

JOACHIM PIEGSA MSF

WSPÓŁCZESNE NURTY W NIEMIECKIEJ TEOLOGII MORALNEJ

Współczesne nurty w niemieckiej teologii odzwierciedlają dominujące problemy naszego czasu oraz próby teologicznej odpowiedzi na nie. Przy tym teologia moralna pozostaje zawsze w zależności od innych dyscyplin teologicznych, zwłaszcza od egzegezy i dogmatyki. Zachodzi także zależność od filozofii, gdyż metafizyczne wywody na temat prawdy oraz prawa naturalnego odgrywają dużą rolę w teologii moralnej fundamentalnej.

Rozum i wiara są bowiem dwoma sposobami dochodzenia prawdy i dobra. Na podstawie scholastycznej tezy „ens, verum et bonum convertuntur”, tylko pod tym warunkiem, że istnieje absolutna prawda, może być mowa o absolutnym dobru, jak też o jego przeciwieństwie – o absolutnym złu. Encyklika *Veritatis splendor* (1993) oraz *Fides et ratio* (1998) szeroko o tym traktują.

Cała teologia znowu znajduje się pod wpływem sytuacji ogólnokościelnej, a nawet pod wpływem ducha czasu. Teologia ma bowiem odpowiadać na wezwania danego czasu, i to w języku dla danego czasu zrozumiałym. Tą problematyką zajął się dogłębnie Sobór Watykański II (1962-1965).

Po dwudziestu latach dążenia do stabilizacji po zniszczeniach II wojny światowej, która skończyła się w roku 1945, nastąpiły lata przełomowe we wszystkich dziedzinach życia. Niemała grupa młodzieży, nastawiona rewolucyjnie, zakwestionowała autorytety instytucji państwowych i kościelnych, zarazem łamiąc przepisy prawne i normy moralne. Jej celem była rewolucja kulturowa. Ogólną sytuację lat sześćdziesiątych XX wieku, w których odbywał się II Sobór Watykański (1962-1965), ojcowie Soboru opisali umiarkowanymi słowami następująco: „Dziś rodzaj ludzki przeżywa nowy okres swojej historii, głębokie i szybkie przemiany”¹ „[...] Instytucje, prawa i sposoby

Prof. dr hab. JOACHIM PIEGSA MSF – emerytowany profesor Uniwersytetu w Augsburgu (Niemcy).

¹ KDK 4.

myślenia i odczuwania, przekazane przez przodków, nie zawsze wydają się odpowiadać dzisiejszemu stanowi rzeczy. [...] Nowe warunki wywierają swój wpływ i na samo życie religijne. [...] Liczne masy (dawnych wiernych) praktycznie odchodzą od religii”².

Wobec szybkości i głębokości zmian wierzący młodzi ludzie pytali, czy nie powinna zmienić się również moralność. Ojcowie Soboru Watykańskiego II na to odpowiedzieli: „Kościół utrzymuje, że u podłoża wszystkich zmian istnieje wiele rzeczy nie ulegających zmianie, a mających swą ostateczną podstawę w Chrystusie, który jest ten sam, wczoraj, dziś i na wieki”³

W tej sytuacji teologowie moraliści stanęli wobec pytania: Co może a nawet powinno się zmienić w konkretnych normach moralności, a co pozostaje niezmiennie. Dochodziło dalsze pytanie: Jaką metodę teologia moralna ma stosować, aby odróżnić to, co niezmiennie, od zmiennej konkretyzacji?

Według nauczania soborowego Kościół, a w nim teologia, powinien „badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego”⁴

Innymi słowy, rozum (badanie znaków czasu) i wiara (wyjaśnienie ich w świetle Ewangelii) muszą współpracować w znalezieniu odpowiedzi na wymienione problemy. W ramach głównego pytania o sens życia mieszczą się – zdaniem Soboru – następujące konkretne problemy: „[...] sprawy małżeństwa i rodziny, kultury ludzkiej, życia gospodarczo-społecznego oraz politycznego, solidarności rodziny ludzkiej i pokoju”⁵

Nowe pytania zjawily się z całą radykalnością w okresie posoborowym, pod koniec lat sześćdziesiątych. Był to okres nieznanego dotychczas przełomu. Z polityczną rewolucją studencką roku 68 łączyła się rewolucja seksualna, tzw. Sexwelle, która zakwestionowała instytucje małżeństwa i rodziny wraz z wychowaniem rodzinnym. W oficjalnym sprawozdaniu lewicowego Ministerstwa dla spraw młodzieży, rodziny i zdrowia, z roku 1975, cytowano zdanie tzw. ekspertów, że lepszą alternatywą od małżeństwa i rodziny są komuny – wspólnoty mieszkaniowe wielu mężczyzn i kobiet. Krytykowano, że w wychowaniu rodzinnym brak kontroli państwowej⁶.

² KDK 7.

³ KDK 10.

⁴ KDK 4.

⁵ KDK 46.

⁶ Por. *Zweiter Familienbericht, Der Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit*. Bonn 1975 s. 64. Por. tamże s. 27 nn., 37, 62 nn.

Trzeba więc było rozprawiać się z ideologią, która cieszyła się poparciem rządzących. W szukaniu odpowiedzi na te wezwania pojawił się w teologii moralnej nowy nurt, którego tendencje oddaje tytuł jednej z wielu publikacji: *Sexualität ohne Tabu und christliche Moral*. Przedstawiciele „moderne Theologie” posunęli się aż do twierdzenia, że w tej dziedzinie jedynie etyk jest kompetentny, a nie teolog. Chodzi bowiem o prawo naturalne, co do którego Kościół nie posiada autorytatywnej kompetencji⁷ Ojcowie Soboru natomiast orzekli, że na Kościele ciąży obowiązek, „aby głosił i autentycznie nauczał Prawdy, którą jest Chrystus, a zarazem powagą swoją wyjaśniał i potwierdzał zasady porządku moralnego, wynikające z samej natury ludzkiej”⁸.

Dotychczasowe wywody już wykazały, że nurty współczesne w niemieckiej teologii moralnej mają swe korzenie w przeszłości, dziesiątki lat wstecz. Aby swoisty charakter tych nurtów był widoczniejszy, trzeba cofnąć się do tych korzeni.

Zaczynam moje opracowanie od powojennego okresu, odznaczającego się ogólnym dążeniem do stabilizacji. Po latach ogromnych szkód materialnych i duchowych, wyrządzonych przez wojnę i szatańską ideologię, tęsknili wszyscy za pokojem i równowagą duchową. Jak już wspomniano, są to lata od zakończenia drugiej wojny światowej w roku 1945 aż do zakończenia Soboru Watykańskiego II w roku 1965, a więc okres 20 lat.

Niniejsza charakterystyka jest wyborem tego, co najbardziej cechuje współczesne nurty w niemieckiej teologii moralnej. Obszerniej oraz w innym układzie przedstawiłem te nurty w zarysie historycznym mojej teologii moralnej *Człowiek – istota moralna*⁹

I. POWOJENNY OKRES AŻ DO ZAKOŃCZENIA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II (1962-1965) – OKRES STABILIZACJI A ZARAZEM ZACZĄTKI ODNOWY TEOLOGII MORALNEJ

Przekonani o wielkim znaczeniu moralności w życiu Kościoła oraz w życiu publicznym, stawiamy pytanie: Dlaczego, jak się wydaje, nie udało się teologom odczytać „znaków czasu” i „wyjaśnić ich w świetle Ewangelii” tak,

⁷ Por. E. K e l l n e r. *Sexualität ohne Tabu und christliche Moral. Gespräche der Paulus-Gesellschaft*. München–Mainz 1970 s. 25-28 passim.

⁸ DH 14.

⁹ T. 1. Opole 2002 s. 89-108.

by wywierały skuteczny wpływ na życie społeczne i polityczne pierwszej połowy XX wieku? Bowiem dwadzieścia jeden lat po pierwszej wojnie światowej (1914-1918) wybuchła znowu druga wojna światowa (1939-1945). W obu wojnach zwalczały się brutalnie narody chrześcijańskie. Dlaczego nie udało się Kościołowi, zwłaszcza teologom, przez podkreślenie głównego przykazania miłości Boga i bliźniego, zapobiec szerzeniu się wśród chrześcijan szatańskiej nienawiści oraz bałwochwalczego nacjonalizmu, któremu składano coraz większe ofiary?

Była to normalna bezsilność teologii w życiu politycznym i społecznym, albo częściowo także wina teologów, którzy przeoczyli „kairos”? Pytamy tak nie po to, by osądzać, lecz w tym celu, by jaśniej określić nasze zadanie w dzisiejszej sytuacji Kościoła.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II zwrócili uwagę na tę problematykę, gdyż uważali za wskazane, by przeprowadzono reformę studium teologicznego. W dekrecie soborowym o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (1965), w piątym rozdziale (nr 13-18), wymieniono konkretne zadania reformy, szczególnie reformy teologii moralnej. Sobór zaznaczył: „Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład, karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego, niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”¹⁰

Tak więc reforma teologii moralnej wymagała „szczególnej troski” Na pierwszym miejscu chodziło o większe uwzględnienie Pisma świętego. Następnie o uwydatnienie wzniosłości powołania chrześcijańskiego oraz powiązanego z nim obowiązku owocowania miłości „za życie świata” – *pro mundi vita*.

W tych słowach uwydatnili ojcowie Soboru odpowiedzialność społeczną chrześcijan. Dotychczas bowiem dominował w podręcznikach teologii moralnej aspekt indywidualny. Dlatego Ojcowie Soboru zażądali przewyciężenia „odrętwiałej beczynności”, znamiennej dla „etyki czysto indywidualistycznej. [...] Niech dla wszystkich będzie rzeczą świętą zaliczanie solidarności społecznej do głównych obowiązków dzisiejszego człowieka oraz przestrzeganie jej”¹¹

Nowy nurt w teologii moralnej miał się więc odznaczyć powrotem do Pisma świętego oraz podkreśleniem odpowiedzialności społecznej chrześcijan.

¹⁰ DFK 16.

¹¹ KDK 30.

Zaczątki przełomu w niemieckiej teologii moralnej sięgają właściwie już XIX wieku. Wówczas profesorowie w Tybindze, Johann Michael Sailer oraz Johann Baptist Hirscher, wydali podręczniki teologii moralnej, w których obszernie nawiązali do biblijnych źródeł oraz starali się o ukierunkowanie duszpasterskie¹².

Panujące wówczas metodologiczne spory między teologami niemieckimi sprawiły, że te podręczniki nie odgrywały większej roli i wnet uległy zapomnieniu. Teologowie, zajęci sporami, przeoczyli „kairos” – odpowiedni czas dla realizacji koniecznych reform. Kardynał Ratzinger krytykował przede wszystkim to, że ówczesna teologia nie rozprawiła się dostatecznie z ideami Oświecenia, które w XIX wieku pod znakiem racjonalizmu i liberalizmu rozpowszechniły się w świecie naukowym¹³.

Niektórzy teologowie przejęli oświeceniowe idee, które Pius X odrzucił pod zbiorową nazwą „modernizmu”, najpierw w dekrecie *Lamentabili* (1907), a następnie w encyklice *Pascendi* (1907). Do roku 1967 obowiązywała wszystkich księży tzw. antymodernistyczna przysięga. Karl Rahner był zdania, że modernizm dostarczał „błędne rozwiązania dla poprawnie spostrzeganych problemów”¹⁴.

W latach 30-tych XX wieku, egzegeta Fritz Tillmann wydał *Handbuch der katholischen Sittenlehre* (1933-1937), z dominującą ideą naśladowania Chrystusa¹⁵. Tu dokonał się, rozpoczęty w Tybindze przed stu laty, przełom w teologii moralnej, jako powrót do biblijnych źródeł. W sześciotomowym dziele jeden tom poświęcony został podstawom filozoficznym oraz dalszy – co było całkiem nowe – podstawom psychologicznym. Chodziło przede wszystkim o psychologię sumienia¹⁶.

¹² J. M. S a i l e r. *Handbuch der christlichen Moral zunächst für künftige Seelensorger und dann für jeden gebildeten Christen*. T. 1-3. München 1817; J. B. H i r s c h e r. *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*. T. 1-3. Tübingen 1835.

¹³ Por. *Glaube und Zukunft*. München 1970 s. 111 n. Stało się to głównie w połączeniu z teorią ewolucyjną Darwina, której Ernst Haeckel nadał ateistyczną i zarazem antykościelną wersję. W zakresie społeczno-politycznym od połowy XIX wieku, w związku z narastającym problemem robotniczym, fala rewolucyjna nawiedzała większe miasta Europy. Idea rewolucyjna Marksa i Engelsa zyskała na znaczeniu.

¹⁴ *Modernismus*. W: K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r. *Kleines theol. Wörterbuch*. Freiburg Br. 1962 s. 243.

¹⁵ F. T i l l m a n n. *Die Idee der Nachfolge Christi* (t. 3). *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi* (t. 4, cz. 1, 2). Natomiast t. 1, cz. 1, 2: *Die philosophische Grundlegung* napisał Th. Steinbüchel a t. 2: *Die psychologischen Grundlagen* napisał Th. Müncker.

¹⁶ Por. *Die psychologischen Grundlagen*. Einleitung s. 5 nn.

Spowodował to wpływ Zygmunta Freuda i innych psychologów, lecz przede wszystkim wpływ fenomenologii Maxa Schelera. Jego „wiedzą serca” zajął się również obecny Papież w swej pracy habilitacyjnej z 1959 r. Była ona „kluczowa dla przyszłości własnej filozoficznej drogi Wojtyły” – jak twierdzi jego biograf¹⁷

Dwa lata po ukazaniu się ostatniego tomu podręcznika Tillmanna, wybuchła druga wojna światowa (1939-1945). Uniemożliwiła dyskusję oraz wydawnictwo teologiczne na kilka lat.

Dla powojennej teologii moralnej doszedł swoisty problem. Większość studentów teologii była na wojnie i wróciła często z obozów jenieckich kilka lat po zakończeniu wojny. Dlatego praktycznym postulatem były podręczniki związane i przejrzyste, a zarazem możliwie bliskie konkretnym problemom duszpasterskim.

Jeden z pierwszych podręczników tego rodzaju wydał w roku 1953 Johannes Stelzenberger pod tytułem *Lehrbuch der Moraltheologie*. Godny uwagi jest podtytuł: *Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*¹⁸ – „Nauka moralności Królestwa Bożego”. Aspekt królowania Bożego w naszym świecie stanowił więc myśl przewodnią podręcznika. W boleśnie przeżytej przeszłości panowali bowiem bożkowie polityczni. Ich ateistyczna ideologia zaślepiła wielu ludzi i prowadziła do masowych zbrodni. Dlatego Stelzenberger zaznaczył, że posługuje się nie tylko spekulatywną metodą scholastyczną i kazuistyczną metodą kanoniczną, lecz ponadto metodą biblijną i ascetyczną¹⁹

Stelzenberger chciał więc odejść od dominującej dotychczas teologii neoscholastycznej XIX wieku. Reprezentowana była zwłaszcza przez podręcznik *Summa theologiae moralis* jezuita Noldina²⁰ oraz przez *Manuale theologiae moralis* dominikanina Prümmera²¹. Oba podręczniki były szeroko rozpowszechnione nie tylko w Niemczech, gdyż pisane były w języku łacińskim. Częściowo podręczniki te używane były jeszcze pod koniec lat 50-tych na KUL-u przez profesorów Kellera (Prümmer) i Poplatka (Noldin).

Rok po ukazaniu się podręcznika Stelzenbergera, mianowicie w 1954 r., wydał Bernhard Häring swoją jednotomową teologię moralną pod tytułem

¹⁷ Por. G. W e i g e l. *Świadek nadziei. Biografia Jana Pawła II*. Kraków 2000 s. 170, por. s. 169.

¹⁸ J. S t e l z e n b e r g e r. *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*. Paderborn 1953 s. 371.

¹⁹ Por. tamże § 6 s. 32 nn.

²⁰ T. 1-3. Innsbruck 1958³³.

²¹ T. 1-3. Barcelona 1961¹⁵

Das Gesetz Christi. Znamienny był podtytuł: *Dargestellt für Priester und Laien*. Laikat miał dojść do głosu w Kościele, bardziej niż dotychczas, zwłaszcza w sprawach społeczno-politycznych. Tego zdania byli jedenaście lat później również ojcowie Soboru, którzy apostołstwu świeckich poświęcili obszerny dekret *Apostolicam actuositatem* (1965).

Jednotomowe wydanie *Das Gesetz Christi* zostało wnet przetłumaczone na język polski, wraz z dalszymi dziełami Häringa. *Das Gesetz Christi* – „Prawo Chrystusowe” było o wiele bardziej oparte na Piśmie św. niż podręcznik Stelzenbergera. Poza tym, zawierało już zaczątki odpowiedzi na nowe „znaki czasu”, o których później Sobór Watykański II wspomni. Häring zaznaczył, że zawdzięcza wiele swoim poprzednikom, zwłaszcza podręcznikom Sailera, Hirschera i Tillmanna²².

II. OKRES POSOBOROWY – ODNOWA TEOLOGII MORALNEJ PRZEZ AKCEPTACJĘ UCHWAŁ SOBOROWYCH

Po Soborze Watykańskim II (1962-1965) wydał Häring swój podręcznik *Das Gesetz Christi* w rozszerzonej formie jako trzytomowe dzieło (w 1967 r. jako ósme wydanie). Uchwały soborowe zostały tak szeroko uwzględnione, jak w żadnym innym podręczniku niemieckim²³. Nowe, posoborowe, zadanie teologów moralistów opisał Häring następująco: „[...] trzeba na nowo przemyśleć wielkie tematy teologii potrydenckiej: stworzenia i zbawienia, wiary i rozumu, ewangelii i prawa naturalnego, łaski i natury historycznej człowieka”

O ile teologia moralna do lat sześćdziesiątych XX wieku w dużej mierze oparta była na uchwałach Soboru Trydenckiego (1545-1563), gdyż Sobór Watykański I (1869-1870) nie został dokończony, miała ona – zdaniem Häringa – odtąd swój fundament w uchwałach Soboru Watykańskiego II. Sobór ten, według własnego orzeczenia, kontynuował wprawdzie poprzednie Sobory²⁴, lecz w pełnej świadomości zasadniczych zmian, które na przestrzeni

²² Por. *Moraltheologie*. W: *Sacramentum mundi*. T. 3. Freiburg i in. 1969 s. 622-634, zwł. s. 630.

²³ *Das Gesetz Christi*. *Moraltheologie*. *Dargestellt für Priester und Laien*. T. 1-3. München 1967⁸.

²⁴ Por. KK 1.

lat nastąpiły. Chodziło przede wszystkim – według ojców Soboru – o przejście „od statycznego pojęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, z czego rodzi się nowy, ogromny splot problemów, domagający się nowych analiz i nowych syntez”²⁵

Häring po raz trzeci opracował nową koncepcję teologii moralnej podczas profesury gościnnej w Ameryce. Trzecie wydanie ukazało się najpierw w języku angielskim, a w 1979 r. w języku niemieckim, pod znamienym tytułem *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*. Chodziło więc o podręcznik przeznaczony nie tylko dla teologicznego studium, lecz po prostu dla praktyki życia chrześcijańskiego. W przedmowie Häring zaznaczył, że od ukazania się pierwszego wydania *Das Gesetz Christi* (1954) minęło 25 lat. W tym czasie dokonało się więcej zmian, niż dawniej za sto lat²⁶.

Co do nowego tytułu *Frei in Christus*, podkreślającego wolność w Chrystusie, Häring zaznaczył, że legalizm zawsze go odstręczał, szczególnie od czasu panowania Hitlera. Trzeba uwolnić się od myślenia kolektywnego. Dlatego podkreślił twórczą ideę wolności, z wolnością sumienia włącznie, którą szeroko opisał również Sobór²⁷ Häring wskazał zarazem na konieczność przestrzegania idei wierności oraz współodpowiedzialności, aby wolności nie pomieszano z indywidualną dowolnością.

Chciał poza tym jasno wskazać, co w moralności należy nieodzownie do tradycji chrześcijańskiej, a co jest okolicznościową nadbudową, którą należy zmienić lub całkiem odrzucić. Chodziło mu ponadto o ekumeniczną otwartość w myśl Soboru, który ekumenizmowi poświęcił specjalny dekret²⁸.

Całość jego teologii moralnej cechuje chrystocentryzm. W ten sposób Häring dążył do stworzenia syntezy pomiędzy teocentryzmem a antropocentryzmem, pomiędzy „Heilsethos” i „Weltethos”. Żywą syntezę stanowi Chrystus, gdyż jest On prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem w jednej osobie²⁹ Problematyką związku pomiędzy „Heilsethos” i „Weltethos” zajęli się w tym okresie przedstawiciele moralności autonomicznej, o której będzie jeszcze mowa.

²⁵ KDK 5.

²⁶ Por. B. Häring. *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*. T. 1-3. Freiburg Br. 1979-1981. T. 1 s. 17.

²⁷ Por. KDK 16 o godności sumienia. „Wolność prawdziwa to szczególnie znak obrazu Bożego w człowieku” (KDK 17).

²⁸ Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964).

²⁹ Por. *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*. T. 1. Freiburg i in. 1979 s. 17-18, 20-21. Por. także. *Autonome Moral im Glaubenshorizont: Weltethos und Heilsethos* s. 173 nn.

Bernhard Häring przyczynił się przez wymienione dzieła najbardziej do odnowy niemieckiej teologii moralnej w myśl wskazań soborowych. Jego podręczniki należały do najczęściej używanych w powojennym okresie, mniej więcej aż do połowy lat osiemdziesiątych.

III. POLEMIKA Z ENCYKLIKĄ „HUMANAE VITAE”

Pod wpływem rewolucji studenckiej i seksualnej roku 1968 zaistniała również wśród chrześcijan nieznana dotychczas atmosfera liberalizmu seksualnego. Współżycie przedmałżeńskie i rozwody nie podlegały już ogólnej dezaprobowaniu. Pod wpływem promiskuityzmu mnożyły się aborcje.

W tym bardzo burzliwym czasie, zarówno pod względem politycznym jak i moralnym, ukazała się 25 lipca 1968 roku posoborowa encyklika *Humanae vitae*. Już od kilku lat pigułka antykoncepcyjna była w handlu. Umożliwiła ona nieznaną dotychczas swobodę seksualnego wyżycia się. Encyklika natomiast, opracowana z polecenia Soboru przez specjalną komisję i wydana przez papieża Pawła VI, stanowczo wypowiedziała się przeciw pigułce antykoncepcyjnej oraz innym sztucznym środkom tego rodzaju³⁰

Opowiedziała się natomiast za naturalnym planowaniem rodzicielstwa, które jednak wymaga wyrzeczenia się współżycia seksualnego podczas dni płodnych. W panującej wówczas atmosferze panseksualizmu uchodziło to za warunek nie do przyjęcia. Znowu ludzie dobrej woli wątpili w skuteczność naturalnej metody, gdyż początkowo stosowana jako kalendarzowa metoda lekarzy Ogino i Knausa zawiodła wielu. Nie wszystkim było wiadomo, że w tak zwanym międzyczasie została ona udoskonalona³¹.

Seksuolodzy, głoszący teorię liberalizmu seksualnego, powoływali się na teorię Z. Freuda. Według niej opanowanie popędu seksualnego uchodziło za szkodliwe. Natomiast zdrowie cielesne i zadowolenie psychiczne miało zapewnić seksualne wyżycie się. Sztuczne środki antykoncepcyjne to umożliwiały. Ponadto w mediach i w demonstracjach żądano „Fristenregelung”, to

³⁰ Por. J. P i e g s a. *Człowiek – istota moralna*. T. 3. Opole 2000 s. 152 nn., tu także literatura.

³¹ Por. J. R ö t z e r. *Natürliche Geburtenregelung*. Freiburg Br. 1985 s. 44 nn. Por. F r a n k, R a i t h. *Natürliche Familienplanung*. Berlin u.a. 1985 s. V nn.

znaczy bezkarności dla spędzenia płodu do pewnego okresu ciąży³². To był po prostu ciąg dalszy politycznej rewolucji lewicowej na polu seksualnym³³

Przekonywującą krytykę ideologii Freuda opublikował jego uczeń, amerykański seksuolog E. Fromm. Usiłował leczyć ludzi według koncepcji swego mistrza, aż zauważył, że ta terapia nie prowadzi do zdrowia i szczęścia, lecz przeciwnie – do psychicznych anomalii. Jego książka ukazała się w Ameryce już w 1956 roku, a w Niemczech – chyba nieprzypadkowo – dopiero 24 lata później, pod znamienym tytułem *Die Kunst des Liebens* – „Sztuka kochania” Fromm doszedł do przekonania, że jedynie ofiarna miłość prowadzi do szczęścia całościowo pojętego³⁴.

Ideologia seksualna z końca lat sześćdziesiątych nie została bez wpływu na moralistów. Chcąc pozostać w dialogu ze współczesnością³⁵, a po części przytakując jej, posunęli się aż do twierdzenia, że normy seksualne należą do prawa naturalnego, a w tej dziedzinie Urząd Nauczycielski Kościoła nie ma żadnej kompetencji³⁶. To oczywiście nie zgadza się ani z Tradycją Kościoła, ani z nauką Soboru, który w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* wyraźnie orzekł, że Kościół „autentycznie naucza”, „wyjaśnia” i „potwierdza” „zasady porządku moralnego, wynikające z samej natury ludzkiej”³⁷

Inny moralista twierdził, że dzisiejsza generacja nie potrzebuje już norm, lecz jedynie kryteriów pomocniczych dla decyzji własnego sumienia. To twierdzenie odpowiadało pojęciu wolności sumienia według moralności autonomicznej. Natomiast zgodnie z Tradycją głos sumienia jest wprawdzie normą najwyższą, lecz normą subiektywną. Godność najwyższej normy subiektywnej posiada głos sumienia tak długo, jak długo sumienie otwarte jest na normy obiektywne oraz gotowe do korekty przez nie.

Dwa lata przed ukazaniem się encykliki *Veritatis splendor*, w 1993 roku, podkreślił ten problem sumienia i prawdy kardynał Ratzinger w niemieckim wydaniu „L'Osservatore Romano”³⁸. Papież poświęcił temu problemowi aż jedenaście artykułów we wspomnianej encyklice³⁹

³² Por. H o f f a c k e r i in. *Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion*. Bergisch Gladbach 1991⁵

³³ Por. R. W i l l e k e. *Hintergründe der 68er – Kulturrevolution*. Absteinach 2002.

³⁴ Por. *Die Kunst des Liebens*. Frankfurt am M. 1980 s. 104, 142.

³⁵ Por. F. B ö c k l e. *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral*. Düsseldorf 1977.

³⁶ Por. J. D a v i d. *Christliche Sexualmoral in einer säkularisierten Welt*. W: E. K e l l n e r (wyd.). *Sexualität ohne Tabu und christliche Moral*. München 1970 s. 25 nn.

³⁷ DH 14.

³⁸ Por. *Gewissen und Wahrheit*. OsRom 29.03.1991 s. 6-7.

³⁹ Por. *Veritatis splendor* nr 54-64.

Biskupi niemieccy spotkali się w sierpniu 1968 r. w Königstein z wybranymi teologami, aby wypracować wspólną deklarację do encykliki *Humanae vitae*, cytowaną później jako *Königsteiner Erklärung* – „Deklaracja z Königstein”⁴⁰ Ukazała się miesiąc po ogłoszeniu encykliki. Spieszono się, ponieważ już w następnym miesiącu, we wrześniu, miał się odbyć „Katholikentag” w Essen. W oczekiwaniu na to zdarzenie, media atakowały encyklikę *Humanae vitae* różnymi zarzutami. W *Königsteiner Erklärung* wyrazili biskupi swe zrozumienie dla tych, którzy mają trudności pogodzenia papieskiej decyzji, dotyczącej odpowiedzialnego rodzicielstwa, z przekonaniem własnego sumienia. Biskupi ostrzegali tak przekonanych, że powinni być świadomi swej odpowiedzialności przed Bogiem i dlatego muszą wystrzegać się zarozumiałości oraz zgorszenia⁴¹. Dla większości uczestników „Katholikentag” w Essen encyklika *Humanae vitae* była – jak spodziewali się biskupi – największym problemem spornym⁴².

Protest po dwudziestu latach jeszcze raz rozgorzał w *Kölner Erklärung* – w „Deklaracji Kolońskiej” – w styczniu 1989 r., podpisanej przez większość moralistów niemieckich⁴³ Dziwna rzecz, że nie atakowali adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* z 1981 roku, wydanej przez Jana Pawła II. Może dlatego, ponieważ Ojciec Święty potwierdził *Humanae vitae* i przypisał tej encyklice prorocze znaczenie⁴⁴ Moralisci w *Kölner Erklärung*, którzy widzieli sumienie w wymiarze autonomicznym, zarzucali *Humanae vitae*, że lekceważy odpowiedzialność sumienia małżonków.

IV. MORALNOŚĆ AUTONOMICZNA ORAZ SPÓR O „MALUM IN SE”

W soborowej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* mowa jest o „słusznej autonomii rzeczy ziemskich” – *iusta terrenarum rerum autonomia*⁴⁵ Przez podkreślenie „słusznej” autono-

⁴⁰ Por. *Wort der Deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae” (30.08.1968)*, dalej cyt.: *Königsteiner Erklärung*.

⁴¹ Por. tamże nr 12-13.

⁴² Por. A. S e e b e r. *Katholikentag im Widerspruch*. Freiburg 1968 s. 76 nn.

⁴³ Por. J. P i e g s a. *Eine Gegenstimme zur „Kölner Erklärung”* „Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg” 5.02.1989 s. 9.

⁴⁴ Por. Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* nr 32, 34.

⁴⁵ KDK 36.

mii Sobór chciał ją odgraniczyć od fałszywego pojęcia autonomii, pochodzącego z racjonalizmu epoki Oświecenia⁴⁶. Zwolennicy błędnej autonomii twierdzą – zdaniem Soboru – „że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga”⁴⁷. Jest to także istotne twierdzenie ideologii sekularyzmu.

W latach 70-tych XX wieku oświeceniowe idee odżyły i przeniknęły także do teologii pod hasłem autonomii. Chodzi o problem stosunku pomiędzy rozumem a wiarą. Był to temat niedokończonego Soboru Watykańskiego I w latach 1869-1870⁴⁸, na nowo podjęty przez Sobór Watykański II następującymi słowami:

Święty Sobór, podejmując to, czego uczył Sobór Watykański I, głosi, że istnieje dwojaki, różny porządek poznania, mianowicie wiary i rozumu [...]. To też wymaga, by człowiek, zachowawszy porządek moralny i wzgląd na powszechny pożytek, swobodnie mógł szukać prawdy i opinie swoje głosić⁴⁹

W przytoczonych słowach Sobór podkreśla, że w realizacji wolności nauki i religii należy brać pod uwagę porządek moralny oraz wzgląd na dobro powszechne. Obszerniej Sobór zajął się tym problemem w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965). Zaznaczył tutaj, że wolność religijna jest prawem powszechnym, lecz podlegającym zasadzie „odpowiedzialności osobistej i społecznej”. Dlatego wolność religijna znajduje swoją granicę w „prawach innych” ludzi oraz we „wspólnym dobru wszystkich”⁵⁰.

Ważność tych zasad staje się widoczna w Niemczech, gdy chodzi o trudną i dotychczas nie udaną integrację muzułmanów. Ich wiara teokratyczna, łącząca politykę i wiarę w jedno, nie uznaje granic wymienionych przez Sobór. Nakaz prowadzenia „świętej wojny” zobowiązuje muzułmanów do walki, wprawdzie najpierw z własnymi słabościami, lecz również do walki o władzę nad niewierzącymi, jeśli potrzeba, z mieczem w ręku⁵¹. Te nakazy są nie do pogodzenia ze słuszną autonomią.

Problemowi słusznej autonomii moralnej poświęcił Alfons Auer, moralista z Tybingi, swoje dzieło *Autonome Moral und christlicher Glaube* (1971). Chciał pozostać w dialogu z przedstawicielami sekularyzmu. Przez większość

⁴⁶ Por. A. L o s i n g e r. *Iusta autonomia*. Paderborn 1989 s. 38 nn.

⁴⁷ KDK 36.

⁴⁸ Por. DS 3015-3020 oraz 3041-3045.

⁴⁹ KDK 59.

⁵⁰ DWR 7.

⁵¹ Por. *Muslime erobern Deutschland. Eine Dokumentation*. Hamburg 1998 s. 66: Potrójne pojęcie świętej wojny.

moralistów niemieckich jego dzieło uznane zostało jako programowe. Po osiemnastu latach (1989) wydał je znowu z poprawkami. Podkreślił różnicę pomiędzy „Weltethos” oraz „Heilsethos” – pomiędzy etosem światowym a etosem zbawczym – twierdząc, że etos światowy („Weltethos”) zamienia się w etos zbawczy („Heilsethos”) dzięki wierze, która dostarcza „Sinnhorizont”, tzn. religijną motywację.

Logiczną konsekwencją, choć przez Auera niezamierzoną, jest pewien dualizm prawdy, lecz nie w radykalnym sensie „Zwei-Reiche-Lehre” Lutera. Ponieważ normy moralne znajduje rozum, konsekwencją jest pewien pluralizm, a więc i względny relatywizm etyczny. Tym bardziej, jeśli normy moralne całkiem wyraźnie uchodzą za „artefakty” – tzn. za (sztuczne) produkty naszego rozumu⁵². Funkcja Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w dziedzinie moralnej została znacznie ograniczona.

Według tradycyjnej nauki, przede wszystkim Tomasz z Akwinu, rozum nasze normy moralne odnajduje, nie wynajduje, gdyż przez Boga są wpisane w nasze serca⁵³. Gdyby normy moralne były artefaktami naszego rozumu, wówczas obowiązywałyby etyka teleologiczna. Cel (*telos*), czyli intencja działającego (*finis operantis*), decydowałaby wówczas o dobroci danego czynu, a nie – jak uczyła moralność scholastyczna – obiektywna wartość przedmiotu działania (*finis operis*), a potem również cel (*finis operantis*) oraz okoliczności działania (*circumstantiae*)⁵⁴.

Filozof z Zurychu, Martin Rhonheimer, poddał koncepcję moralności autonomicznej obszernej i rzeczowej krytyce, która jednak wśród niemieckich zwolenników tej koncepcji – a była to większość moralistów – została bez echa⁵⁵. Podczas kongresu moralistów i etyków we Fryburgu w Szwajcarii, w roku 1977, prof. Tadeusz Styczeń poddał tę błędnie pojętą autonomię moralną rzeczowej krytyce, którą Rhonheimer uważał za najlepszą⁵⁶. Problem etyki autonomicznej był osiem lat później, w 1985 roku, jeszcze raz

⁵² Por. W. K o r f f. *Normtheorie*. W: A. H e r t z, W. K o r f f (wyd.), *Handbuch der christlichen Ethik*. T. 1. Freiburg 1978; T. 3 Freiburg 1982 s. 557-566.

⁵³ Por. J. P i e g s a. *Człowiek – istota moralna*. T. 1. Opole 2002 s. 173, tu także literatura.

⁵⁴ Por. t e n z e. *Autonomie des Sittlichen? Ein Einblick in den Diskussionsstand*. „Forum Katholische Theologie” 2:1988 s. 143-148.

⁵⁵ Por. *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*. Innsbruck 1987.

⁵⁶ Por. tamże s. 165 nn.

przedmiotem obszernej dyskusji na zjeździe moralistów w Brixen⁵⁷ Poza tym prof. Andrzej Szostek poświęcił temu problemowi swoją niemiecką publikację *Natur – Vernunft – Freiheit* (Frankfurt 1992). W zeszytach „Ethos”, wydawanych przez Instytut Jana Pawła II w Lublinie, ukazał się w 1993 roku specjalny numer w języku niemieckim, w którym m.in. zabrał głos kardynał Ratzinger⁵⁸ A więc dyskusję na temat etyki autonomicznej prowadzono szeroko i intensywnie. Problematykę uważał sam Papież za tak ważną, że poświęcił jej encyklikę *Veritatis splendor* (1993). We wstępie zaznacza, że mamy do czynienia z prawdziwym kryzysem, który nie tylko dotyczy jakiegoś szczególnego problemu, lecz całości teologii moralnej⁵⁹ Chrystus sam jest Prawdą niezmienną, dlatego i Jego przykazania, łącznie z prawem naturalnym, są niezienne.

Zwolennicy autonomicznej moralności twierdzili, że encyklika prowadzi do nieporozumienia tam, gdzie krytykuje rzekome błędy moralności współczesnej⁶⁰ Nawet Bernhard Häring dołączył do grona krytyków twierdząc, że Papież nie dowierza dobrym zamiarom moralistów⁶¹

Pozytywnie ocenili encyklikę biskupi niemieccy. Przewodniczący episkopatu niemieckiego, Karl Lehmann, zaznaczył, że niektóre nowe interpretacje moralności nie wyrażały już w pełni istoty moralności chrześcijańskiej. Jego krytyka dotyczyła moralności autonomicznej, teleologicznego uzasadnienia norm oraz – z tym związanej – relatywizacji czynów złych „z istoty swej” – „malum in se”⁶². Jako przykłady czynów z istoty swej złych encyklika *Veritatis splendor* wymienia mord, spędzenie płodu, eutanazję, samobójstwo, torturowanie, niewolnictwo, prostytutkę itp⁶³

Już wcześniej, mianowicie w 1989 r., Lehmann krytykował głównych przedstawicieli moralności autonomicznej⁶⁴, którzy w *Kölner Erklärung* publicznie atakowali Papieża za to, że na biskupa Kolonii mianował kardynała

⁵⁷ Por. J. P i e g s a. *Die Relevanz des Glaubens. Bericht über den Internationalen Fachkongress der Moraltheologen und Sozialethiker in Brixen 1985*. „Forum Katholische Theologie” 1:1986 s. 58-66.

⁵⁸ Por. „Ethos” (Sonderausgabe) 1993 nr 1.

⁵⁹ Por. Encyklika *Veritatis splendor* nr 4.

⁶⁰ Por. KNA. *Aktueller Dienst Inland* 7.10.93 s. 1-2.

⁶¹ Por. *Ein Mißtrauen, das weh tut. Zur neuen Enzyklika „Veritatis splendor”* „Anzeiger für die Seelsorge” 1994 nr 2 s. 50 nn.

⁶² Por. K. L e h m a n n, *Ohne Werte verfällt das Land*. „Deutsche Tagespost” 9.10.1993 s. 4.

⁶³ Por. VS 80.

⁶⁴ Por. *Bischöfe weisen „Kölner Erklärung” zurück*. „Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg” 5.02.1989 s. 9.

Meisnera, że zamierzony następca na katedrze teologii moralnej w Bonn nie dostał potwierdzenia z Rzymu, oraz że przez encyklikę *Humanae vitae* rzekomo Urząd Nauczycielski chce dominować nad sumieniem wiernych w sprawie odpowiedzialnego rodzicielstwa⁶⁵

Widać stąd, że dyskusja na temat encykliki *Humanae vitae*, od jej ukazania się w 1968 roku, nie ustała. W listopadzie 1988 r., a więc przed *Kölner Erklärung*, prof. Carlo Caffara powiedział na kongresie moralistów w Rzymie, że świadome zapobieganie ciąży za pomocą sztucznych środków nie różni się „intentionaliter” od zabójstwa. Bowiem intencja stosujących sztuczne środki brzmi: „Nie jest dobrze, by nowa osoba przyszła na świat”⁶⁶.

Otóż twierdzenie Caffary tylko wówczas jest prawdą, gdy sztuczne zapobieganie ciąży równa się wczesnemu spędzaniu płodu. Autorzy *Kölner Erklärung* przedstawiali uogólniające twierdzenie Caffary jako przekonanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. To samo już wskazuje, również i dalsza problematyka w *Kölner Erklärung*, jak bardzo napięcie pomiędzy głównymi przedstawicielami moralności autonomicznej w Niemczech a Urzędem Nauczycielskim Kościoła w ciągu lat – począwszy od *Humanae vitae* – narastało.

W encyklice *Veritatis splendor* z 1993 r., jak również w późniejszej encyklice *Fides et ratio* z 1998 r., Papież podkreśla konieczność dążenia do obiektywnej i niezmiennej prawdy. Jego zdaniem rezygnacja w tej sprawie, czyli relatywizacja prawdy przez dominację historyczności, stanowi sedno kryzysu naszych czasów. Dwa punkty wyjścia, przejęte z filozofii scholastycznej Anzelma z Canterbury⁶⁷, wymienia Papież w encyklice *Fides et ratio*: *Credo ut intelligam* – „wierzę, abym pojął”⁶⁸; oraz *intelligo ut credam* – „staram się pojąć, abym mógł uwierzyć”⁶⁹. Zaraz w pierwszym zdaniu encykliki *Fides et ratio* Jan Paweł II pisze:

Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczeplił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie⁷⁰.

⁶⁵ Por. J. P i e g s a. *Lehramt – Gehorsam – Gewissen*. „Forum Katholische Theologie” 5:1989 s. 162-174.

⁶⁶ Por. „Theologisches”, marzec 1989 s. 147 nn.

⁶⁷ Chodzi o dzieło Anzelma z Canterbury *Proslogion*. Por. enc. *Fides et ratio* nr 14.

⁶⁸ Tamże nr 16.

⁶⁹ Tamże nr 24.

⁷⁰ Zob. wstęp.

V. PROBLEMATYKA MORALNA POSTĘPU TECHNICZNEGO, ZWŁASZCZA INŻYNIERII GENETYCZNEJ

Technika sama w sobie nie jest zła. Staje się niebezpieczna, a nawet zła, przez ideologię redukcjonizmu, która nie uznaje granic etycznych. Neguje bowiem sferę człowieka, uważając go za system fizyczny lub biologiczny⁷¹ Ideologia jest tym niebezpieczniejsza, im więcej władzy jej przedstawiciele posiadają. To okazało się w polityce podczas dyktatury komunistycznej i hitlerowskiej. W technice jest podobnie, jeśli znajduje się w ręku ideologów, którzy nie liczą się z godnością ludzką ani z moralnością.

Przez wynalezienie energii atomowej, pod koniec drugiej wojny światowej, człowiek uzyskał władzę w wymiarze dotychczas nie znanym. Ingerencja w jądro materii nie była sama w sobie zła. Złym było jej nadużycie w postaci bomby atomowej, która w sierpniu 1945 roku spadła na japońskie miasta Hiroszima i Nagasaki.

Stało się wówczas jasne, że ludzkość może wytepić samą siebie, jeśli nie uzna granic etycznych. Mnożyły się apele przeciwzbrojeniowe i pokojowe, nieraz z udziałem teologów. Głoszono hasło „Gewaltlosigkeit” – nieużywania przemocy⁷². Komunistom częściowo udało się nadużyć te apele dla własnej propagandy, nawet wśród pojedynczych teologów protestanckich⁷³ Wśród teologów katolickich w tej sprawie nie było wielkich różnic i sporów.

Szczególnie dla teologów moralistów powstało pytanie: Czy wolno powoływać się jeszcze na scholastyczną teorię o sprawiedliwej wojnie – *bellum iustum*? Zwrot *bellum iustum* oznacza konieczną i dlatego usprawiedliwioną samoobronę, która zdaniem kompetentnych ludzi wydaje się być mniejszym złem, niż bezbronne poddanie się wrogowi czy przestępcy⁷⁴

W roku 1963 papież Jan XXIII wydał encyklikę *Pacem in terris*, w której opowiadał się przeciw zbrojeniu oraz wojnie, i wzywał wszystkich do modlitwy o pokój⁷⁵ Obradujący już wówczas Sobór Watykański II zajął się tą problematyką w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* (1965), zabrania-

⁷¹ Por. H. S a c h s s e. *Anthropologie der Technik*. Braunschweig 1978 s. 9 nn., 240 nn.

⁷² Por. S. O. H o r n (wyd.). *Gewaltlosigkeit – ein Weg zur Erlösung?* Donauwörth 1988.

⁷³ Por. dyskusję pomiędzy protestanckimi teologami Jüngel i Gollwitzer. W: W. T e i c h e r t (wyd.). *Müssen Christen Sozialisten sein?* Hamburg 1976 s. 11-49.

⁷⁴ Por. J. P i e g s a. *Gewalt endet, wo Liebe beginnt*. W: K ü p p e r, R i e g e r (wyd.). *Atomwaffen und Gewissen. Entscheidungshilfe für Christen*. Freiburg 1983 s. 89-95.

⁷⁵ Por. J a n XXIII. Encyklika *Pacem in terris* (1963) nr 109, 112, 126, 169.

jąc przede wszystkim wojny totalnej, zagrażającej również cywilom. Ojcowie Soboru orzekli, że zastosowanie teorii *bellum iustum* jest moralnie dozwolone, jeśli decyzję podejmują kompetentni ludzie. Żołnierze wówczas mogą powiedzieć, że stoją w służbie ojczyzny oraz bezpieczeństwa⁷⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992) przejął to orzeczenie, precyzując je w nowszym wydaniu⁷⁷

Potrzebne są – zgodnie z nauczaniem Soboru – organizacje międzynarodowe, aby można było pokojowo rozwiązywać sporne sprawy. W tych organizacjach Kościół powinien być twórczo obecny⁷⁸ Co to konkretnie znaczy pokazał światu Jan Paweł II w związku z wojną w Iraku. Na Dzień Pokoju (1.01.2003), Papież przypomniał aktualność encykliki *Pacem in terris*, która ukazała się 40 lat temu, zwracając się do wszystkich ludzi „dobrej woli”⁷⁹ Dialog bowiem udać się może tylko pod tym warunkiem, jeśli prowadzony jest przez ludzi dobrej woli, a więc szczerze i bez chytrości.

Po ingerencji w jądro materii nastąpiła ingerencja w jądro żywej komórki przez inżynierię genetyczną. Pierwszy krok w tym kierunku uczynili w roku 1953 uczeni Watson i Crick. Odkryli bowiem strukturę chromosomów, w których znajdują się geny każdej żywej istoty, a więc także człowieka. W genach zakodowana jest nasza biologiczna dziedziczność. Przez inżynierię genetyczną możliwa jest zmiana organizmu według ludzkich zamierzeń. Sztuczne zapłodnienie otworzyło drogę w tym kierunku⁸⁰. W roku 1981 powstał pierwszy genetycznie zmieniony ssak – mysz, a pięć lat później (1986) – pierwsza genetycznie modyfikowana roślina.

Godność człowieka stawia nas przed moralnym pytaniem: Czy wolno te same metody zastosować wobec człowieka? W roku 1982 papież Jan Paweł II wypowiedział się pozytywnie o inżynierii genetycznej wobec człowieka, o ile zastosowana zostaje dla celów terapeutycznych, a ingerencja dotyczy jedynie komórek somatycznych, a nie rozrodczych. Ingerencja w komórki rozrodcze zmieniałaby bowiem człowieka samego, a w konsekwencji również jego potomstwo⁸¹ Decydujące pytanie moralne brzmi: Czy człowiek, ingerując we własną strukturę genetyczną, spełnia jeszcze nakaz Stwórcy poddania sobie ziemi (Rdz 1, 28), czy człowiek ingerujący przekracza zakaz sięgania

⁷⁶ Por. KDK 79.

⁷⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992 oraz 1997) nr 2265.

⁷⁸ Por. KDK 80, 83, 89.

⁷⁹ Por. *Pacem in terris: eine bleibende Aufgabe*. „Die Tagespost” 24.12.2002 s. 5.

⁸⁰ Por. P i e g s a. *Człowiek – istota moralna*. T. 3 s. 142.

⁸¹ Por. tamże s. 143.

po owoce „z drzewa poznania dobra i zła” (Rdz 2, 17)? Odpowiedź jest jednoznaczna: Człowiek ingerujący grzeszyłby zuchwałością, gdyż faktycznie powtórzyłby słowa Stwórcy: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz” (Rdz 1, 26) – „na obraz” wymyślony przez człowieka.

Większość genetyków tej zasadniczej granicy nie uznaje. W roku 2000 F. Collins i C. Venter ukończyli wstępną wersję sekwencjonowania genomu ludzkiego, tj. naszego wyposażenia genetycznego.

Dalszy rodzaj ingerencji genetycznej stanowi klonowanie, tzn. rozmnażanie bezpłciowe, dotychczas przeprowadzane u zwierząt. W 1997 roku sklonowana została owca Dolly⁸². Krótco potem amerykańscy naukowcy sklonowali ludzkie zarodki. Na podstawie wymienionych ingerencji genetycznych mnożyły się fantazje o stworzeniu nowego człowieka, o przewyciężeniu wszelkich chorób, a nawet o przewyciężeniu śmierci. „Musimy bawić się w Pana Boga”, przejmując proces ewolucyjny we własne ręce – powiedział zuchwale genetyk Dawkins⁸³. Żądał nawet prawa do zabijania niepożądanych dzieci. Lecz człowiek nie ma prawa do zabójstwa niewinnego człowieka. To dotyczy również eutanazji, która przed paru laty została zalegalizowana, pod pewnymi warunkami, najpierw w Holandii, później w Belgii. Lecz eutanazja pod żadnym warunkiem nie jest do przyjęcia z punktu widzenia chrześcijańskiej moralności⁸⁴.

Biskupi niemieccy wobec tej sytuacji podkreślili, że wolność i godność człowieka są większymi wartościami niż wartości przyrodniczo-techniczne. Wiosenna konferencja episkopatu niemieckiego, w marcu 2001 roku, była całkowicie poświęcona tematowi: „Der Mensch: – sein eigener Schöpfer?” – „Człowiek: – własnym stwórcą?”. Biskupi odrzucili podstawę wszelkich ingerencji genetycznych, mianowicie sztuczne zapłodnienie, jak również selekcję dzieci niepożądanych przez preimplantacyjną diagnostykę, jak również przez diagnostykę prenatalną. Ta ostatnia jest dozwolona, jeśli służy celom terapeutycznym. Biskupi pod koniec swej deklaracji zaznaczają:

Wiara chrześcijańska chroni nas przed fantazjami stworzenia i zbawienia przez techniczne osiągnięcia. [...] Wiara i rozum są według encykliki *Fides et ratio* skrzydłami praktycz-

⁸² Por. tamże s. 144.

⁸³ Por. J. P i e g s a. *Inżynieria genetyczna – błogostawieństwo czy przekleństwo?* W: M. M a c h i n e k (red.). *Ósmy dzień stworzenia? Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej*. Olsztyn 2001 s. 257-271, tu s. 259.

⁸⁴ Por. *Człowiek – istota moralna*. T. 3 s. 141 nn. oraz 203 nn.

nej mądrości. Co na podstawie wiary przyjmujemy, otwarte jest dla racjonalnych argumentów. [...] Musimy towarzyszyć postępowi w poczuciu odpowiedzialności⁸⁵

*

Nakreśliłem pięć nurtów we współczesnej teologii moralnej w Niemczech. Są to jedynie główne linie, bez uwzględnienia szczegółów. Zawsze na nowo okazuje się, że ludziom służymy jedynie wtedy, gdy głosimy prawdziwą Ewangelię Jezusa Chrystusa, bez ustępstw wobec ducha czasu. Dlatego ważnym pozostaje dla teologów wskazanie Soboru, by „znaki czasu” tłumaczyli i wykładali „w świetle Ewangelii”

BIBLIOGRAFIA

- Bischöfe weisen „Kölner Erklärung” zurück. „Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg” (5.02.1989).
- Die deutschen Bischöfe, *Der Mensch: – sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin* (Bonn 7.03.2001).
- H ä r i n g B.: *Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien. T. 1-3.* München 1967⁸.
- H ä r i n g B.: *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. T. 1-3.* Freiburg Br. 1979-1981.
- P i e g s a J.: *Autonomie des Sittlichen? Ein Einblick in den Diskussionsstand.* „Forum Katholische Theologie” 2:1988 s. 143-148.
- P i e g s a J.: *Człowiek – istota moralna. T. 3.* Opole 2000.
- P i e g s a J.: *Die Relevanz des Glaubens. Bericht über den Internationalen Fachkongress der Moraltheologen und Sozialethiker in Brixen 1985.* „Forum Katholische Theologie” 1:1986 s. 58-66.
- P i e g s a J.: *Inżynieria genetyczna – błogosławieństwo czy przekleństwo? W: Ósmy dzień stworzenia? Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej.* Red. M. Machinek. Olsztyn 2001 s. 257-271.
- P i e g s a J.: *Lehramt – Gehorsam – Gewissen.* „Forum Katholische Theologie” 5:1989 s. 162-174.
- R a t z i n g e r J.: *Glaube und Zukunft.* München 1970.
- W e i g e l G.: *Świadek nadziei. Biografia Jana Pawła II.* Kraków 2000.

⁸⁵ *Die deutschen Bischöfe, Der Mensch: – sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin.* Bonn 7.03.2001 s. 13.

CONTEMPORARY TRENDS
IN GERMAN MORAL THEOLOGY

S u m m a r y

Contemporary trends in German moral theology remain under the influence of both the signs of the time and the responses to them given on the basis of various disciplines of theology and of the science of man. Hence moral theology takes into consideration the results of biblical sciences and of dogmatics, but it also remains under the influence of philosophy, as metaphysical reflection on truth and natural law has effect on fundamental moral theology. Like all theology, moral theology also remains under the influence of the general-Church situation as well as of the spirit of the time. This is because theology is to respond to the challenges of the given time, and it should do it in the language that is understood at that time.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: teologia moralna niemiecka, znaki czasu, autonomia moralna, inżynieria genetyczna.

Key words: German moral theology, signs of the time, moral autonomy, genetic engineering.