

JOACHIM PIEGSA MSF  
Augsburg

## WSPÓŁCZESNE NURTY W NIEMIECKIEJ TEOLOGII MORALNEJ<sup>1</sup>

1. Uwagi wstępne – 2. Początek odnowy teologii moralnej przez realizację dwu postulatów soborowych – 3. Odnowa przez akceptację uchwał soborowych – 4. *Moderne Theologie* – 5. Rozprawa z problematyką encykliki *Humanae vitae* – 6. Moralność autonomiczna oraz spór o *malum in se* – 7. Problematyka moralna postępu technicznego – 8. Zakończenie

### 1. Uwagi wstępne

#### 1.1. Swoistość nurtu teologicznego, a specjalnie moralnego

Nurty teologiczne w ogóle raczej nie powstają z dowolnej inicjatywy teologów, lecz odzwierciedlają dominujące problemy danego czasu oraz teologiczne odpowiedzi na nie. Znamienne jest poza tym dla nurtów teologii moralnej, że pozostają w dużej zależności od innych dyscyplin teologicznych, zwłaszcza od egzegezy i dogmatyki. Te dyscypliny zajmują się bowiem podstawową problematyką teologiczną, mianowicie „świętą Tradycją i Pismem Świętym”, o których orzekł Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, że „stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego (...). Zadanie zaś autentycznej interpretacji słowa Bożego (...) powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła” (nr 10). To zasadnicze orzeczenie chcemy mieć na uwadze przy ocenie nurtów teologii moralnej.

Teologia moralna jest również zależna od filozofii, bowiem rozum i wiara są dwoma sposobami dochodzenia prawdy i dobra. Współcześnie nurty filozoficzne szybko się zmieniają i najczęściej przeczą możliwości poznania prawdy obiektywnej. Traktują o tym szeroko encykliki papieża Jana Pawła II: *Veritatis splendor* (1993) oraz *Fides et ratio* (1998). Metafizyczne wywody na temat prawdy oraz prawa naturalnego odgrywają zasadniczą rolę w teologii moralnej fundamentalnej. Tylko pod warunkiem, że istnieje obiektywna prawda, może być mowa o obiektywnym dobru, jak

---

<sup>1</sup> Wykład wygłoszony najpierw na KUL-u w Lublinie 4 VI 2003 r. — uzupełniony dla powtórnego wykładu w Opolu 8 X 2003 r.

też o jego przeciwieństwie — o obiektywnym złu. Tę zależność oddaje realistyczna teza: *Ens, verbum et bonum convertuntur*<sup>2</sup>

Cała teologia znowu znajduje się pod wpływem „sytuacji ogólnokościelnej”, a nawet pod wpływem ducha czasu. Teologia ma bowiem odpowiadać na wezwania danego czasu, a to w języku dla danego czasu zrozumiałym. Tą problematyką zajął się dogłębnie Sobór Watykański II (1962–1965), zwłaszcza w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).

### 1.2. Okres „głębokich i szybkich przemian”

Po zniszczeniach II wojny światowej nastąpił w całej Europie Zachodniej, tym bardziej w Niemczech, dwudziestoletni okres dążenia do stabilizacji oraz do wzrastającego dobrobytu. Natomiast w połowie lat sześćdziesiątych rozpoczęły się zmiany we wszystkich dziedzinach życia. Młodzież, która wyrosła w dobrobycie i w czasach pokoju, dążyła do przemian. Zachęcali do tego ideologowie przez media, upiększając rewolucję marksistowską, łącznie z bezgranicznym seksualizmem w imię tzw. *Lustprinzip* według S. Freuda — zasady przyjemności, zwłaszcza seksualnej. Niemala grupa, zwłaszcza młodzieży studenckiej, przyjęła hasło *Macht kaputt, was euch kaputt macht* („Zniszczcie, co was niszczy”) i zakwestionowała autorytet instytucji państwowych i kościelnych, jak również sensowność ich przepisów prawnych i moralnych. Celem buntowników była wszechstronna rewolucja polityczna i kulturowa — tzw. *Marsch durch die Institutionen* („Marsz przez instytucje”), mający na celu ich rewolucyjną przemianę<sup>3</sup>

Sytuację w połowie lat 60-tych XX w., w których odbył się Sobór Watykański II (1962–1965), ojcowie Soboru opisali w umiarkowanych słowach następująco:

W chwili obecnej rodzaj ludzki znajduje się w nowej epoce swojej historii, w której cały świat ogarniają głębokie i szybkie zmiany<sup>4</sup>

Odziedziczone po przodkach instytucje, prawa, sposoby myślenia i reagowania nie zawsze wydają się być dostosowane do dzisiejszej rzeczywistości (...). Nowe warunki (...) wpływają także na życie religijne. (...) coraz większe rzesze odchodzą od praktyk religijnych<sup>5</sup>

### 1.3. Pytanie o zmienność i niezmienną treść moralnych

W opisanej sytuacji „głębokich i szybkich przemian” teologowie moraliści stanęli wobec pytania: Co może, a nawet powinno, zmienić się w konkretnych normach

<sup>2</sup> Por. BUCHHEIM, SCHÖNBERGER, SCHWEIDLER (wyd.), *Die Normativität des Wirklichen* (FS Robert Spaemann), Stuttgart 2002, s. 9n.

<sup>3</sup> Por. H. SCHELSKY, *Systemüberwindung, Demokratisierung und Gewaltenteilung. Grundsatzkonflikte der Bundesrepublik*, München 1973; TENŽE, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterterrschaft der Intellenktuellen*, Opladen 1975.

<sup>4</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (dalej: KDK), nr 4.

<sup>5</sup> KDK 7.

moralności, a co pozostaje niezmiennie? Po niemiecku jest to pytanie o *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*<sup>6</sup>

Wobec szybkości i głębi zmian w wielu dziedzinach życia współczesnego, nawet wierzący ludzie pytają, czy nie powinna zmienić się również moralność, zwłaszcza seksualna i małżeńska. Ojcowie Soboru Watykańskiego II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* odpowiedzieli na to:

Kościół stwierdza (...), że u podłoża wszystkich zmian pozostaje wiele takich rzeczy, które się nie zmieniają, a które mają swój ostateczny fundament w Chrystusie, który jest wczoraj i dziś, ten sam także na wieki<sup>7</sup>

Z pytaniem o zmienność i niezmiennność wiąże się dalsze: Jaką metodą powinna stosować teologia moralna, aby to, co niezmiennie w normach, odróżnić mogła od zmiennej konkretyzacji norm? Na to pytanie ojcowie Soboru odpowiedzieli, że Kościół — a więc w nim i teologia —

(...) zobowiązany jest do badania znaków czasów i ich interpretowania w świetle Ewangelii, tak aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację<sup>8</sup>

Innymi słowy, rozum (badający znaki czasu) i wiara (wyjaśniająca je w świetle Ewangelii) muszą współpracować w znalezieniu odpowiedzi na wymienione problemy.

Główny problem stanowi pytanie o sens życia. W ramach tego głównego pytania mieszczą się — zdaniem ojców Soboru — dalsze konkretne sprawy:

(...) małżeństwa i rodziny, kultury ludzkiej, życia społeczno-gospodarczego i politycznego, łączności rodziny narodów i pokoju<sup>9</sup>

Podobne problemy wyliczył 33 lata później Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (art. 80–99, szczególnie art. 98).

#### 1.4. Korzenie nurtów współczesnych

Dotychczasowe wywody już wykazały, że nurty współczesne — nie tylko w niemieckiej teologii moralnej — mają swe korzenie w przeszłości, zwłaszcza w latach sześćdziesiątych XX w., a więc dziesiątki lat wstecz. Trzeba więc cofać się do tych korzeni, aby uchwycić swoisty charakter tych nurtów. Dla przejrzystości trzeba ograniczyć się do zasadniczych cech.

Mój opis jest więc wyborem tego, co współczesne nurty w niemieckiej teologii moralnej cechuje najbardziej. Obszernie, oraz w odpowiednim kontekście, przedstawiłem te nurty w zarysie historycznym mojej teologii moralnej: *Człowiek — istota*

<sup>6</sup> J. GRÜNDEL, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1967; autor później był zdania, że w tym dziele nie ocenił dostatecznie dogłębnej przemiany struktury społecznej, a więc i zmiany wartości; por. TENZE, *Normen im Wandel*, München 1980, s. 5.

<sup>7</sup> KDK 10.

<sup>8</sup> KDK 4.

<sup>9</sup> KDK 46.

*moralna* (t. I, Opole 2002, s. 89–108), a także w dalszych tomach (II i III). Miejsca zostaną podane w związku z konkretnymi problemami.

### 1.5. Zasadnicze pytanie i cel niniejszych wywodów

Przekonani o wielkim znaczeniu moralności w życiu Kościoła, jak również w życiu publicznym, pytamy: Dlaczego, jak się wydaje, nie udało się teologom I poł. XX w. odczytać „znaków czasu” i „wyjaśnić je w świetle Ewangelii” tak, by wywierały skuteczny wpływ na życie społeczne i polityczne? Czy było to zawinione zaniedbanie teologów, czy chodziło tu o normalne granice wpływu teologicznego?

Pytamy tak, ponieważ dwadzieścia jeden lat po I wojnie światowej (1914–1918) wybuchła znowu II wojna światowa, a w obu wojnach zwalczały się brutalnie narody chrześcijańskie. Dlaczego — jak się wydaje — 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?

Czy była to normalna bezsilność teologii w życiu politycznym i społecznym, jak np. najnowsze daremne wysiłki papieża w celu zapobiegania wojnie w Iraku? Czy była w tym częściowo także wina teologów, którzy przeoczyli *kairos*, tzn. jednorazową godzinę wezwania i łaski (por. Łk 19,44; Mk 1,15)?

Pytamy tak nie po to, by osądzać innych z pozycji rzekomo mądrzejszych, lecz w tym celu, by jaśniej określić nasze zadanie w odczytywaniu „znaków czasu” i „wyjaśnienia ich w świetle Ewangelii” w dzisiejszej sytuacji Kościoła.

## 2. Początek odnowy teologii moralnej przez realizację dwu postulatów soborowych<sup>10</sup>

Ojcowie Soboru Watykańskiego II uważali za wskazane, by przeprowadzono reformę studium teologicznego. W soborowym dekrete o formacji kapłanów *Optatum totius* (1965), w piątym rozdziale (art. 13–18), wymieniono konkretne zadania reformy, szczególnie reformy teologii moralnej. Sobór zaznaczył:

Szczególnie należy się zatroszczyć o wzmocnienie teologii moralnej. Niech jej umiejętne wyłożenie, nasycone w większym stopniu nauką Pisma Świętego, ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie, a także ich obowiązek przynoszenia plonu w miłości, która ma na względzie życie świata. (nr 16)

### 2.1. Pierwszy soborowy postulat: „(...) większe uwzględnienie Pisma Świętego”

A więc reforma teologii moralnej wymagała — zdaniem ojców *Vaticanum II* — „szczególnej troski” Na pierwszym miejscu chodziło o większe uwzględnienie

<sup>10</sup> Por. J. PIEGSA, *Człowiek — istota moralna*, t. I, Opole 2002, s. 98–102.

Pisma Świętego. Nurt ten pojawił się w niemieckiej teologii moralnej właściwie już w XIX w. Profesorowie w Tybindze — Joachim Michael SAILER oraz Johann Baptist HIRSCHER, wydali podręczniki teologii moralnej, w których obszernie nawiązali do biblijnych źródeł oraz starali się o ukierunkowanie duszpasterskie. Wskazują na to już same ich tytuły. Dzieło Sailera, które ukazało się w 1817 r., nosi tytuł: *Handbuch der christlicher Moral zunächst für künftige Seelensorger und dann für jeden gebildeten Christen* („Podręcznik moralności chrześcijańskiej najpierw dla przyszłych duszpasterzy, a potem dla każdego wykształconego chrześcijanina”). Podręcznik Hirschera, który ukazał się w 1835 r., ma tytuł: *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit* („Moralność chrześcijańska jako nauka o urzeczywistnieniu Bożego Królestwa wśród ludzkości”)<sup>11</sup>. Dlaczego wymienione podręczniki nie odgrywały większej roli w niemieckiej teologii moralnej w następnych dziesiątkach lat?

W połowie XIX w. rozgorzały metodologiczne spory między teologami niemieckimi, które sprawiły, że wymienione podręczniki wnet uległy zapomnieniu. Drugą przyczyną było to, że niemała część teologów dziewiętnastowiecznych uległa ideom oświecenia. Pod przewodnictwem prof. DÖLLINGERA, który później przeszedł do starokatolików, mający się za postępowych teologowie zwalczali ostrą polemiką inaczey myślących jako ciemnych tradycjonalistów<sup>12</sup>. Jedni i drudzy byli oczywiście przekonani, że służą Kościołowi. Lecz z dzisiejszej perspektywy trzeba stwierdzić, że ówczesni teologowie, zajęci sporami, naprawdę przeoczyli *kairos* — odpowiedni czas dla realizacji koniecznych reform, których mniej więcej sto lat później zażądał Sobór Watykański II. Kard. RATZINGER krytykował przede wszystkim to, że dziewiętnastowieczna teologia nie rozprawiła się dostatecznie z ideami Oświecenia, które wówczas pod znakiem racjonalizmu i liberalizmu rozpowszechniały się w świecie naukowym i w życiu społecznym<sup>13</sup>. Chodziło przede wszystkim o teorię ewolucjonizmu DARWINA oraz o rewolucyjną teorię Karola MARKSA.

Oświeceniowe idee odrzucił papież PIUS X na początku XX w. pod zbiorową nazwą „modernizmu”. Uczynił to najpierw w dekrecie *Lamentabili* (1907), a następnie w encyklice *Pascendi* (1907). Do 1967 r. obowiązywała wszystkich księży tzw. antymodernistyczna przysięga. Karl RAHNER był zdania, że modernizm dostarczał „błędne rozwiązania dla poprawnie spostrzeganych problemów”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> J.M. SAILER, *Handbuch der christlichen Moral zunächst für künftige Seelensorger und dann für jeden gebildeten Christen*, t. I–III, München 1817; J.B. HIRSCHER, *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, t. I–III, Tübingen 1835.

<sup>12</sup> Por. J. PIEGSA, *Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsenmann*, Düsseldorf 1974, s. 15n.

<sup>13</sup> J. RATZINGER, *Glaube und Zukunft*, München 1970, s. 111n; 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 w., w związku z narastającym problemem robotniczym, fala rewolucyjna nawiedzała większe miasta Europy. Idea rewolucyjna Marksa i Engelsa zyskała na znaczeniu.

<sup>14</sup> K. RAHNER, *Modernismus*, w: RAHNER, VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg im Br. 1962, s. 243.

W latach 30-tych XX w. teologia moralna znowu wraca do biblijnych źródeł. Znamienne jest to, że egzegeta, Fritz TILLMANN, wydał *Handbuch der katholischen Sittenlehre* (1933–1937) — podręcznik katolickiej nauki moralności, z dominującą ideą naśladowania Chrystusa. W kilkutomowym wydaniu podstawowe tomy noszą tytuły: *Die Idee der Nachfolge Christi* oraz *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*<sup>15</sup> Więc tym razem dokonał się, rozpoczęty w Tybindze przed stu laty, skuteczny powrót do biblijnych źródeł. W sześciotomowym dziele dwa tomy, napisane przez innych autorów, poświęcone zostały podstawom filozoficznym, a dalszy tom — podstawom psychologicznym, co było całkiem nowe. Chodziło przede wszystkim o psychologię sumienia<sup>16</sup> Spowodował to wpływ Sigmunda FREUDA i innych psychologów, lecz przede wszystkim wpływ fenomenologii Maxa SCHELERA. Jego „wiedza serca” zajął się również obecny papież w swej pracy habilitacyjnej z 1959 r. Była nawet „kluczową dla przyszłości własnej filozoficznej drogi WOJTYŁY” — jak twierdzi jego biograf<sup>17</sup>

Dwa lata po ukazaniu się ostatniego tomu podręcznika Tillmanna wybuchła II wojna światowa. Uniemożliwiła dyskusję oraz publikacje teologiczne na kilka lat. Dla powojennej teologii moralnej zaistniał swoisty problem. Większość studentów teologii była na wojnie i wróciła, często z obozów jenieckich, kilka lat po zakończeniu wojny. Dlatego praktycznym postulatem były podręczniki zwięzłe i przejrzyste, a zarazem możliwie bliskie konkretnym problemom duszpasterskim.

Jeden z pierwszych podręczników tego rodzaju wydał w 1953 r. Johannes STELZENBERGER pod tytułem *Lehrbuch der Moraltheologie*. Gdny uwagi jest podtytuł: *Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes* („Nauka moralności królowania Bożego”)<sup>18</sup>. 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 ascetyczną<sup>19</sup>

Stelzenberger chciał więc odejść od dominującej dotychczas teologii nowoscholastycznej XIX w. Reprezentowana była zwłaszcza przez podręcznik *Summa theologiae moralis* jezuita NOLDINA<sup>20</sup> oraz *Manuale theologiae moralis* dominikanina

<sup>15</sup> F. TILLMANN, *Die Idee de Nachfolge Christi* (t. III), *Die Verwirklichung der Nachfolge* (t. IV, cz. I i II); natomiast t. I (cz. I i II) napisał TH. STEINBÜCHEL, *Die Philosophische Grundlegung*; t. II — TH. MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen*.

<sup>16</sup> Por. MÜNCKER, *dz. cyt.*, s. 5n.

<sup>17</sup> Por. G. WEIGEL, *Świadek nadziei. Biografia Jana Pawła II*, Kraków 2000, s.170, por. s. 169.

<sup>18</sup> J. STELZENBERGER, *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*, Paderborn 1953, s. 371.

<sup>19</sup> Por. *tamże*, § 6, s. 32n.

<sup>20</sup> H. NOLDIN, *Summa theologiae moralis*, t. I–III, Innsbruck 1958<sup>33</sup>

PRÜMMERA<sup>21</sup>. Oba podręczniki były szeroko rozpowszechnione nie tylko w Niemczech, gdyż pisane były w języku łacińskim. Częściowo używane były jeszcze pod koniec lat 50-tych na KUL-u przez profesorów: KELLERA (Prümmer) i POPLATKA (Noldin).

## 2.2. Drugi soborowy postulat: „(...) uwydatnienie wzniosłości powołania chrześcijańskiego”

Następne zadanie teologii moralnej, według ojców Soboru Watykańskiego II, polega na uwydatnieniu 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 żądali przewyciężenia „odrętwiałej bezczynności”, znamiennej dla etyki czysto indywidualistycznej.

Świątą rzeczą dla wszystkich będzie zaliczanie solidarności społecznej do szczególnie ważnych obowiązków współczesnego człowieka oraz jej przestrzeganie<sup>22</sup>.

Jeszcze przed soborem, w 1954 r. Bernhard HÄRING wydał swoją jednotomową teologię moralną pod tytułem *Das Gesetz Christi*, która później została wydana w trzech tomach. Znamienny jest podtytuł: *Dargestellt für Priester und Laien*. Laikat miał dojsć do głosu w Kościele bardziej niż dotychczas, zwłaszcza w sprawach społeczno-politycznych. Tego zdania byli jednaście 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 Chrystusa”) było o wiele bardziej oparte na Piśmie Świętym, niż podręcznik Stelzenbergera. Poza tym zawierało już zaczątki odpowiedzi na nowe „znaki czasów”, o których później wspomni Sobór Watykański II. Häring zaznaczył, że zawdzięcza wiele swoim poprzednikom, zwłaszcza podręcznikom Sailera, Hirschera i Tillmanna<sup>23</sup>

## 3. Odnowa przez akceptację uchwał soborowych<sup>24</sup>

### 3.1. Po soborze watykańskim II (1962–1965) HÄRING wydał swój podręcznik *Das Gesetz Christi* w rozszerzonej formie — jako trzytomowe dzieło (w 1967 r. ukazało

<sup>21</sup> D. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, t. I–III, Barcelona 1961<sup>15</sup>

<sup>22</sup> KDK 30.

<sup>23</sup> B. HÄRING, *Moraltheologie*, w: *Sacramentum mundi*, t. III, Freiburg im Br. 1969, s. 622–634 — tu s. 630.

<sup>24</sup> Por. PIEGSA, *Człowiek — istota moralna*, t. I, s. 100–102.

się ósme wydanie). Uchwały soborowe zostały tak szeroko uwzględnione, jak w żadnym innym podręczniku niemieckim<sup>25</sup>

Niemiecka teologia moralna przed soborem watykańskim II była w dużej mierze oparta na uchwałach Soboru Trydenckiego (1545–1563), gdyż sobór watykański I (1869–1870) nie został dokończony. Sobór Watykański II, według własnego orzeczenia, kontynuował wprawdzie poprzednie sobory<sup>26</sup>, lecz uczynił to w pełnej świadomości zasadniczych zmian, które w międzyczasie nastąpiły. Chodziło przede wszystkim o to, że — według ojców Soboru

(...) rodzaj ludzki przechodzi od statycznego poznania porządku rzeczywistości do poznania bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, skąd wywodzi się nowy, ogromny kompleks problemów, który wymaga nowych analiz i syntez<sup>27</sup>

Nowe, posoborowe zadanie teologów moralistów — a tym samym nowy nurt teologii moralnej — opisał Häring w posoborowym wydaniu swego podręcznika następująco:

(...) trzeba na nowo przemyśleć wielkie tematy teologii potrydenckiej: stworzenia i zbawienia, wiary i rozumu, ewangelii i prawa naturalnego, łaski i natury historycznej człowieka<sup>28</sup>

Wizja Häringa sprawdziła się, gdyż poruszone tematy będą główną treścią encyklik papieskich JANA PAWŁA II: *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995) oraz *Fides et ratio* (1998).

3.2. Häring po raz trzeci opracował nowe ujęcie teologii moralnej podczas profesury gościnniej w Ameryce. Tam ukazało się nowe wydanie najpierw w języku angielskim, a w Niemczech w 1979 r. pod znamienym tytułem *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*<sup>29</sup> 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 lat<sup>30</sup> Chciał dlatego jasno wykazać, 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 dekret *Unitatis redintegratio*<sup>31</sup>

<sup>25</sup> B. HÄRING, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien*, t. I–III, München 1967<sup>8</sup>

<sup>26</sup> Por. LG 1.

<sup>27</sup> KDK 5.

<sup>28</sup> HÄRING, *Moraltheologie*, s. 630.

<sup>29</sup> Por. B. HÄRING, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, t. I–III, Freiburg im Br. 1979–1981.

<sup>30</sup> Por. *tamże*, t. I, s. 17.

<sup>31</sup> Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964).



Na polu teologii moralnej podjęto i dalsze wysiłki w myśl ekumenizmu, które jednak wykazały zarazem nadal istniejące wielkie różnice, gdy chodzi o pojęcie prawa naturalnego i skutki grzechu pierworodnego, o rolę sumienia i autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, o rolę Tradycji i Pisma Świętego, a w końcu o godność sakramentu małżeństwa<sup>32</sup>. Zasadnicze dzieło wydał katolik na protestanckim fakultecie w Hamburgu, Otto Hermann PESCH, w 1983 r., gdy obchodzono 500-ną rocznicę urodzenia Marcina LUTRA<sup>33</sup>. O specyficznym nurcie ekumenicznym w niemieckiej teologii moralnej jeszcze mówić nie można.

Co do nowego tytułu — *Frei in Christi*, podkreślającego wolność w Chrystusie, Häring zaznaczył, że legalizm zawsze go odstręczał, szczególnie od czasu panowania HITLERA. Dlatego trzeba uwolnić się od myślenia kolektywnego. Häring podkreślił twórczą ideę wolności, z wolnością sumienia łącznie. Szeroko opisał ją również Sobór, głosząc:

Prawdziwa zaś wolność to wzniosły znak obrazu Bożego w człowieku<sup>34</sup>.

Häring wskazał zarazem na konieczność przestrzegania idei wierności oraz współodpowiedzialności, aby wolność nie pomieszano z indywidualną dowolnością.

Całość teologii moralnej Häringa cechuje chrystocentryzm. W ten sposób dążył do syntezy pomiędzy teocentryzmem a antropocentryzmem, pomiędzy *Heilsethos* a *Weltethos*. Żywą syntezę stanowi Chrystus, gdyż jest On prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem w jednej osobie<sup>35</sup>. Problematyką związku pomiędzy *Heilsethos* a *Weltethos* zajęli się w tym okresie przedstawiciele moralności autonomicznej, o której będzie jeszcze mowa.

Przez wymienione dzieła Bernhard Häring przyczynił się najbardziej do odnowy niemieckiej teologii moralnej w myśl wskazań soborowych. Jego podręczniki stanowią specyficzny nurt w niemieckiej teologii moralnej, gdyż należały do najczęściej używanych w powojennym okresie, mniej więcej aż do początku lat osiemdziesiątych. Potem raczej zaniedbano systematycznego wykładu teologii moralnej. To się wiązało z przeakcentowaniem poszczególnych problemów aktualnych.

#### 4. *Moderne Theologie*<sup>36</sup>

W szukaniu odpowiedzi na współczesne wezwania pojawił się w teologii moralnej dalszy nurt, który można określić jako *moderne Theologie*. Pod następującymi

<sup>32</sup> Por. *Zwei Kirchen — eine Moral?* (dzieło zbiorowe), Regensburg 1986; por. HERTZ, KORFF I IN. (wyd.), *Handbuch der christlichen Ethik*, t. I–III, Freiburg 1978–1982.

<sup>33</sup> Por. O.H. PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg 1983; por. też W TRILLHAAS, *Ethik*, Berlin 1970<sup>3</sup>

<sup>34</sup> KDK 17; por. KDK 16 — o godności sumienia.

<sup>35</sup> Por. HÄRING, *Frei in Christus*, t. I, s. 17–18, 20–21; por. *tamże*, *Autonome Moral im Glaubenshorizont; Weltethos und Heilethos*, s. 173n.

<sup>36</sup> Por. PIEGSA, *Człowiek — istota moralna*, t. I, s. 97–99, 102–108, 173–175; *tamże*, t. III, s. 149–150.

tytułami ukazały się odpowiedzi teologów moralistów na nowe wezwania, które przybrały formę najradykałniejszą w okresie posoborowym, pod koniec lat 60-tych: *Die neue Moral – Moral ohne Normen – Normen im Wandel*<sup>37</sup>

Te tendencje w teologii moralnej zostały wyprzedzone przez tzw. *Entmythologisierung* w egzegezie protestanckiej<sup>38</sup>, a następnie i katolickiej<sup>39</sup>. Nowa hermeneutyka egzegetyczna wpłynęła również na dogmatykę<sup>40</sup>. Wpływy tych przedmiotów podstawowych dla teologii moralnej trzeba mieć na uwadze dla zrozumienia jej nurtów.

Nie posługuję się określeniami „modernizm” i „postmodernizm”, ponieważ są niejasne co do treści i granic między tymi epokami. W encyklice *Fides ratio* (1998) papież zwrócił uwagę na te braki. Podkreślił, że filozoficzne nurty postmodernizmu głoszą nihilizm, tzn. „swoistą rezygnację z wysiłku szukania prawdy i sensu, a nawet z wysiłku dążenia do celu”<sup>41</sup>. Współcześni filozofowie twierdzą bowiem, że epoka pewników, w sensie modernistycznego racjonalizmu, minęła bezpowrotnie. Powtarzają hasło: *Ende der Metaphysik* („koniec metafizyki”)<sup>42</sup>. Dawniejszy zwolennik tej teorii, Max HORKHEIMER, profesor szkoły frankfurtskiej, która popierała marksizm i rewoltę studencką, stał się później jej krytykiem. W książce *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, a jeszcze wyraźniej w książce *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, odrzucił nie tylko pozytywizm, który pojmuje nasz rozum jedynie jako instrument, a prawdę — jako zwyczaj, lecz również *die protestantische wie auch die moderne katholische Theologie* („protestancką — jak i katolicką teologię modernistyczną”), o ile się przystosowują do pozytywizmu oświeceniowego. Dodał: *Zugleich mit dem Gedanken an Gott stirbt auch der Gedanke an eine absolute Wahrheit* („Razem z myślą o Bogu umiera również myśl o absolutnej prawdzie”)<sup>43</sup>

Tymczasem modernistyczny racjonalizm — jak papież słusznie zaznaczył w encyklice *Fides et ratio* — nadal istnieje w postaci oczekiwania, że dzięki postępowi naukowo-technicznemu „człowiek może niczym demiurg zapewnić sobie całkowitą kontrolę nad swoim losem”<sup>44</sup>. Rozprawa z tą ideologią, idąca w parze przede wszystkim z inżynierią genetyczną, wytworzyła również specyficzny nurt teologii moralnej w Niemczech. Lecz wcześniejszy nurt stanowi rozprawa z encykliką *Humanae vitae* z 1968 r., która trwała bardzo długo i z czasem przybrała formę ostrej polemiki.

<sup>37</sup> I. LEPP, *Die neue Moral*, Würzburg 1964, s. 7n; J. FLETCHER, *Moral ohne Normen?*, Gütersloh 1967, s. 7n; J. GRÜNDEL, *Normen im Wandel*, München 1980, s. 5n.

<sup>38</sup> Por. *Das Programm der Entmythologisierung*, w: H. ZAHRT, *Die Sache mit Gott*, München 1966, s. 238n.

<sup>39</sup> Por. J. GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994, s. 9n; por. K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen–Basel 1994, s. V (*Verwort*), s. 3n (*Einführung*).

<sup>40</sup> Por. L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, Aachen 1997.

<sup>41</sup> Por. *Fides et ratio* (dalej: FR), nr 90–91.

<sup>42</sup> Por. E. TOPITSCH, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, München 1972.

<sup>43</sup> Por. M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am M. 1967, s. 38n, 226; cytaty z książki *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview*, Hamburg 1970, s. 42–43.

<sup>44</sup> FR 91.

## 5. Rozprawa z problematyką encykliki *Humanae vitae*<sup>45</sup>

5.1. Koniec lat sześćdziesiątych XX w. był okresem nieznanego dotychczas przełomu pod względem szybkości i głębi. Z polityczną rewolucją studencką 1968 r. łączyła się rewolucja seksualna, tzw. *Sexwelle*, która zakwestionowała instytucje małżeństwa i rodziny, wraz z wychowaniem rodzinnym. Jeszcze w późniejszym sprawozdaniu niemieckiego Ministerstwa ds. Młodzieży, Rodziny i Zdrowia z 1975 r. ideologom przypisano tytuł „ekspertów” i cytowano ich zdanie, że lepszą alternatywą do małżeństwa i rodziny są komuny — wspólnoty mieszkaniowe wielu mężczyzn i kobiet. Krytykowali przede wszystkim to, że w wychowaniu rodzinnym brak kontroli państwowej<sup>46</sup>

Tendencje ówczesne znalazły oddźwięk nawet wśród teologów. Lecz krytyczne ustosunkowanie się do rygorystycznej moralności seksualnej sięga czasów przedso-borowych, a nawet już czasów Alfonsa LIGUORIEGO, czyli XVIII w.<sup>47</sup> Prowadzono z rygorystami spór o to, czy w dziedzinie seksualnej każde przewinienie jest grzechem ciężkim, czy zachodzą także przewinienia lekkie ze względu na *parvitas materiae*<sup>48</sup>.

Natomiast posoborowy spór o moralność seksualną miał inny akcent. Wyraża to już sam temat sympozjum z 1970 r.: *Sexualität ohne Tabu und christliche Moral*. Brali w nim udział również psychologowie i przedstawiciele nauk empirycznych. Znamienne było wstępne twierdzenie z punktu widzenia sekularyzacji, że w dziedzinie seksualnej jedynie etyk jest kompetentny, a nie teolog, ponieważ chodzi o prawo moralne, co do którego Kościół rzekomo nie posiada autorytatywnej kompetencji<sup>49</sup> Znany teolog, biorący udział w dyskusji panelowej, temu twierdzeniu otwarcie się nie przeciwstawił<sup>50</sup> A przecież parę lat przedtem ojcowie Soboru 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<sup>51</sup>

5.2. Encyklika *Humanae vitae*, opracowana z polecenia Soboru Watykańskiego II przez specjalną komisję, została wydana przez papieża PAWŁA VI w dniu 25 lipca 1968 r. Wówczas w większych miastach niemieckich szalała rewolucja studencka, a razem z nią rewolucja seksualna. Nawet wśród chrześcijan szerzyła się nieznaną

<sup>45</sup> Por. PIEGSA, *Człowiek — istota moralna*, t. I, s. 150–164; *tamże*, t. III, Opole 2000, s. 251n; J. PIEGSA, *Ehe als Sakrament — Familie als „Hauskirche”*, St. Ottilien 2000, s. 206n.

<sup>46</sup> Por. *Zweiter Familienbericht. Der Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit*, Bonn 1975, s. 64; por. *tamże*, s. 27n, 37 oraz 62n.

<sup>47</sup> Por. A. ADAM, *Der Primat der Liebe*, Kevelaer 1954<sup>6</sup>, s. 155–173.

<sup>48</sup> Por. K.-H. KLEBER, *De parvitate materiae in sexto*, Regensburg 1971.

<sup>49</sup> Por. E. KELLNER, *Sexualität ohne Tabu und christliche Moral. Gespräche der Paulus-Gesellschaft*, München–Mainz 1970, s. 25–28 *passim*.

<sup>50</sup> Por. *tamże*, s. 149n (dyskusja).

<sup>51</sup> DH 14.

dotychczas atmosfera liberalizmu seksualnego. Współżycie przedmażeńskie, a nawet rozwody, podlegały coraz mniej ogólnej dezaprobach. Od kilku lat pigułka antykoncepcyjna była w handlu. Pod wpływem wzmagającego się promiskuityzmu mnożyły się również aborcje.

Encyklika natomiast stanowczo wypowiedziała się przeciw liberalizmowi seksualnemu, łącznie z sztucznymi środkami antykoncepcyjnymi wszelkiego rodzaju, i oczywiście przeciw aborcji<sup>52</sup>. Polecała natomiast naturalne planowanie rodzicielstwa. Polega ono na seksualnym wyrzeczeniu się podczas dni płodnych, co znowu zakłada harmonijność partnerstwa małżeńskiego. W panującej wówczas atmosferze panseksualizmu uchodziło to za warunek nie do przyjęcia, nawet wśród wielu chrześcijan i niektórych moralistów niemieckich. Chrześcijanie dobrej woli wątpili znowu w skuteczność naturalnej metody, gdyż początkowo zawiodła wielu. Stosowano ją bowiem najpierw jako kalendarzową metodę lekarzy OGINO i KNAUSA. Nie wszystkim było wiadomo, nawet lekarzom, że naturalna metoda w międzyczasie została udoskonalona i stała się pewniejszą<sup>53</sup>.

5.3. Seksuolodzy, głoszący teorie liberalizmu seksualnego, powoływali się na teorię Sigmunda FREUDA. Według niej opanowanie popędu seksualnego uchodziło za szkodliwe. Natomiast seksualne wyżycie się miało zapewniać zdrowie cielesne i zadowolenie psychiczne. Sztuczne środki antykoncepcyjne ułatwiły to. Ponadto w mediach i w demonstracjach żądano tzw. *Fristenregelung*, tzn. bezkarności dla spędzenia płodu do pewnego okresu ciąży<sup>54</sup>. To był po prostu ciąg dalszy politycznej rewolucji lewicowej na polu seksualnym<sup>55</sup>.

Przekonywającą krytykę ideologii Freuda opublikował jego uczeń, amerykański seksuolog Erich FROMM. Usiłował początkowo leczyć ludzi według recepty 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 r., 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 małżeńskiego całościowo pojętego<sup>56</sup>.

Ideologia seksualna z końca lat 60-tych — jak już wiadomo — nie została bez wpływu na niektórych niemieckich moralistów. Chcąc pozostać w dialogu ze współ-

<sup>52</sup> Por. PIEGSA, *Człowiek — istota moralna*, t. III, s. 152n; tu także literatura.

<sup>53</sup> Por. BUNDESMINISTER FÜR JUGEND, FAMILIE UND GESUNDHEIT (wyd.), *Natürliche Methoden der Familienplanung*, Bonn 1988, s. 15; por. J. RÖTZER, *Natürliche Geburtenregelung*, Freiburg im Br. 1985, s. 44n; por. FRANK, RAITH, *Natürliche Familienplanung*, 1985, s. Vn.

<sup>54</sup> Por. HOFFACKER I IN., *Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion*, Bergisch Gladbach 1991<sup>5</sup>.

<sup>55</sup> Por. R. WILLECKE, *Hintergründe der 68er-Kulturrevolution*, Absteinach 2002.

<sup>56</sup> Por. E. FROMM, *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt am M. 1980, s. 104, 142.

czesnością<sup>57</sup>, a nawet częściowo przytakując jej, posunęli się niektórzy aż do twierdzenia, że normy seksualne należą do prawa naturalnego, a w tej dziedzinie Urząd Nauczycielski Kościoła nie ma żadnej kompetencji<sup>58</sup>. Nie zgadza się to oczywiście 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”<sup>59</sup>. W duchu większej lub mniejszej krytyki wobec nauki Kościoła — zależnie od poszczególnego autora — wytworzył się nowy nurt relatywizmu w niemieckiej teologii moralnej, zwłaszcza w dziedzinie seksualnej<sup>60</sup>.

5.4. Miesiąc po ukazaniu się encykliki *Humanae vitae*, mianowicie w sierpniu 1968 r. zebrali się biskupi niemieccy w Königstein z wybranymi teologami, aby wypracować wspólną deklarację, cytowaną później jako *Königsteiner Erklärung* („Deklaracja z Königstein”)<sup>61</sup>. Spieszono się, ponieważ już w następnym miesiącu, we wrześniu, miał się odbyć *Katholikentag* w Essen. W oczekiwaniu na to zdarzenie niektóre media atakowały encyklikę *Humanae vitae* w najprymitywniejszy sposób. Biskupi wyrazili w *Königsteiner Erklärung* swe zrozumienie dla tych, którzy mają trudności pogodzenia papieskiej decyzji, dotyczącej odpowiedzialnego rodzicielstwa, z przekonaniem własnego sumienia. Tak przekonanych ostrzegali biskupi, że powinni być świadomi swej odpowiedzialności przed Bogiem i dlatego wystrzegać się zarzucenia oraz zgorszenia<sup>62</sup>. Mimo to *Katholikentag* w Essen odznaczał się wielkim protestem przeciw encyklice *Humanae vitae*, w której nauka o naturalnej regulacji poczęć była największym problemem spornym dla większości uczestników<sup>63</sup>.

Protest niektórych niemieckich teologów moralistów, którzy już zaraz po soborze watykańskim II zajęli stanowisko krytyczne wobec kościelnej nauki o seksualności, rozgorzał na nowo w styczniu 1989 r.<sup>64</sup> w tzw. *Kölner Erklärung* („Deklaracji Kolńskiej”). Ponieważ autorzy tej deklaracji widzieli sumienie w wymiarze autonomicznym, zarzucali *Humanae vitae*, że lekceważy odpowiedzialność sumienia małżon-

<sup>57</sup> Por. F. BÖCKLE, *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral*, Düsseldorf 1977.

<sup>58</sup> Por. J. DAVID, *Christliche Sexualmoral in einer säkularisierten Welt*, w: E. KELLNER (wyd.), *Sexualität ohne Tabu und christliche Moral*, München 1970, s. 25n, 27n.

<sup>59</sup> DH 14.

<sup>60</sup> Por. D. BERNT, *Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule*, Frankfurt 1983, s. 9 (wprowadzenie), oraz s. 287 (literatura); por. F. BÖCKLE (wyd.), *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt?*, Düsseldorf 1977; por. S.H. PFÜRTNER, *Kirche und Sexualität*, Reinbeck 1972.

<sup>61</sup> Por. *Wort der Deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae” (30.08.1968)*, krótko: *Königsteiner Erklärung*.

<sup>62</sup> Por. *tamże*, art. 12–13; por. podobne stanowisko w *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg 1976<sup>2</sup>, s. 435, nr 2.2.2.3: *Beschluß: Ehe und Familie*.

<sup>63</sup> Por. A. SEEBER, *Katholikentag im Widerspruch*, Freiburg 1968, s. 76n.

<sup>64</sup> Por. J. PIEGSA, *Eine Gegenstimme zur „Kölner Erklärung”*, „Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg” (5.02.1989), s. 9.

ków<sup>65</sup> Nie atakowali nowszej adhortacji *Familiaris consortio* z 1981 r., wydanej przez papieża JANA PAWŁA II. Może dlatego, że papież potwierdził *Humanae vitae* i przypisał tej encyklice prorocze znaczenie<sup>66</sup>. Więc krytyka pośrednio trafiła i jego encyklikę. Przewodniczący episkopatu niemieckiego, bp Karl LEHMANN, krytykował głównych przedstawicieli moralności autonomicznej<sup>67</sup>, którzy w *Kölner Erklärung* publicznie atakowali papieża za to, że na biskupa Kolonii mianował kard. MEISNERA, że przewidziany 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 rodzicielstwa<sup>68</sup>

Jak widać, dyskusja na temat encykliki *Humanae vitae*, od jej ukazania się w 1968 r., nie ustała. W listopadzie 1988 r., a więc przed *Kölner Erklärung*, prof. Carlo CAFFARA powiedział na kongresie moralistów w Rzymie, że świadome zapobieganie ciąży przy pomocy sztucznych środków nie różni się *intentionaliter* od zabójstwa. Bowiem intencja stosujących sztuczne środki brzmi: „Niedobrze, by nowa osoba przyszła na świat”<sup>69</sup>

Twierdzenie Caffary byłoby prawdą, gdyby sztuczne zapobieganie ciąży równało się zawsze wczesnemu spędzaniu płodu. Autorzy *Kölner Erklärung* przedstawiali uogólniające i o tyle nietrafne twierdzenie Caffary jako przekonanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. To samo już wskazuje, jak bardzo napięcie pomiędzy głównymi przedstawicielami moralności autonomicznej w Niemczech a Urzędem Nauczycielskim Kościoła w ciągu lat się wzmagало.

## 6. Moralność autonomiczna oraz spór o *malum in se*<sup>70</sup>

6.1. W soborowej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* mowa jest o „słusznej autonomii rzeczy ziemskich” (*iusta terrenarum rerum autonomia*)<sup>71</sup>. Przez podkreślenie „słusznej” autonomii Sobór chciał ją odzielić od fałszywego pojęcia autonomii, pochodzącego z racjonalizmu epoki oświecenia<sup>72</sup>. Zwolennicy błędnej autonomii twierdzą — zdaniem Soboru — „że rzeczy

<sup>65</sup> Por. *tamże*, s. 9.

<sup>66</sup> Por. encyklika *Familiaris consortio*, art. 32, 34.

<sup>67</sup> Por. *Bischöfe weisen „Kölner Erklärung” zurück*, „Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg” (5.02.1989), s. 9.

<sup>68</sup> Por. J. PIEGSA, *Lehramt – Gehorsam – Gewissen*, „Forum Katholische Theologie” 5(1989), s. 162–174.

<sup>69</sup> Por. *Theologisches*, marzec 1989, s. 147n.

<sup>70</sup> Por. PIEGSA, *Człowiek — istota moralna*, t. I, s. 165–175.

<sup>71</sup> KDK 36.

<sup>72</sup> Por. A. LOSINGER, *Iusta autonomia*, Paderborn 1989, s. 38n.

stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga”<sup>73</sup>

Jest to istotne twierdzenie szerzącej się obecnie w Europie Zachodniej ideologii sekularyzmu, która dąży do wykluczenia wszelkich objawów religijnych z życia publicznego. Najnowszym przykładem jest skreślenie Boga oraz kultury chrześcijańskiej z preambuły Europejskiej Karty Praw Człowieka. Zwrócił już kilka razy na to uwagę papież JAN PAWEŁ II, ostatnio w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* z czerwca tego roku<sup>74</sup>

Już w latach 70-tych XX w. oświeceniowe idee wzmagają się i przeniknęły także do teologii pod hasłem autonomii. Chodzi ostatecznie o problem stosunku pomiędzy rozumem a wiarą. Te dwa źródła poznawcze człowieka nie stoją obok siebie — jak twierdził LUTHER w swojej *Zwei-Reiche-Lehre*, ani przeciw sobie — jak uczą racjonalści, lecz są „dwoma skrzydłami”, którymi — zdaniem papieża — człowiek unosi się ku poznaniu prawdy<sup>75</sup>

Problem stosunku pomiędzy rozumem a wiarą był już tematem przerwanoego soboru watykańskiego I (1869–1870)<sup>76</sup>, gdyż idee oświecenia przeniknęły w XIX w. do wielu dziedzin naukowych, po części i do teologii moralnej. Problem został na nowo podjęty przez Sobór Watykański II następującymi słowami:

Święty Sobór, przypominając to, o czym pouczył Sobór Watykański I, głosi, że „istnieje dwojaki porządek poznania, a mianowicie porządek wiary i rozumu. (...) To wszystko wymaga (...), aby człowiek, przy zachowaniu porządku moralnego i korzyści wspólnej, mógł w sposób wolny badać prawdę i głosić oraz rozpowszechniać swoje opinie (...)”<sup>77</sup>

Co do wspomnianej wolności Sobór Watykański II podkreślił w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, że w realizacji wolności nauki i religii przestrzegać trzeba porządku moralnego przez 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 w „wspólnym dobru wszystkich”<sup>78</sup>.

Ważność tych zasad staje się obecnie widoczną 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” obowiązuje muzułmanów do walki o dominację wpraw-

<sup>73</sup> KDK 36.

<sup>74</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Ecclesia in Europa* (28.06.2003), art. 9.

<sup>75</sup> Por. TENŻE, *Fides et ratio* (14.09.1998), *Przedmowa*.

<sup>76</sup> Por. DS 3015–3020, 3041–3045.

<sup>77</sup> Por. KDK 59.

<sup>78</sup> Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965), art. 7.

dzie najpierw nad własnymi słabościami, lecz również do walki o władzę nad niewierzącymi, a jeśli trzeba — to z mieczem w ręku<sup>79</sup>

6.2. Pojęcie wolności sumienia według moralności autonomicznej sprowadza się do twierdzenia, że chrześcijanin nie potrzebuje norm, lecz jedynie kryteriów pomocniczych dla decyzji własnego sumienia<sup>80</sup> Papież natomiast wyraźnie zaznaczył w encyklice *Veritatis splendor*, że sumienie nie jest w tym sensie „kreatywne”, że autonomicznie decyduje o tym, co dobre i co złe. Głos sumienia jest wprawdzie normą najwyższą, lecz normą subiektywną, która musi pozostać w zgodzie z normami obiektywnymi oraz gotowa do własnej korektury przez nie<sup>81</sup> Ten ważny problem sumienia i prawdy omówił kard. RATZINGER w niemieckim wydaniu „L'Osservatore Romano” w 1991 r.<sup>82</sup>

Wpływ idei oświeceniowych wzmagał się — jak już wspomniano — w latach siedemdziesiątych XX w.<sup>83</sup> W tym czasie tybiski moralista, Alfons AUER, poświęcił problemowi autonomii moralnej swoje dzieło *Autonome Moral und christlicher Glaube* (1971). Uznał za potrzebne pozostać w dialogu z przedstawicielami sekularyzmu. Przez większość moralistów niemieckich jego dzieło uznane zostało jako programowe. W ten sposób utworzył się nowy nurt autonomicznej teologii moralnej. Auer potwierdził to w drugim wydaniu swego dzieła, które z ważnym dodatkiem (*Nachtrag*) ukazało się po osiemnastu latach (1989). Pisze tu o recepcji moralności autonomicznej, jak również o zastrzeżeniach i krytyce wobec jego koncepcji<sup>84</sup> W przedmowie do drugiego wydania Auer stawia zasadnicze pytanie: „Jeśli moralność jest autonomiczna, jak wówczas wiara chrześcijańska może przyczynić się do moralnego ukształtowania egzystencji ludzkiej?”<sup>85</sup>

Auer rozwiązał ten problem, podkreślając różnicę pomiędzy *Weltethos* a *Heilsethos* — pomiędzy etosem światowym a etosem zbawczym — twierdząc, że etos światowy (*Weltethos*) zamienia się w etos zbawczy (*Heilsethos*) dzięki wierze, która wprawdzie nie decyduje o treści etycznej, lecz dostarcza tzw. *Sinnhorizont*, tzn. „religijną motywację”. Logiczną konsekwencją, choć przez Auera niezamierzoną, jest pewien dualizm prawdy oraz pewien relatywizm etyczny, chociaż nie w radykalnym sensie *Zwei-Reiche-Lehre* Lutra<sup>86</sup>. Lecz funkcja Urzędu Nauczycielskiego

<sup>79</sup> Por. *Muslime erobern Deutschland. Eine Dokumentation*, Hamburg 1998, s. 66: „potrójne pojęcie świętej wojny”

<sup>80</sup> Por. *tamże*, s. 136.

<sup>81</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor* (6.08.1993), art. 55; por. art. 56–57.

<sup>82</sup> Por. J. RATZINGER, *Gewissen und Wahrheit*, OsRomD (29.03.1991), s. 6–7.

<sup>83</sup> Por. *Veritatis splendor*, zwłaszcza art. 54–64.

<sup>84</sup> Por. A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1984, s. 205–239 (*Nachtrag*).

<sup>85</sup> *Tamże*, s. 12.

<sup>86</sup> Por. J. PIEGSA, *Die Relevanz des Glaubens für das sittliche Handeln*, „Forum Katholische Theologie” 2 (1986), s. 58–66.



Kościół w dziedzinie moralnej zostałaby według opisanej autonomii sumienia znacznie ograniczona.

Ponieważ normy moralne według moralności autonomicznej znajduje rozum, inni teologowie nazwali normy „artefaktami”, tzn. sztucznymi tworcami naszego rozumu<sup>87</sup> Według tradycyjnej nauki, przede wszystkim TOMASZA Z AKWINU, rozum nasz normy moralne odnajduje, nie wynajduje, gdyż przez Boga — według ŚW. PAWŁA w Liście do Rzymian (Rz 2,15) — są wpisane w serca nasze<sup>88</sup> Gdyby normy moralne były artefaktami naszego rozumu, wówczas mielibyśmy do czynienia z etyką teleologiczną. O dobroci naszego czynu nie decydowałaby obiektywna wartość przedmiotu działania (*finis operis*), a potem również i cel (*finis operantis*) oraz okoliczności działania (*circumstantiae*), lecz jedynie cel (*telos*), czyli intencja działającego<sup>89</sup>

6.3. Filozof z Zurychu, Martin RHONHEIMER, poddał koncepcję moralności autonomicznej obszernej i rzeczowej krytyce, która jednak wśród niemieckich zwolenników tej koncepcji — a to była większość moralistów — została bez echa<sup>90</sup>. Już podczas kongresu moralistów i etyków we Fryburgu w Szwajcarii, w 1977 r., prof. Tadeusz STYCZEŃ z Lublina poddał błędnie pojętą autonomię moralną rzeczowej krytyce, którą Rhonheimer uważał za najlepszą<sup>91</sup>. Była bowiem oparta na głębokim fundamencie metaetycznym. Osiem lat później jeszcze raz problem autonomii moralnej był przedmiotem obszernej dyskusji na zjeździe moralistów w Brixen<sup>92</sup>.

Po paru latach prof. Andrzej SZOSTEK z Lublina poświęcił temu problemowi swoją niemiecką publikację *Natur – Vernunft – Freiheit* (Frankfurt 1992). Również Instytut Jana Pawła w Lublinie poświęcił temu zagadnieniu w 1993 r. specjalny numer zeszytów *Ethos*, wydany w języku niemieckim, w którym zabrał głos m.in. kard. Ratzinger<sup>93</sup> A więc dyskusję na temat etyki autonomicznej prowadzono szeroko i intensywnie. Lecz przedstawiciele etyki autonomicznej nie brali krytyki poważnie. Dialogu na ten temat — jak i na inne tematy — nie było.

6.4. Problematykę uważał sam papież za tak ważną, że poświęcił jej wspomnianą encyklikę *Veritatis splendor* (1993). We wstępie zaznacza, że mamy do czynienia

<sup>87</sup> Por. W KORFF, *Normtheorie*, w: A. HERTZ, W. KORFF (wyd.), *Handbuch der christlichen Ethik*, t. I, Freiburg 1978, t. III, Freiburg 1982, s. 557–566.

<sup>88</sup> Por. PIEGSA, *Człowiek — istota moralna*, t. I, s. 173, tu także literatura.

<sup>89</sup> J. PIEGSA, *Autonomie des Sittlichen? Ein Einblick in den Diskussionsstand*, „Forum Katholische Theologie” 2 (1988), s. 143–148.

<sup>90</sup> Por. M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck 1987

<sup>91</sup> Por. *tamże*, s. 165n.

<sup>92</sup> Por. J. PIEGSA, *Die Relevanz des Glaubens. Bericht über den Internationalen Fachkongres der Moraltheologen und Sozialethiker in Brixen 1985*, „Forum Katholische Theologie” 1 (1986), s. 58–66.

<sup>93</sup> Por. „Ethos” (1993), nr 1 — wyd. specjalne.

z prawdziwym kryzysem, który nie tylko dotyczy jakiegoś szczegółowego problemu, lecz całości teologii moralnej<sup>94</sup>

Zwolennicy autonomicznej moralności twierdzili, że encyklika stanowi nieporozumienie w tej części, gdzie krytykuje rzekome błędy moralności współczesnej<sup>95</sup>. Nawet Bernhard HÄRING dołączył się do grona krytyków twierdząc, że papież nie dowierza dobrym zamiarom moralistów<sup>96</sup>. 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 również z tym związanej relatywizacji czynów złych „z istoty swej” (*malum in se*)<sup>97</sup>. Jako czyny z istoty swej złe wymienia papież w encyklice *Veritatis splendor*: mord, spędzenie płodu, eutanazję, samobójstwo, torturowanie, niewolnictwo i prostytutkę<sup>98</sup>.

Zarówno w encyklice *Veritatis splendor* z 1993 r., jak również w późniejszej encyklice *Fides et ratio* z 1998 r. papież podkreślił konieczność dążenia do obiektywnej i niezmiennej prawdy. Jego zdaniem rezygnacja w tej sprawie, czyli relatywizacja prawdy przez dominację historyczności, stanowi sedno kryzysu naszych czasów. Dla badań teologicznych wymienia papież w encyklice *Fides et ratio* dwa punkty wyjścia, przejęte z filozofii scholastycznej ANZELMA Z CANTERBURY (*Proslogion*)<sup>99</sup>: *Credo ut intelligam* („wierzę, abym pojął”)<sup>100</sup>; oraz *intelligo ut credam* („staram się pojąć, abym mógł uwierzyć”)<sup>101</sup>. Zaraz w pierwszym zdaniu encykliki *Fides et ratio* papież pisze:

Wiarą i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczepił 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 sobie<sup>102</sup>.

## 7. Problematyka moralna postępu technicznego<sup>103</sup>

7.1. Technika sama w sobie nie jest zła. Staje się niebezpieczna, a nawet zła przez materialistyczną ideologię redukcjonizmu, która nie uznaje granic etycznych. Neguje

<sup>94</sup> Por. Encyklika *Veritatis splendor*, nr 4.

<sup>95</sup> Por. KNA, Aktueller Dienst Inland (7.10.1993), s. 1–2.

<sup>96</sup> Por. B. HÄRING, *Ein Mißtrauen, das weh tut. Zur neuen Enzyklika „Veritatis splendor”*, „Anzeiger für die Seelsorge” (1994), nr 2, s. 50n.

<sup>97</sup> Por. „Die Tagespost” (9.10.1993), s. 4: *Ohne Werte verfällt das Land*.

<sup>98</sup> Por. *Veritatis splendor*, art. 80.

<sup>99</sup> Chodzi o dzieło ANZELMA Z CANTERBURY *Proslogion*; por. encyklikę *Fides et ratio*, art. 14.

<sup>100</sup> *Tamże*, art. 16.

<sup>101</sup> *Tamże*, art. 24.

<sup>102</sup> *Tamże*, *Wstęp*.

<sup>103</sup> Por. PIEGSA, *Człowiek — istota moralna*, t. I, Opole 2002, s. 105–107; *tamże*, t. III, s. 137–150 oraz 164–169.

bowiem sferę duchową człowieka, uważając go za system fizyczny lub biologiczny<sup>104</sup>. Każda 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 kierują nią ideologowie, którzy nie liczą się ani z godnością ludzką, ani z moralnością.

7.2. Pojawił się problem energii atomowej i wojny totalnej. Przez wynalezienie energii atomowej, pod koniec II wojny światowej, człowiek uzyskał władzę w wymiarze dotychczas nieznanym. Ingerencja w jądro materii nie była sama w sobie zła. Złe było jej n a d u ż y c i e w postaci bomby atomowej, która w sierpniu 1945 r. spadła na japońskie miasta Hiroszima i Nagasaki, zabijając i kalecząc setki tysięcy niewinnych ludzi.

Stało się wówczas jasnym, że ludzkość może wytepić samą siebie, jeśli nie uzna granic etycznych. Mnożyły się apele przeciwzbrojeniowe i pokojowe, nieraz z udziałem teologów. Głoszono hasło *Gewaltlosigkeit* — nie używania przemocy<sup>105</sup>. Powstał nurt *Friedensethik* („etyki pokoju”)<sup>106</sup>. W 1963 r. papież JAN XXIII wydał encyklikę *Pacem in terris*, w której wypowiedział się przeciw zbrojeniom oraz wojnie, i wzywał wszystkich do modlitwy o pokój<sup>107</sup>. Obradujący już wówczas Sobór Watykański II zajął się tą problematyką w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), zabraniając przede wszystkim wojny totalnej, zagrożającej również cywilom<sup>108</sup>. Komunistom częściowo udało się nadużyć te apele dla własnej propagandy, nawet wśród niektórych teologów<sup>109</sup>.

Szczególnie dla teologów moralistów powstało pytanie: Czy wolno powoływać się jeszcze na scholastyczną teorię o sprawiedliwej wojnie — *bellum justum*? Zwrot *bellum justum* oznacza konieczną i dlatego usprawiedliwioną samoobronę, jeśli zdaniem kompetentnych ludzi wydaje się być mniejszym złem, niż bezbronne poddanie się wrogowi czy przestępcy<sup>110</sup>. Problemem tym (*tyrannicidium*)<sup>111</sup> zajęli się, podczas II wojny światowej, niemieccy oficerowie w Kreisau (Krzyżowa), którzy w 1944 r. organizowali zamach na HITLERA. W 1989 r. (12 listopada), a więc 45 lat później,

<sup>104</sup> Por. H. SACHSSE, *Anthropologie der Technik*, Braunschweig 1978, s. 9n, 240n.

<sup>105</sup> Por. S.O. HORN (wyd.), *Gewaltlosigkeit — ein Weg zur Erlösung?*, Donauwörth 1988.

<sup>106</sup> Por. *Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 23, Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode von 1963–1982*, Bonn 1982; por. KÜPPER, RIEGER (wyd.), *Atomwaffen und Gewissen. Entscheidungshilfen für Christen*, Freiburg 1983; tu s. 89; PIEGSA, *Gewalt endet, wo Liebe beginnt*; por. F.-J. RINSCHKE, *Nur so ist Frieden möglich*, Stuttgart 1984; por. S.O. HORN (wyd.), *Gewaltlosigkeit ein Weg zur Erlösung?*, Donauwörth 1988; tu s. 38n; J. PIEGSA, *Sind Gewalt und Liebe unvereinbar?*

<sup>107</sup> Por. JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (1963), nr 109, 112, 126, 169.

<sup>108</sup> Por. KDK 80.

<sup>109</sup> Por. dyskusję pomiędzy protestanckimi teologami Jüngelem i Gollwitzerem w: W. TEICHERT (wyd.), *Müssen Christen Sozialisten sein?*, Hamburg 1976, s. 11–49.

<sup>110</sup> Por. J. PIEGSA, *Gewalt endet, wo Liebe beginnt*, w: KÜPPER, RIEGER (wyd.), *dz. cyt.*, s. 89–95.

<sup>111</sup> Por. DS 1235; por. MAUSBACH, ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, t. III, 1961, s. 149n.

biskup opolski, Alfons NOSSOL, odprawił w Krzyżowej, przed ruiną zamkową, polsko-niemieckie nabożeństwo pojednania, na którym kanclerz niemiecki Helmut KOHL i premier polski Tadeusz MAZOWIECKI wymienili znak pokoju<sup>112</sup>

Ojcowie Soboru orzekli, że zastosowanie teorii *bellum justum* jest moralnie dozwolone, jeśli kompetentni ludzie podejmują decyzję. Żołnierze wówczas mogą powiedzieć, że stoją w służbie ojczyzny oraz bezpieczeństwa<sup>113</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego* (1992) przejął to orzeczenie, precyzując je w nowszym wydaniu<sup>114</sup>

Potrzebne są — zdaniem Soboru — organizacje międzynarodowe, aby pokojowo rozwiązywać sporne sprawy. Lecz dialog tylko pod tym warunkiem może się udać, jeżeli prowadzony jest przez ludzi dobrej woli, a więc szczerze, bez chytrości. W tych organizacjach Kościół powinien być twórczo obecny<sup>115</sup> Co to konkretnie znaczy — pokazał JAN PAWEŁ II w związku z wojną w Iraku. Na Międzynarodowy Dzień Pokoju (1.01.2003) przypomniał aktualność encykliki *Pacem in terris*, która ukazała się 40 lat temu, zwracając się do wszystkich ludzi „dobrej woli”<sup>116</sup>

7.3. Nowy nurt niemieckiej teologii moralnej zajmuje się problemami inżynierii genetycznej. Po ingerencji w jądro materii nastąpiła równie wielka ingerencja w jądro żywej komórki przez inżynierię genetyczną. Pierwszym krokiem, umożliwiającym tę ingerencję, było odkrycie struktury chromosomów w 1953 r. przez WATSONA i CRICKA. Bowiem w chromosomach 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 kierunku<sup>117</sup>

W 1981 r. powstał pierwszy genetycznie zmieniony ssak — mysz, a pięć lat później (1986) — pierwsza genetycznie zmodyfikowana roślina. Dalszy rodzaj ingerencji genetycznej stanowi klonowanie, tzn. rozmnażanie bezpłciowe, dotychczas przeprowadzone wśród zwierząt. W 1997 r. sklonowana została owca „Dolly”<sup>118</sup>. Krótko potem amerykańscy naukowcy sklonowali ludzkie zarodki. W 2000 r. Francis COLLINS i Craig VENTER ukończyli wstępną wersję sekwencjonowania genomu ludzkiego, tj. naszego wyposażenia genetycznego.

Na podstawie wymienionych odkryć oraz następnych ingerencji genetycznych mnożyły się fantazje o stworzeniu nowego człowieka, o przewyciężeniu wszelkich chorób, a nawet o przewyciężeniu śmierci. „Musimy bawić się w Pana Boga, przej-

<sup>112</sup> Por. H.J. SOBECZKO, *Die polnisch-deutsche Versöhnungsmesse in Kreisau im Wendejahr 1989*, w: H. DOBIOSCH, J. PIEGSA (wyd.), *Christsein als radikales Füreinander*, Augsburg 1997, s. 55n.

<sup>113</sup> Por. KDK 79.

<sup>114</sup> Por. KKK (1992 oraz 1997), nr 2265.

<sup>115</sup> Por. KDK 83, 92.

<sup>116</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Pacem in terris: eine bleibende Aufgabe*, „Die Tagespost” (24.12.2002), s. 5.

<sup>117</sup> Por. PIEGSA, *Człowiek — istota moralna*, t. III, Opole 2000, s. 142.

<sup>118</sup> Por. *tamże*, s. 144.

mując proces ewolucyjny we własne ręce” — powiedział zuchwale genetyk DAWKINS<sup>119</sup>. Żądał nawet prawa zabijania „nieudanych” noworodków. Na podstawie redukcyjnego obrazu człowieka naukowcy czują się panami życia i śmierci. To dotyczy również aktywnej eutanazji, która przed paru laty zalegalizowana została, pod pewnymi warunkami, najpierw w Holandii, później w Belgii. Z punktu widzenia chrześcijańskiej moralności pod żadnym warunkiem zabijanie niewinnych ludzi nie jest dozwolone<sup>120</sup>. Problematykę uważają biskupi niemieccy za tak ważną i aktualną, że w 2003 r. opublikowali wyciąg z wielu dotychczasowych deklaracji na ten temat, poczynając od 1975 r.<sup>121</sup>

Godność człowieka stawia nas przed moralnym pytaniem: Czy te same metody, którymi ingerowano w genetyczne wyposażenie roślin i zwierząt, wolno zastosować wobec człowieka? W 1982 r. papież Jan Paweł II wypowiedział się pozytywnie o inżynierii genetycznej dla człowieka, pod dwoma warunkami: (1) o ile inżynieria genetyczna zastosowana zostaje dla celów terapeutycznych, (2) o ile ingerencja dotyczy jedynie komórek somatycznych, a nie rozrodczych. Ingerencja w komórki rozrodcze zmieniłaby bowiem człowieka samego, a w konsekwencji również jego potomstwo<sup>122</sup>. Większość genetyków tej zasadniczej granicy etycznej nie uznaje.

Decydujące pytanie moralne w odmiennej wersji brzmi: Czy człowiek, ingerując we własną strukturę genetyczną, spełnia jeszcze nakaz Stwórcy poddania sobie ziemi (Rdz 1,28), czy przekracza już zakaz sięgania po owoce „z drzewa poznania dobra i zła” (Rdz 2,17)? Odpowiedź jest jednoznaczna: Człowiek ingerujący w wyposażenie genetyczne drugiego człowieka grzeszy zuchwałością, gdyż faktycznie powtórzyłby słowa Stwórcy: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz” (Rdz 1,26) — „na obraz” wymyślony przez człowieka.

Biskupi niemieccy wobec tej sytuacji podkreślili, że wolność i godność człowieka są większymi wartościami niż wartości przyrodniczo-techniczne. Konferencja Episkopatu niemieckiego w marcu 2001 r. była w całości poświęcona tematowi: *Der Mensch: sein eigener Schöpfer?* („Człowiek: własnym stwórcą?”). Biskupi odrzucili sztuczne zapłodnienie samo w sobie oraz jako podstawę wszelkich ingerencji genetycznych, 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 zaznaczyli:

Wiarą chrześcijańska chroni nas przed fantazjami stworzenia i zbawienia przez techniczne osiągnięcia.(...) Wiara i rozum są według encykliki *Fides et ratio* skrzydłami praktycznej

<sup>119</sup> Por. J. PIEGSA, *Inżynieria genetyczna — błogosławieństwo czy przekleństwo?*, w: M. MACHINEK (wyd.), *Ósmy dzień stworzenia? Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej*, Olsztyn 2001, s. 257–271, tu s. 259.

<sup>120</sup> Por. PIEGSA, *Człowiek — istota moralna*, t. III, s. 141n, 203n.

<sup>121</sup> Por. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, EKD (wyd.), *Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe. Eine Textsammlung kirchlicher Erklärungen*, Hannover–Bonn 2003.

<sup>122</sup> Por. *tamże*, s. 143.

mądrości. Co na podstawie wiary przyjmujemy, otwarte jest dla racjonalnych argumentów. (...) Musimy towarzyszyć postępowi w poczuciu odpowiedzialności<sup>123</sup>

## 8. Zakończenie

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

W najnowszej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* papież zwrócił uwagę na wezwanie dla Kościoła, by w konstruktywny sposób rozprawiał się z naukowymi zdobyczami oraz z ich praktycznymi zastosowaniami, gdyż Ewangelia jest nadzieją dla Europy oraz gwarancją humanitarnej przyszłości<sup>124</sup>

### Die gegenwärtigen Hauptströmungen in der deutschen Moraltheologie

#### Zusammenfassung

Der Theologie obliegt die Aufgabe, laut Zweitem Vatikanum (GS 4), die „Zeichen der Zeit” im „Licht des Evangeliums” zu deuten. Hierbei kann es vorkommen, dass Theologen die „Zeichen der Zeit” mit dem Zeitgeist verwechseln und als Deutungsmuster von Offenbarungswahrheiten missverstehen. Das droht den Moraltheologen insofern, als sie konkrete Weisungen für die praktische Lebensgestaltung erarbeiten sollen. Ein Beispiel dafür ist der Einfluss der aufklärerischen Moderne auf so manche Moraltheologen, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mächtig begann, und in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts nochmals auflebte (Zweite Aufklärung). Nicht selten musste der sogenannte „Geist des Konzils” dafür herhalten.

Das Zweite Vatikanum forderte eine Reform des Theologiestudiums, insbesondere der Moraltheologie, „die reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll” (OT 16). Die dreibändige Moraltheologie von Bernhard Häring, *Das Gesetz Christi* (1967), wurde dieser Aufgabe wohl am besten gerecht.

Vertreter einer „modernen Theologie” erhoben ein liberales Gewissensverständnis zur obersten Norm. Im Sinne einer so verstandenen „autonomen Moral” lehnten sie die nach-

<sup>123</sup> DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Der Mensch: — sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin*, Bonn 7.03.2001, s. 13.

<sup>124</sup> Pol. JAN PAWEŁ II, *Ecclesia in Europa*, Rzym 28.06.2003, art. 58; por. tamże, art. 116n, 120n.

konziliare Enzyklika *Humanae vitae* (1968), vor allem ihr Verständnis verantwortlicher Elternschaft (Art. 16), entschieden ab als Vergewaltigung des Gewissens der Eheleute.

Die deutschen Bischöfe haben diesem Meinungstrend in ihrer *Königsteiner Erklärung* (1968) Rechnung getragen (II, Art. 4). In geraffter Form kam die autonome Moralvorstellung zum Ausdruck in der sog. *Kölner Erklärung* (1989) führender Moraltheologen.

Zwischen den Befürwortern der lehramtlichen Ehelehre und den kritisch Distanzierten bis Ablehnenden dieser Lehre kam es zu keinem Dialog. Papst Johannes Paul II. hat in seinem Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* (1981) die Lehre von *Humanae vitae* als „prophetische Botschaft“ bestätigt (Art. 29) und das „einmütige Zusammenwirken der Theologen in überzeugter Anlehnung an das Lehramt“ angemahnt (Art. 31). Nach Überzeugung des Papstes geht es um ein höchst wichtiges Anliegen, denn der Weg der Kirche führt über die Familie. Sie ist die „Kirche im Kleinen“ (Art. 49).

Die neueste moraltheologische Problematik kann man auf die Formel „Biotechnik und Bioethik“ bringen. Ihre Stellungnahmen dazu haben die deutschen Bischöfe 2001 veröffentlicht unter dem Titel *Der Mensch: sein eigener Schöpfer?* Die Moraltheologen sind sich diesbezüglich sofern nicht ganz einig, da Vertreter der „modernen Theologie“ bereits beim Thema künstliche Empfängnisverhütung, künstliche Befruchtung, pränatale Diagnostik und Abtreibung behaupteten, das personale Leben beginne erst ab dem 14. Tag nach der Befruchtung.

Schließlich bleibt noch mit Papst Johannes Paul II. zu betonen, dass lediglich die christlichen Grundwerte dem vereinten Europa eine humane Zukunft gewährleisten können (*Eccelesia in Europa*, 2003, Art. 58). Dafür ist der gemeinsame Einsatz aller Moraltheologen sehr notwendig, den der Papst bereits 1981 in *Familiaris consortio* angemahnt hat (Art. 31).