M.-M. Labourdette OP w artykule *Le problème moral de l'avortement* (*tamże*, 401-414). On również widzi w przerywaniu ciąży wielkie wykroczenie. Następuje w nim bowiem uśmiercenie prawdziwego życia ludzkiego, którego stwórcą jest sam Bóg. Odbarzył On nim człowieka po to, by odpowiednio je rozwinął i ubogacił. Ponadto włączył go w swoje zbawcze dzieło i przeznaczył do szczęśliwej wieczności.

Jest więc życie godną szczególnego szacunku wartością sakralną, należąca wyłącznie do Boga. Jest też zasadniczym uprawnieniem człowieka. Dlatego bezprawnego odbierania mu go nigdy nie można usprawiedliwić. Kiedy zaś życie jest zagrożone, zarówno władze publiczne, jak i poszczególne jednostki mają obowiązek ofiarnie je bronić. Szczególnie przy tym ważne jest usuwanie przyczyn, które takie zagrożenie powodują.

Inaczej wydaje się patrzeć na płód ludzki i jego zabijanie M. Kozakiewicz. W jednym ze swych pouczeń, skierowanych w książce *Zanim przekroczysz próg* (Warszawa<sup>2</sup> 1968, 49-52) do młodego czytelnika, stwierdza, że

plód stanowi tylko nieświadomy swego istnienia zadatek na człowieka, jest „możliwością człowieka, a nie samym człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu”. Dlatego usunięcia go z łona matki na początku ciąży i z poważnych powodów nie można nazywać zbrodniczym zabójstwem człowieka. Pod względem moralnym fakt ten nie różni zarówno od samoczynnego obumarcia płodu, jak i marnowania się niewykorzystanych plemników.

Wydaje się, że takie stawianie sprawy jest sprzeczne nie tylko ze światopoglądem religijnym, ale też ze stwierdzeniami dzisiejszej biologii. Właśnie w oparciu o nią P. Chauchard i M. Labourdette stwierdzili, że już od samego poczęcia mamy do czynienia z istotą, która jest w pełni wyposażona w człowieczeństwo i odrębną osobowość. Stan zaś początkowego rozwoju wcale nie upoważnia do odmówienia jej charakteru istoty ludzkiej.

Pewien niesmak może budzić także artykuł P. Kłosiwicza *O przerywaniu ciąży* („Więź” 12, 1969, nr 1, 19-33). Cała troska autora zdaje się koncentrować na tym, by w miarę możliwości zmniejszonego zabijania nienarodzonych dokonywali tylko oficjalnie lekarze-fachowcy. Jego zaś propozycja, by o przerywaniu ciąży decydowały komisje sędziowskie, a nie tylko sama kobieta czy lekarz, nasuwa pytanie, czy w ogóle ktokolwiek z ludzi może być jakoś upoważniony do wyrokowania o zabiciu bezbronniego i niewinnego dziecka?

W związku z powyższym warto wskazać na artykuł St. Szczyrbowskiego o zbyt może obiecującym tytule: *Teologowie o przerywaniu ciąży* („Życie i Myśl” 22, 1972, nr 6, 49-55). Zawiera on opracowanie tylko jednego artykułu G. Ermeckego zamieszczonego w „Theologie und Glaube” (1972, nr 1). Wynika z niego, że każde przerywanie ciąży jest wielką obrazą Boga i krzywdą wyrządzaną społeczeństwu. Dlatego istnieje ścisły obowiązek chronienia każdego życia, choćby ono było dopiero w zaczątkowej fazie swojego istnienia.

Zrozumiałe jest, że poszczególni autorzy mogą oceniać przerywanie ciąży krańcowo różnie. Dziwne natomiast jest usiłowanie jednego i tego samego autora pogodzenie takich krańcowości w jednej publikacji. Wydaje się zachodzić to u J. Sosnowskiego o, który na 85 stronie swojej książki *Płeć i wychowanie* (Warszawa 1973) przerywanie ciąży nazywa zabiegiem krwawym, antyhumanistycznym i narażającym na niebezpieczeństwo zdrowie fizyczne i psychiczne kobiety, a równocześnie twierdzi, że prawo pozwalające na dokonywanie takiego zabiegu jest „bardzo postępowe”. Dziwi też to, że autor zaleca mężowi okazywać żonie, która poddała się zabiegowi, szczególną czułość i równocześnie bez współczucia pisze o dziecku jako o tym, które nie powinno się urodzić”. Podobną sprzecznością u autora jest domaganie się, by w zabiegu, który nazwał antyhumanistycznym, akcentować „aspekt humanistyczny” w pouczeniach młodzieży.

Współczesne zagrożenie dla życia ludzkiego zawiera się też w głoszeniu przez niektórych autorów dozwoloności eutanazji i przeszczepiania organów, pobieranych od jeszcze nie całkowicie umarłych.

O tym, jak eutanazja, czyli zadawanie śmierci nieuleczalnie chorym, niedołącznym czy upośledzonym, nie da się absolutnie pogodzić z moralnością chrześcijańską, można się dowiedzieć z artykułu ks. T. Sikorskiego *Eutanazja. Przyczynek do studium moralnego* („Studia Theologica Varsaviensia” 8, 1970, nr 1, 447-478). Gruntownie i krytycznie przeanalizował on argumenty, które zazwyczaj wysuwa się przeciw eutanazji. A więc argumenty biblijne, dotyczące Bożego zakazu zabijania ludzi, i rozumowe, w myśl których człowiek powinien szanować i kochać swoje życie, a społeczność, do której należy, ma obowiązek zapewnić mu bezpieczeństwo. Ciekawe także, choć nie w pełni przekonujące, są sugestie autora, by — chyba wbrew powszechnemu rozumieniu — pojęcie eutanazji zacieśnić tylko do zadawania z jedyne go motywu miłości, łagodnej śmierci osobie nieuleczalnie chorej, która doznaje wielkich



cierpień i wątpli w skuteczność dalszej walki o życie. Szczególną niestosowność takiego działania należy, według ks. Sikorskiego, widzieć przede wszystkim w niechrześcijańskim potraktowaniu cierpienia.

Warto nadmienić, że w oparciu o niezbyt ściśle sformułowania, zawarte w powyższym artykule, ks. T. Ślipko SJ zarzucił ks. T. Sikorskiemu m.in. sprzyjanie eutanazji (por. *Etyczny problem samobójstwa*, Warszawa 1970, 171). Wprawdzie ks. Sikorski wyraził sprzeciw wobec takiego rozumienia jego wywodów i wyraźnie wypowiedział „nie” dla eutanazji (por. *Nad „Etycznym problemem samobójstwa”*, „Studia Theologica Varsaviensia” 10, 1972, nr 2, 340), niemniej jednak ks. Ślipko nie zadowolili się tą deklaracją stwierdzając, że mimo wszystko tekst artykułu zdaje się wskazywać na inne stanowisko (por. *Nad „Etycznym problemem samobójstwa” — odpowiedź autora*, *tamże*, 11, 1973, nr 2, 273 i 277-278).

Dyskusja ta nie posiada dla niniejszego przeglądu większego znaczenia. Ciekawsze natomiast jest to, że w wymienionej książce ks. Ślipko uważa eutanazję samobójczą za obiektywnie złą i całkowicie niedopuszczalną głównie z powodu sprzeciwiania się jej moralnej suwerenności i osobowej wartości egzystencji ludzkiej.

Dobrze też przedstawia stanowisko etyki chrześcijańskiej w omawianym zakresie artykuł ks. A. Bardeckiego *Lekarz wobec śmierci* („Tygodnik Powszechny” 27, 1973, nr 44, 1-2). Dostatecznie bowiem uświadamia on czytelnika, że pod żadnym warunkiem nie można się zgodzić na eutanazję. Dysponowałoby się bowiem wtedy bezprawnie życiem, którego wyłącznym panem jest Bóg. Ponadto dałoby się okazję do najrozmaitszych nadużyć i obniżyło poważnie moralny poziom społeczeństwa, które zamiast ofiarnie troszczyć się o ludzi starych, kalekich, niedołącznych i nieuleczalnie chorych mogłoby się ich egoistycznie pozbywać.

Z tego, jak niebezpieczną furtkę do pozbywania się ludzi niewygodnych otworzyłyby ewentualne uprawnomożenie eutanazji, zdał sobie jasno sprawę T. Zychiewicz. I dlatego ze słusznym oburzeniem przestrzegł, by nie przekraczać tej granicy (*Uwaga — próg*, „Tygodnik Powszechny” 23, 1969, nr 42, 1 i 5).

Stosując zaś argument *ad hominem* W. Sączkowski zwrócił uwagę zwolennikom eutanazji, że również oni mogą się znaleźć w konieczności poddania się temu zabiegowi (*Zaproszenie do gazu*, *tamże*, 28, 1974, nr 34,7).

Wspomniano już, że życiu ludzkiemu może również grozić niebezpieczeństwo w związku z przeszczepianiem organów ludzkich. Moralnej oceny tego zabiegu dokonał wyczerpująco i z dużym znanstwem tematu ks. St. Olejnik w artykule *Przeszczepianie narządów ludzkich w świetle refleksji teologicznomoralnej* (Studia Theologica Varsaviensia” 10, 1972, nr 1, 115-161). Jego spokojne i głębokie wywody, doprowadzające do wniosku, że tego rodzaju operacja jest moralnie dozwolona, w zasadzie przekonują. Kiedy jednak autor pisze, że organ do przeszczepiania można pobrać od człowieka, o którego śmierci ma się tylko moralną, a nie absolutną pewność, czytelnikowi nasuwają się różne niepokojące pytania. Przede wszystkim zaś to, dlaczego autor zdaje się jakoś stawiać w lepszym położeniu tego, który ma organ otrzymać, niż tego, który ten organ faktycznie posiada, nie jest wykluczone, że jeszcze pozostaje przy życiu, i kto wie, czy, gdyby się nim staranniej zajęto, nie mógłby żyć dłużej niż ten, dla którego w pewnym stopniu się go poświęca? Dlaczego życie czekającego na cudzy organ czy nawet postęp wiedzy medycznej ma być aż tak wielkim dobrem, że można nim usprawiedliwić choćby ewentualne uśmiercenie dawcy organu? Czy to mimo wszystko nie jest godzenie się na to, by lekarze narażali się na grzech zabójstwa?

Wprawdzie ks. Olejnik uspokaja czytelnika, że o zabójstwie nie może tu być mowy, a umierającego nie da się już absolutnie uratować, to jednak po przeczytaniu jego artykułu widmo odbierania człowiekowi życia nadal nie

chce ustąpić. Uwypuklony zaś przez M. A. Krąpca OP postulat, by każdemu człowiekowi pozwolił normalnie i do końca umierać (por: *Czy człowiek ma prawo do śmierci?* „Tygodnik Powszechny” 22, 1968, nr 27, 1—3), nabiera w tym kontekście szczególnej aktualności.

Stanowisko ks. Olejnika co do przeszczepiania serca poddał krytycznej ocenie ks. T. Ślipko. Wprawdzie w artykule swoim *Etyka a transplantacja serca* („*Studia Philosophiae Christianae*” 11, 1975, nr 1, 143—188) ujął on problem całościowo, bo ukazał jego historię, sformułował nasuwające się w związku z nim pytania i scharakteryzował zarówno przeciwników jak i zwolenników tego zabiegu lekarskiego, to jednak najwięcej uwagi poświęcił ks. Olejnikowi. Uznał go za przedstawiciela chrześcijańskich zwolenników przeszczepiania serca i dostrzegł w jego wywodach dużo treści pozytywnej, zwłaszcza w uwypukleniu szacunku należnego ciału ludzkiemu i konieczności zabezpieczenia równego prawa wszystkich ludzi zwyczajnej opieki lekarskiej.

Sprzeciwił się natomiast istotnym twierdzeniom ks. Olejnika. Pierwsze z nich dotyczy dopuszczalności pobierania serca od człowieka, o którego śmierci ma się tylko moralną pewność. Drugie zaś zakłada, że spowodowanie ewentualnej śmierci dawcy serca da się usprawiedliwić dzięki zasadzie „zamierzenia pośredniego”. Ks. Ślipko stanowczo wymaga, by lekarz mający dokonać operacji przeszczepienia serca posiadał co do śmierci jego dawcy pewność nie tylko moralną, ale też naukową. Musi więc wykorzystać wszystkie dostępne dziś środki stwierdzające śmierć człowieka. Ewentualne zaś uśmiercenie dawcy serca uważa ks. Ślipko za nie dające się niczym usprawiedliwić bezpośrednie zabójstwo człowieka. Nie da się go zatem uznać za tylko uboczny skutek czynności moralnie dozwolonej.

Ks. Ślipko zdaje sobie sprawę, że przy dzisiejszych środkach technicznych trudno jest osiągnąć w tak szybkim czasie, jakiego wymaga omawiana operacja, naukową pewność co do śmierci dawcy serca. Tak np. zapis encefalograficzny wyklucza pomyłkę w ustalaniu faktu śmierci dopiero po 12 godzinach obserwacji. Wobec tego uznaje się za przeciwnika transplantacji serca, przynajmniej do czasu udoskonalenia sposobów szybkiego stwierdzania całkowicie pewnej śmierci dawcy serca. Już obecnie jednak godzi się na przeszczepianie serca, którego dawcą jest np. człowiek, któremu w jakiejś katastrofie strzasnęło czaszkę, a nie uszkodziło serca, lub na którym wykonano wyrok śmierci przez ściśnięcie głowy. Ale nie przeszkadza mu to zakończyć artykułu wezwaniem do medycyny, by w dokonywaniu przeszczepiania serc zdobyła się na pewną ofiarę na rzecz moralności, wymagającej szczególnego szacunku dla godności ludzkiej każdego człowieka.

Specyficzny przypadek pozbawienia człowieka życia zachodzi przy wykonywaniu kary śmierci. Dość powszechnie, a w tym i w teologii moralnej, działanie to uważa się za dozwolone, byle tylko dokonywała go odpowiedzialna władza wobec szczególnie groźnych dla dobra wspólnego przestępców. Warto jednak zauważyć, że coraz częściej podnoszą się głosy, wskazujące na pewną niestosowność takiej kary. Z publikacji polskich godnymi wzmiankami są tu artykuły Z. Glinki *O karze śmierci* („*Życie i Myśl*” 12, 1962, nr 3-4, 153-156) i J. Salija *OP Religijne refleksje na temat kary śmierci* („*Więź*” 17, nr 12, 39-46).

Bardziej rzeczowym jednak jest opracowanie L. Rossiego hasła *Pena di morte* (*ed ergastolo*), zamieszczone w *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (Roma 1973, 699-706). Po przedstawieniu historii poglądów na karę śmierci autor wskazuje na pewną niewystarczalność czterech głównych argumentów za jej praktykowaniem. Problematiczną jest mianowicie skuteczność odstraszania potencjalnych sprawców od przestępstw, za które grozi kara śmierci. Tak samo trudno jest się zgodzić z tym, że pozbawianie życia jest najwłaściwszą karą odwetową za popełnioną zbrodnię. Nie wydaje się też ono

najlepszym środkiem obronnym społeczeństwa przed tymi, którzy zagrażają dobru wspólnemu. I wreszcie nie może tu być mowy o spełnieniu celu kary, którym jest danie przestępcy możliwości poprawy.

Podaje również L. Rossi trzy racje, dla których nie powinno się stosować kary śmierci: jeśli sąd skaze kogoś niesprawiedliwie na śmierć, decyzji jego nie da się już naprawić; możliwość karania śmiercią wykorzystują chętnie wszelkiego rodzaju dyktatorzy w celu pozbywania się przeciwników; wreszcie kary śmierci nie da się pogodzić z wymaganiami chrześcijańskiej miłości nieprzyjaciół.

Twierdzenia powyższe zmuszają do refleksji nad dotychczasową moralną oceną kary śmierci i przestrzegają przed nadużyciami nawet wobec życia ludzi obwinionych o pewne przestępstwa.

Podobny zresztą wniosek zdaje się sugerować większość pozycji przytoczonych w niniejszym przeglądzie. Nigdy bowiem nie wolno zapominać, że przykazanie Boże „nie będziesz zabijał” i „nie wydasz wyroku śmierci na niewinnego i sprawiedliwego” (Wj. 20, 13 i 23, 7) nadal obowiązuje wszystkich ludzi.

*o. Jan Wichrowicz OP, Kraków*