

**Andrzej F. Dziuba, Rafał Czekalski,
Ryszard Zych, Jerzy Szyran, Józef
Zabielski**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 78/3, 115-151

2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY (116)

ZAWARTOŚĆ: I. Prawda fundamentem pokoju. Sympozjum w Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie; II. Recepcja pojęcia „autonomia” w posoborowej teologii moralnej; III. Myśl moralna Prymasa Tysiąclecia w kazaniach ks. Jerzego Popiełuszki podczas Mszy św. w intencji Ojczyzny; IV. Moralne aspekty badania nasienia; V. 33. Międzynarodowy Kongres Teologów Moralistów, Lucerna, 26-29 VIII 2007.*

I. PRAWDA FUNDAMENTEM POKOJU

Sympozjum w Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie

Problematyka życia społecznego jest szczególnie popularnym tematem różnych spotkań, wykładów i dyskusji. Przyciąga ona także szerokie grono słuchaczy i dyskutantów. W tym kontekście także problematyka pokoju pozostaje ciągle aktualnym zagadnieniem i globalnym pytaniem ludzkości, społeczności czy wspólnot oraz każdego człowieka. Pytanie – co uczynić, by uniknąć wojny i skutecznie utrzymać pokój, a także ewentualnie przeciwdziałać temu wszystkiemu, co może mu zaszkodzić, wręcz go zniszczyć. Jednym z ważnych elementów refleksji na temat pokoju jest łączenie go z prawdą. Wewnętrzną oraz zewnętrzną relację między tymi dwoma wartościami podjęto podczas sympozjum w Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie, na temat *Pokój w prawdzie*, które odbyło się w dniach 1-2 marca 2007 r.

Obrady otworzył prof. Sabatino Majorano, rektor Akademii Alfonsjańskiej, który wskazał, że inspiratorem sympozjum, także w zakresie tematycznym, był bezpośrednio Ojciec Święty Benedykt XVI. Otóż problemem podjętym podczas obrad jest dosłownie temat orędzia papieskiego na XXXVIII Światowy Dzień Pokoju na rok 2006. Szczególnie znaczące są w nim słowa: „Gdy człowiek pozwala, by oświecił go blask prawdy, niejako naturalnie wchodzi na drogę pokoju” (nr 3). Rektor nawiązywał także do bogatego nauczania Jana Pawła II oraz *Deus caritas est* obecnego papieża.

Profesor S. Majorano wskazał także, że sympozjum to jest przypomnieniem pracy w Akademii prof. B. Häringa, wielkiego moralisty i humanisty, a zwłaszcza

* Redaktorem Biuletynu teologicznomoralnego jest ks. Józef Zabielski, Białystok-Warszawa.

cza jego ostatniego podręcznika *Liberi e fedeli in Cristo*, który kończy się tematem: *Pokój na ziemi*.

Pierwszy referat pt. *Pokój dziełem Syna Bożego* wygłosił bp Vincenzo Paglia z diecezji Terni-Narni-Amelia, znany działacz na rzecz pokoju, związany z *Comunità di San Egidio*, która organizuje słynne spotkania *L'Uomini e religioni*. Biskup najpierw wskazał, iż pokój często bywa marnowany, wręcz trwoniony. Po prostu niszczy się możliwości oraz potencje, które są integralnie związane z fenomenem, wartością i dobrem, jakim jest pokój. Wobec wielu problemów współczesnego świata postawił tezę, iż tylko wiara zwycięża strach, co wielokrotnie wskazywał Jan Paweł II, zwłaszcza w słynnym orędziu skierowanym na dzień modlitwy w Asyżu 14 stycznia 2002 r. Szczególnym znakiem powszechnego orędzia pokoju jest Ewangelia. Tutaj ważną rolę do odegrania mają chrześcijanie, jako ludzie zwiastujący i czyniący pokój. Ich wyjątkowym, a jednocześnie jakże twórczym darem winna być modlitwa. Bp V. Paglia wskazuje, że chrześcijanie powinni być siewcami pokoju.

Prof. Gabriel Witaszek, profesor teologii moralnej biblijnej z Akademii Alfonsjańskiej, przedstawił kolejny referat skoncentrowany wokół tematu *Objawienie i pokój w Biblii*. Na wstępie zauważył, że fundamentalne wartości pokoju, objawione w Biblii, można sprowadzić do trzech określonych znaków historii zbawienia i w kolejności pokrótce je zaprezentował. Podstawą jest rozeznanie Przymierza pokoju jako zasady jedności ludów. Z kolei istotnym czynnikiem jest sprawiedliwość i prawda rozeznawane jako dwumian konieczny do realizowania pokoju, a więc niezbędne i zarazem przystające do siebie elementy konstrukcji tego szczególnego daru. Wreszcie referent zwrócił uwagę na miejsce Jezusa Chrystusa w historii zbawienia, co formułuje we wskazaniu na wymiar chrystologiczny pokoju. Przecież ostatecznie Chrystus jest naszym pokojem i jego wypełnieniem. W tych trzech wątkach widać jednoznacznie zmieniającą się i wzbogacającą specyfikę przechodzenia od jednego do drugiego przymierza.

Warto już tutaj, przy pierwszym bloku dyskusyjnym, zauważyć, że było wiele interesujących interwencji. Może warto przywołać szczególnie interesujący głos prof. S. Majorano, który zaakcentował potrzebę większej staranności w refleksji na rzecz pokoju. W konsekwencji zakwestionował metodę dialektyczną w jej rozumowaniu i refleksji, oceniając jednocześnie, iż nie spełnia ona tzw. wzajemności w komunikowaniu się. Zatem chodziłoby raczej o to, by w samej działalności teologicznej, a także refleksji zastosować logikę pokoju, unikając zwłaszcza pomieszania błędu z błędzącym.

Następny referat pt. *Demokracja, prawda i pokój* wygłosił prof. Raphael Gallagher, kierujący Katedrą Teologii Moralnej Systematycznej także z Akademii Alfonsjańskiej. Referent pytał najpierw o ontologiczne fundamenty

demokracji. W swoistej odpowiedzi przeanalizował trzy główne typologie: liberalny indywidualizm, liberalny pluralizm oraz liberalizm ekonomiczny, rodzaj wolnego rynku. Jego zdaniem, demokracja nie może uważać siebie za system prawdy. Z kolei przeszedł do ukazania legitymizmu demokracji, wskazując, że wszystkie próby są niewystarczające. Potrzebne jest tutaj nowe otwarcie i proponuje, jako pewną linię, sięgnięcie do soborowego dokumentu *Dignitatis humanae*. W trzeciej części swego przedłożenia mówił jeszcze o podziale wspólnych dóbr. Zamykając, jak powiedział, zamiast podsumowań przedstawił tylko pewne implikacje. Referent mocno akcentuje, iż na zakreślone w temacie wartości należy patrzeć przede wszystkim przez pryzmat etyczny. Mając na względzie prawdę, chrześcijanin jest powołany do świadectwa, które wyklucza fundamentalizm, odrzucenie prawdy czy indyferentyzm lub konstruowanie własnej prawdy.

Kolejny wykładowca teologii moralnej systematycznej rzymskiej uczelni, prof. Martin McKeever zaprezentował przemyślenia na temat *Podstawa ekonomiczna pokoju. Między dogmatem neoliberalizmu i nauczaniem społecznym*. To swoista konfrontacja dwóch wizji ekonomii. Rozpoczyna od fenomenologicznej analizy pokoju w jego fundamentach ekonomicznych. Następnie przeszedł do ukazania, jako to nazywa, dogmatu neoliberalizmu. Według tej koncepcji, ekonomiczną bazą dla pokoju jest wolna inicjatywa każdego producenta i konsumenta. Miejscem szczególnego spotkania tych inicjatyw jest wolny rynek. Prelegent zwrócił także uwagę na miejsce państwa, które jest gwarantem ram tej interakcji bez popadania w konstruktywizm. Kolejnym blokiem jest analiza nauczania społecznego. Najpierw wskazał, że bazą ekonomiczną pokoju jest rozwój. Zauważa się wyraźny brak takiego rozwoju, a zatem winien on być szczególnie aktywnie realizowany. Ostatecznie, kryterium realizacji tego rozwoju powinna być sprawiedliwość społeczna. Zamykając całość wystąpienia, podjęto pogłębioną wewnętrzną analizę zależności wskazanych wyżej elementów odpowiedzi na podjęty temat. Autor szuka swoistego miejsca między tymi dwoma propozycjami. Pyta o miejsce teologii moralnej między tymi wizjami, ale nie jako trzeciej, alternatywnej drogi, ale jako mediacji między nimi. Ważna jest tutaj nie tylko refleksja czy nauczanie, a zwłaszcza pouczanie, ale raczej ukazanie zasadności przedkładanych uwag za pomocą argumentów oraz kościelnego świadectwa.

Prof. Dennis J. Billy, który wyklada historię teologii moralnej i duchowości chrześcijańskiej, reprezentujący tę samą rzymską uczelnię, analizuje temat *Prawda i pokój serca*. Motywem wystąpienia było wspomniane orędzie Benedykta XVI. Zapewne dlatego pytał najpierw, co to jest prawda, co to oznacza. Dla niego na pewno prawdą jest Ojciec, Syn i Duch Święty. Z kolei przeanalizował drugi człon tematu: Pokój i serce. Księciem pokoju jest Jezus Chrystus.

Na tej bazie nakreślił zrozumienie integralnego tematu wykładu. Swoistymi konkluzjami było wskazanie na formowanie prawdziwego pokoju serca. Zatem pytania o pokój, który oparty jest na relacji z Bogiem, jako droga ku realizacji pokoju, na różnych poziomach życia i pracy. Wymowne jest, że znaczna część przeprowadzonych analiz oparta była na nauczaniu św. Tomasza z Akwinu z odwołaniami do św. Alfonsa Marii Liguori, zwłaszcza że ten ostatni szczególnie podkreśla znaczenie modlitwy o pokój. Pokój zakłada prawdę, która jest wspólna wszystkim ludom niezależnie od kultury, filozofii czy różnorodności religii. Zapewne dlatego prelegent wskazywał na wielkie pole pracy na rzecz integracji tradycji wschodnich i zachodnich w kontekście współczesnego świata.

Franciszkanin, prof. Maurizio F a g g i o n i, wykładający teologię moralną systematyczną w Akademii Alfonsjańskiej omówił kwestię *Prawa, piękno i pokój*, analizując najpierw *Iliadę* Homera, która zdaje się ukazywać piękno wojny i jakby rozpoczyna w tym względzie pewną tradycję zachodnią. Pytania o to znajdują swoją kontynuację m.in. u Heraklita czy T. Hobbesa. Prelegent wskazał, że Objawienie Boże ukazuje dopiero, że Syn Boży jest prawdą pokoju. To pytanie o blask prawdy, na które odpowiada chrześcijaństwo. Jednocześnie wydaje się oczywiste, że przeciwstawieniem pokoju jest kłamstwo. Dzięki jedności z Chrystusem Synowie Boży powinni świecić blaskiem prawdy pokoju. Jednak paradoks Chrystusa ukrzyżowanego, objawiającego miłość Bożą, jest pięknem, które powołuje chrześcijanina do przyjęcia i przekazywania tej prawdy swoim życiem, zwłaszcza w służbie pokojowi. To sprawia, że krzyż Chrystusa nie jest próżny czy daremny w swej miłości pokoju. W końcowych uwagach autor pyta, jakie piękno obroni w przyszłości pokój. Największym jest miłość bez końca, piękno wcielone nowego Człowieka i chrześcijanie powinni znać jego imię: Jezus Chrystus – zakończył swe wystąpienie rzymski uczyony.

Po szczególnie obszernym wprowadzeniu prof. Brian V. Johnstone, wykładający teologię moralną systematyczną w tej samej akademii przedstawił referat *Święta wojna, wyprawy krzyżowe i sprawiedliwa wojna*. Autor jest świadomy, że w chrześcijańskiej tradycji zagadnienia te były różnie traktowane. Przeprowadza stosunkowo ostrą krytykę całej tradycji teologicznej odnoszącej się do problemu wojny sprawiedliwej. Ukazał szerszą panoramę, wskazując, że ewolucja doktrynalna nie musi zawsze oznaczać relatywizmu. Nie ulega jednak wątpliwości, że do głosu dochodziła świadomość, iż wojna jest złem. Wskazuje także bardzo krótko na korzenie pragnień przemocy. W dalszej części wystąpienia przeanalizował teorię Rene Girarda *mimetic rivalry*. Inną interesującą propozycją jest refleksja nad darem, gramatyka daru. Ostatecznie wskazano, iż biblijne przesłanki do krytyki świętej przemocy, jak to formułuje autor, występują w interesujących kontekstach i motywacjach. Trzeba przyznać, że wyartyku-

lowane w temacie hasła, obciążone treściowo i historycznie, miały jednak żywe miejsce w tradycji chrześcijańskiej.

Ostatni referat prezentowanych obrad wygłosił prof. Lubomir Zak z Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie: *Jedność chrześcijan dla „martyria” pokoju*. Trzeba zauważyć, że temat świadectwa pojawiał się stosunkowo często podczas całych obrad, zazwyczaj widziany jako sposób posługi na rzecz prawdy pokoju. Autor niniejszego wystąpienia pyta najpierw, o jaką *martyria* chodzi i odpowiada, odwołując się szczególnie do Biblii. Pierwszy punkt referatu dotyczył kwestii jedności uczniów widzianej jako *martyria* pokoju Jezusa Chrystusa. Zatem pojawiło się zestawienie jedności chrześcijan i problemu pokoju światowego. To wskazało na konieczność świadomości skandalu podziałów czy braku jedności. Zatem świadectwo ukazuje się jako jedność chrześcijan, oparta na byciu chrześcijaninem, widzianym oraz przeżywanym jako zadanie ściśle związane z tym świadectwem, czyli *martyria*. Z drugiej zaś strony podkreślono konieczność zaangażowania wszystkich sił w celu pokonania owych podziałów, co winno być postrzegane jako okazja dla *martyria* wierzących. Dla prelegenta *martyria* łączy się ściśle ze świadectwem pokoju. Zatem, jeśli Kościół pragnie ukazać światu wiarygodne świadectwo, powinien jednocześnie ukazać także prawdę komunii, którą można dostrzec, zwłaszcza w jej przeżywaniu. To zaś ma wartość, nie tylko na poziomie Kościoła powszechnego, ale także w Kościołach lokalnych i partykularnych, a także mniejszych wspólnotach. Kończąc swe wystąpienie, podkreślał ściśłą więź między duchowością komunii i *martyria* pokoju.

Całość obrad zamknął prof. Jules M i m e a u l t z Akademii Alfonsjańskiej, formułując zakończenie i zarazem podsumowanie opatrzone tytułem *W prawdzie poszukiwać dróg pokoju*. W krótkich słowach streścił także poszczególne wystąpienia, zwracając uwagę na wszystkie nie zawsze podnoszone elementy.

Jak już wspomniano, główną inspiracją było orędzie Benedykta XVI z 8 grudnia 2005 r. przeznaczone na XXXVIII Światowy Dzień Pokoju. Wcześniejszym dokumentem była soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (nr 77 i 79). Poszczególne referaty podjęły wiele szczegółowych kwestii i wytyczyły dalsze kierunki refleksji, zwłaszcza kościelnej. Zatem uderza pluralizm horyzontów kulturowych, teologicznych czy filozoficznych. Ważne były także m.in. elementy politologii, katolickiej nauki społecznej, prawa czy psychologii. Siegano obficie do historii i jej nauk pomocniczych. Jednak podstawowym źródłem oraz wskaźnikiem interpretacyjnym jest Pismo Święte i to obu Testamentów.

Z zaprezentowanych tekstów wybrzmiewa bogactwo zagadnień skupionych wokół prezentowanej problematyki pokoju i prawdy. Nie można jednak w tej re-

fleksji zadowolić się statycznymi propozycjami, swoistym stanem faktycznym czy poszukiwaniem zgody. Rodzą się pytania o twórcze rozeznanie, a następnie wykorzystanie owej różnorodności, które winno pokojowo stymulować dalsze badania, bardziej kompleksowe, przybliżające do prawdy. Widać wyraźnie, że już dzisiaj zaprezentowane referaty przybliżyły kościelne spojrzenie na tę problematykę, która jest tak ważna w katolickiej nauce społecznej, a przede wszystkim w etyce filozoficznej i teologii moralnej.

Większość referatów wygłoszono w języku włoskim, z wyjątkiem R. Gallaghera, D. J. Billy'ego i B. V. Johnstone'a, którzy swoje przedłożenia przedstawili w języku angielskim.

Warto jeszcze dodać, że materiały z prezentowanego sympozjum ukazały się jako trzeci z kolei suplement do „Studia Moralia”, który jednocześnie stanowi zeszyt drugi tego periodyku z 2007 r. Dzięki tej publikacji tematyka sympozjum ma szansę dotrzeć do szerszego grona niż tylko samych uczestników, a jednocześnie przez książkę można zapoznać się ze znacznie poszerzonymi tekstami niż te bezpośrednio przedkładane na sesjach. Dodano także niekiedy znacznie dłuższe i liczniejsze cytaty. Co więcej, obecnie zostały one wzbogacone licznymi, czasem bardzo obszernymi przypisami, tak od strony bibliograficznej jak i treściowej. Te uwagi są niekiedy bardzo interesujące, zwłaszcza w sferze interpretacyjnej.

W obradach wzięł udział Giuseppe Tobin, przełożony generalny redemptorystów. Trzeba dodać, że liczne były glosy w dyskusji czy pytania od uczestników spotkania. Prezentowały one znaczny pluralizm kulturalny, refleksja teologiczna okazała się znaczącym bogactwem. Akcenty różnorodności jednak ostatecznie stymulowały ku wysiłkowi na rzecz wspólnej prawdy, która jest niezbędnym fundamentem pokoju. Była to interesująca wymiana myśli, dialog, konfrontacje, które z pewnością zasiały liczne ziarna wokół tak ważnej egzystencjalnie problematyki.

bp Andrzej F. Dziuba, Łowicz

II. RECEPCJA POJĘCIA „AUTONOMIA” W POSOBOROWEJ TEOLOGII MORALNEJ

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie recepcji pojęcia „autonomia” w teologii katolickiej po II Soborze Watykańskim. Wiąże się ona początkowo z rozwojem koncepcji teologii moralnej A. Auera. Znalazła wielu zwolenników, głównie w krajach niemieckojęzycznych. Niniejszy artykuł przybliży samo po-

jęcie autonomii; przedstawi teologię niedawno zmarłego A. Auera (2006), którego uważa się za twórcę etyki autonomicznej, uprawianej w kontekście chrześcijańskim; a także przybliży recepcję pojęcia autonomii w teologii katolickiej. Szczególna uwaga zostanie poświęcona encyklice *Veritatis splendor*, która szczegółowo zajęła się problemami współczesnej teologii moralnej. Autor tego artykułu ma świadomość, że niektóre zagadnienia będą przedstawione bardzo skrótowo. Dla zainteresowanych będą podane inne opracowania tych zagadnień w przypisach.

Geneza pojęcia „autonomia”

W starożytnej Grecji autonomia była rozumiana bardziej jako niezależność polityczna *polis*, albo samoadministrowanie. W okresie cesarstwa rzymskiego i średniowiecza niewiele się pod tym względem zmieniło. Nowe znaczenie pojęcie „autonomia” zyskało w czasach reformacji. Stała się ona wtedy kategorią prawną do uzasadniania żądania wolności wyznania.¹ W dalszym okresie znaczenie terminu „autonomia” kształtowało się w kontekście filozofii nowożytnej. W ogólnym rozumieniu słowa to znaczy zdolność człowieka, by być podmiotem własnego działania.

Do jeszcze większego znaczenia autonomii przyczyniła się wewnętrzna sytuacja religii chrześcijańskiej. Rozdarcie, jakie miało miejsce w XVI w., jeszcze bardziej przyczyniło się do pluralizmu i dowolności ocen moralnych. Pojawiła się wtedy pierwsza rysa na misternie budowanym przez wieki *christianum orbis*. Wyzwolenie człowieka i postawienie go na pierwszym miejscu doprowadziło do budowania etyki opierającej się na rozumie. Wyrazem takiej postawy stały się żądania rewolucji francuskiej, działalność encyklopedystów oraz mających coraz większy wpływ masonów. Wspólna przyszłość, której tworzeniem zajęli się „nowy człowiek”, miała być zbudowana jedynie na wyzwolonym od Objawienia rozumie a religia miała być traktowana jako podpora moralności i pociecha dla nieudaczników i ludzi biednych². Od tego momentu rozpoczął się proces emancypacji człowieka od różnych wpływów, w tym także religii i Kościoła. Emancypacja ta dotyczyła wszystkich dziedzin życia, przede wszystkim zaś gospodarki, sztuki, nauki, kultury, moralności. W centrum zainteresowań naukowych stanął człowiek, coraz bardziej świadomy swojej godności i należnych mu praw. Ta świadomość godności wyraziła się w wielu dekla-

¹ Zob. A. Losinger, *Iusta autonomia*, Paderborn 1989, s. 24.

² Miejsce religii po Oświeceniu poddaje wyczerpującej analizie H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Wien-Köln 1986, s.206-218.

racjach i konstytucjach, które broniły praw człowieka wobec absolutystycznych rządów tamtej epoki.

Przemiany, które wtedy nastąpiły, zaczęto nazywać rewolucją człowieka, zwrotem antropologicznym. Jednym z głównych filozofów tej epoki był I. Kant. Postulował on, by człowiek wyszedł ze swojej niedojrzałości (*Unmündigkeit*) i wziął los w swoje ręce³. Według niego, wola człowieka winna być niezależna od obcych, określających ją przyczyn. Człowiek winien być panem sam dla siebie. Na tym właśnie zasadza się, według Kanta, godność człowieka, który nigdy nie powinien być środkiem do celu, ale celem samym w sobie⁴. Należy podkreślić, że dla Kanta wola człowieka nie jest jedynie jakąś indywidualistycznie pojętą samowolą. Kantowskie rozumienie autonomii opiera się na wspólnym wszystkim ludziom rozumie. Człowiek powinien być o tyle posłuszny swojemu prawodawstwu, o ile może ono stać się prawodawstwem ogólnym (*Gesetzgebung*). Inaczej, zdaniem Kanta, nie byłoby ono rozumne⁵. Także relacja między religią i moralnością u Kanta uległa odwróceniu. Nie jest już tak – zdaniem Kanta – że moralność opiera się na religii, ale odwrotnie. Moralność postuluje religię, jako ostateczne uzasadnienie powinności moralnej.

Rozumienie autonomii w pismach A. Auera

Za twórcę etyki autonomicznej w teologii uznaje się A. Auera⁶. W swojej koncepcji wyszedł on od programowej encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam*. Oparł się na słowach papieża, że świat nie będzie uratowany od zewnątrz. Człowiek musi, podobnie jak Bóg, który stał się człowiekiem, zjednoczyć się z formami życia (*vitae formae*) tych, którym Chrystus chce przynieść Dobrą Nowinę. Człowiek winien przyjąć ogólne zwyczaje (*communis mos*) tych, do których jest posłany, szczególnie wtedy, gdy są one godne człowieka i oczyszczone⁷. Auerowi chodzi zatem o to, by współczesna etyka teologiczna otworzy-

³ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Berlinische Monatsschrift 4/1784, s. 481-494.

⁴ Jest to *Selbstzweckformel* imperatywu kategorycznego.

⁵ Por. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 439/440, Akademie-Ausgabe t.4, s. 1911.

⁶ A. Auer jest niemieckim etykiem, ur. w 1915 r. Należy do tzw. tradycji tybindzkiej. Podobnie jak Häring był uczniem Steinbüchela. W jego działalności naukowej wyróżnia się dwa okresy: wüzburgski (1955-1966), który charakteryzował się tendencją do teologizowania moralności, i w Tybindze, który wyznaczały prace z zakresu autonomizacji moralności.

⁷ Por. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Tübingen 1977, s. 192. Inne publikacje A. Auera odnoszące się do danej problematyki: t e n z e, *Was heisst „Dialog der Kir-*

ła się jeszcze bardziej na te zmiany we współczesnej kulturze, które w sposób szczególnie ujawniły się w okresie oświecenia.

Zwornikiem wszystkich opracowań teologicznych A. Auera było pojęcie „autonomii”, które różniło się od kantowskiego.⁸ Słusznie zatem zauważył H. Hirschi, że by dobrze zrozumieć pojęcie autonomii u Auera, należałoby się przyrzeć jego wcześniejszym pismom⁹. W swoim doktoracie, który traktował o chrześcijańskim etosie według Linsenmanna, występuje pojęcie autonomii w rozumieniu samoprawodawstwa (*Eigengesetzlichkeit*) pojedynczych obszarów¹⁰. W tymże dziele A. Auer zajął się poważnie personalizmem oraz antylegalistyczną dynamiką. Obydwie rzeczywistości powinny stać się podstawowymi wymiarami teologii moralnej i podstawą chrześcijańskiej odpowiedzialności. Odkrycie *Wesensgesetz des Seienden*, czyli istotowego prawa bytu, który eksplikuje *lex aeterna*, winno stać się podstawą koniunkcji teonomii z autonomią. Swoje zainteresowania Auer kontynuował w habilitacji, która poświęcona była dziełu *Enchiridion militis Christiani* Erazma z Rotterdamu. Od niego A. Auer przejął zasadę metodologiczną *per visibilia ad invisibilia*, która posłużyła mu do skonstruowania „niekleroikalnej”, chrystocentrycznej, obficie zamyslanej z Biblii i skierowanej do świeckich etyki zawodowej. Głównym zamyśleniem Auera było ukrócenie w etyce chrześcijańskiej prawnego minimalizmu oraz znalezienie moralnej podstawy działania dla chrześcijan podejmujących konkretne zadania w świecie (*Ständemoral*)¹¹. Swoje badania nad moralnością świeckich przedstawił Auer w dwóch innych publikacjach: *Weltoffener Christ* (1961) oraz *Christsein im Beruf* (1966). Podjął w nich centralne zagadnienia życia społecznego, takie jak: małżeństwo, zawód, technika, polityka.

Pojęcie autonomii, które w sposób szczególnie jest przedmiotem tego artykułu, w koncepcji etycznej Auera, bardzo silnie związane jest z racjonalnością moralności¹², a ta znowu z rzeczywistością, która niejako wyzwala *Anspruch* („wy-

che mit der Welt”? Überlegungen zur Enzyklika „Ecclesiam suam“ Paulus VI, w: L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann (red.), Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für M. Schmaus zum 70. Geburtstag. München-Paderborn-Wien 1967, t. 2, s. 1507-1531.

⁸ Auer w swojej teologii wychodzi od zwyczajowego rozumienia autonomii: „Rezipiert wurde durch die theologische Ethik nicht die Autonomie-Vorstellung Kants oder indes anderen Philosophen, sondern eine allgemeine Vorstellung von Autonomie, wie sozusagen in der Luft lag und wie sie als christlich integrierbar erschien”; A. Auer, *Autonome Moral*, s. 209.

⁹ H. Hirschi, *Moralbegründungen*, s. 126.

¹⁰ Por. A. Auer, *Grundzüge des christlichen Ethos nach F.X.Linsenmann*, 1947 r. (niepublikowana).

¹¹ Tenze, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen, nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam*, s. 195.

¹² Tenze, *Autonome Moral*, s. 29; por. też s. 15.

maganie”, „roszczenie”) w działającym podmiocie. Centralne znaczenie w tak pojętej moralności przysługuje rozumowi, który rozważając różne doświadczenia człowieka, projektuje jego rzeczywistość i nadaje mu sens jego egzystencji. Aby sprostać temu zadaniu, potrzeba innego, tzn. historycznego patrzenia: „Die Rationalität des Sittlichen enthüllt sich weniger in der abstrakten Spekulation als in der Reflexion über die geschichtlichen Erfahrungen der Menschheit”¹³.

Reasumując zatem główne założenia etyczne A. Auera, należy wymienić:

– patos rzeczywistości (*Pathos der Sachlichkeit*), który tłumaczy on często jako „immanentne samoprawodawstwo”¹⁴

– „tak” dla rzeczywistości (*Ja zur Wirklichkeit*)

– uzasadnienie norm moralnych dokonuje się przez socjologiczne określenie problemu, przez antropologiczną integrację wiedzy oraz etyczne normowanie¹⁵

– odeologizowanie moralności

– konieczność wyodrębnienia etosu zbawienia (*Heilsethos*)¹⁶.

Oceniając koncepcję Auera, należy zauważyć, że nie zależało mu na tym, by całkowicie wyzwolić człowieka spod panowania Boga¹⁷. Przeciwnie, w wielu miejscach swoich publikacji wskazuje na wielkość Boga, która wyraża się m.in. tym, że dzieli się on z człowiekiem wolnością i racjonalnością, pozostawiając mu obszar wolności do zagospodarowania¹⁸. Niemniej niektóre sfery życia człowieka zostały w koncepcji Auera wyjęte spod panowania Boga. Auer jakby zapominał, że dla człowieka żyjącego w Bogu, każda czynność i każdy czas winien być przesiąknięty poszukiwaniem Jego woli i uwielbieniem Go. Analizując koncepcję autonomii Auera, należy także zauważyć, że nie zamierzał on odciąć się od dziedzictwa Tomaszowego. Pragnął, by charakterystyczne dla tego

¹³ *Tamże*.

¹⁴ „Der Weg zur Menschlichkeit führt über die Sachlichkeit”. Dlatego właśnie Auer mówi o „Realistik des Sittlichen”; por. tenże, *Autonome Moral und christliche Glaube*, s. 30. Auer wspomina także o *Rückbezug auf Erfahrung* (ponowne odniesienie się do doświadczenia – R.C.). Ta zależność sądów etycznych od warunków zewnętrznych, niestety, bardzo przypomina niekiedy etykę sytuacyjną a nawet marksistowską.

¹⁵ Por. *tamże*, s. 39-48.

¹⁶ Jedną z intencji Auera jest oddzielenie etosu zbawienia od etosu światowego (*Weltethos*). Takiemu rozdzieleniu sprzeciwia się Jan Paweł II. Poświęcił temu zagadnieniu niektóre fragmenty swojej encykliki *Veritatis splendor*. Auer zadaje podchwytliwe pytanie: Czy są jakieś normy etyczne treściowe, które pochodzą tylko z Objawienia, a dotyczyły by porządku moralnego tutaj na ziemi?

¹⁷ *Tamże*, s. 219.

¹⁸ *Tamże*, s. 173: „Wir bestreiten eine absolute Autonomie der Welt und des Sittlichen, weil diese Autonomie ihren Ermöglichungsgrund in bestimmten transzendenten Relationen hat, die freilich der Eigenwertigkeit und Eigengesetzlichkeit der Welt, obwohl sie diese begründen, nicht abträglich sind”.

dziedzictwa *seinsethische Denken* (myślenie esencjalistyczne) współgrało z realnym doświadczeniem współczesnego człowieka. W przeciwieństwie do etyki św. Tomasza, wydaje się, że Auer większą rolę przypisywał sferze motywacji oraz konkretnemu wezwaniu moralnemu, które bardzo często trudno jest ująć w ramy etyki dedukcyjnej. Omawiany autor ustawia zatem w innym miejscu punkt ciężkości¹⁹ i nawołuje do odwagi dla tego, co przemijające, ulotne i nietrwałe (*Mut zum Vorläufigen*). W koncepcji takiej odchodzi się zatem od wąsko pojętej kazuistyki, uwaga skupiona jest natomiast na wewnętrznej postawie człowieka, na wartościach, które winny być realizowane.²⁰

Kompetencje Nauczycielskiego Urzędu Kościoła

Książka Auera *Autonome Moral und christlicher Glaube*, która bezpośrednio porusza interesującą nas problematykę, powstała w okresie dyskusji po opublikowaniu *Humanae vitae*,²¹ którą Auer przyjął z wielkim rozczarowaniem. Po ukazaniu się encykliki opublikował 10 tez, które miały ukazać sposób dochodzenia do moralnych rozstrzygnięć (*sittliche Weisungen*). W *Autonome Moral* Auer zajął się bardzo gruntownie kompetencją Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, szczególnie w dziedzinie moralności. Na początku ukazał rys historyczny relacji między tymże urzędem i teologią moralną. Rozróżnia też między oryginalnym i pomocniczym, czyli subsydiarnym zadaniem Kościoła. Oryginalne zadanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła polega, według Auera, na ukazywaniu Boga jako tego, który jest podstawą (*tragende Grund*) całej rzeczywistości, oraz przybliżeniu Osoby Syna Bożego, w którym objawia się miłość Boża do całego stworzenia.

¹⁹ Na różnice w interpretacji Tomasza bardzo dobrze wskazują prace m.in. W. Giertycha i S. Swierżawskiego: „Okazało się, że teologia moralna św. Tomasza nie jest li tylko studium powinności moralnej; nie jest ona też tylko etyką dającą uzasadnienie postaw i norm moralnych czy też na bazie refleksji filozoficznej, czy też na podstawie Objawienia. Kluczowym traktatem w Sumie teologii, pozwalającym na właściwą interpretację całego dzieła, jest krótki traktat o prawie Nowego Przymierza, zwany również prawem Ducha Świętego, czy też prawem miłości lub prawem wolności”; W. Giertych, *Malchusowe ucho*, Kraków 2000, s. 6.

²⁰ Por. A. Auer, *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, w: B. Schüller (red.), *Christlich glauben und handeln*, Düsseldorf 1977, s. 31-54. Problemem obecności teologii św. Tomasza w koncepcji etyki autonomicznej zajmowali się jeszcze m.in.: D. Mongillo, *Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott*, w: tamże, s. 55-77; W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964; K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturelemente eines autonomen Normbegründungsverständnis im Lextraktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978; B. Bujó, *Moralautonomie und Mormfindung bei Thomas von Aquin*, Paderborn-München-Zürich 1979.

²¹ A. Auer, *Autonome Moral*, pierwsze wydanie 1971, drugie 1984 poszerzone o słowo końcowe, 1989³ z dopowiedzeniem (*Nachtrag*): „Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung i der katholischen-theologischen Ethik”.

Teza o Urzędzie Nauczycielskim Kościoła (*Lehramtsthese*) celuje zatem na zróżnicowane określenie kompetencji tego urzędu w ustalaniu wewnątrzświatowych etycznych wskazań moralnych (*weltethische Weisungen*). Ten zakres rezerwuje Auer dla historycznego i społecznego rozumu. Urzędowi Nauczycielskiemu pozostaje jedynie integrowanie, krytykowanie i stymulowanie, tak by chrześcijańska nowina o zbawieniu ciągle i długotrwale (*nachhaltig*) była obecna w procesie budowania moralnej świadomości ludzkości.²² Broniąc swojego twierdzenia o ograniczonej kompetencji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w obszarze wewnątrzświatowym, Auer przypomniał, że podobne twierdzenia były głoszone już w średniowieczu. Zdaniem Auera, do odkrycia wewnętrznych reguł (*Gesetzlichkeiten*) rządzących rzeczywistością ziemską (*temporalia*) wystarczy rozum i zaangażowanie ludzi świeckich i nie potrzeba tutaj autorytetu Kościoła. W przypadku pomyłki w ocenie jakiejś rzeczywistości ziemskiej osłabieniu ulega autorytet samego Kościoła, także w sprawach zbawienia, co jest niedopuszczalne i nad wyraz szkodliwe dla zbawienia człowieka.

Podsumowując, należy stwierdzić, że kompetencja oryginalna Urzędu Nauczycielskiego Kościoła – zdaniem Auera – winna rozciągać się na *Heilsethos*, subsydiarna natomiast na *Weltehos*²³.

Zagadnienie *proprium christianum*

Drugim istotnym zagadnieniem teologicznomoralnym, któremu wiele uwagi poświęcił omawiany autor, jest *proprium christianum*. W koncepcji Auera *proprium christianum* należy szukać nie między normami kategorycznymi (*weltethische Weisungen*), które można by było wyprowadzić z wiary. Stanowi ono dla niego nowy horyzont, który otwiera się przed wierzącym, z którego wypływa nowa motywacja do działania w świecie²⁴. Horyzont ten stanowi prawda o Bożej miłości do całego stworzenia, która w sposób szczególny objawiła się w zbawczym czynie Jezusa Chrystusa, doprowadzającym do końca dzieło rozpoczęte przez Ojca. Z tego nowego *Sinnhorizont* powstaje efekt, który wpływa na proces uzasadniania norm moralnych i ujawnia się jako moment krytykujący, stymulujący, integrujący.²⁵

²² *Tamże*.

²³ Innego zdania jest Jan Paweł II oraz etycy wiary, ale o ich krytyce poglądów Auera i innych etyków o podobnych poglądach w ostatniej części tego artykułu.

²⁴ „Das christliche *proprium* liegt also nicht in einer spezifisch christlicher Strukturgrammatik, nicht in einem System spezifisch christlicher material-ethischer Normen, sondern in einem neuen Sinnhorizont und in der darin implizierten neuen Motivation”; A. Auer, *Zur Theologie der Ethik: Das Weltehos im theologischen Diskurs*, Freiburg Schweiz 1995, Studien zur theologischen Ethik 66, s. 217; por. tenże, *Autonome Moral*, s. 27.

²⁵ Por. *tamże*, s. 212.

Auer wykazuje, że wiele kategoryalnych rozstrzygnięć moralnych znajduje się już we wcześniejszej, przedobjawieniowej, literaturze mądrościowej. Wskazują one na to, że istnieje wspólny kodeks moralny dla wszystkich ludzi. Oczywiście można znaleźć także wyjątki, jak np.: poligamia, śmierć samobójcza, która akceptowana jest u Eskimosów, a dotyczy osób starszych niejako robiących w ten sposób wolne miejsce dla młodych.

Recepcja poglądów A. Auera

Poglądy Auera miały duży wpływ na prace badawcze innych teologów, głównie niemieckojęzycznych. Mimo że nie wszyscy autorzy zgodzili się z założeniami etycznymi A. Auera, jego praca stała się w jakimś sensie punktem odniesienia do dalszej pracy badawczej takich autorów jak: D. Mieth, F. Böckle, K.-W. Merks, J. Fuchs, B. Schüller, B. Härring. Także uwagi krytyczne etyków wiary, a nawet Magisterium Kościoła, świadczą o znaczeniu dorobku teologicznego A. Auera. Do największych krytyków, występujących jednocześnie z pozycji etyki wiary, zalicza się B. Stoeckle oraz jego uczeń K. Hilperta, a także M. Rhonheimera, A. Launa, G. Ermecke, J. Ratzingera. B. Stoeckle zarzuca koncepcji etyki autonomicznej to, że w integralnie z nią związanym sposobie uzasadniania norm nie ma miejsca na normy absolutnie obowiązujące²⁶. B. Stoeckle dopuszcza jednak tego rodzaju sposób uzasadniania, np. w przypadku mówienia nieprawdy.²⁷ Broni on także roli Objawienia, które, jego zdaniem, nie pozostawia wątpliwości, że są normy, które mają charakter bezwarunkowy.²⁸ Wydaje się, że głównym punktem dyskusji między obydwojma obozami teologów pozostaje kwestia *proprium christianum*. J. Ratzinger wraz z H. Ursem von Balthasarem i H. Schürmannem bronią normatywnej strony wiary, która nie występuje jedynie w formie ortodoksji, ale także ortopraksji i dlatego winna mieć wpływ na konkretne wybory człowieka, wszak sprawiedliwy z wiary żyć będzie.²⁹ Zwracają oni także uwagę na kompetencję Urzędu Nauczycielskiego

²⁶ B. Stoeckle sprzeciwia się teleologicznemu uzasadnianiu norm moralnych: „Ein derartiges Kalkül baut notwendig auf der Annahme, dass es im zwischenmenschlichen Bereich kein einziges Gebot von absoluter Gültigkeit gibt”; tenże, *Flucht in Das Humanae?* IKZ 6/1977, s. 317.

²⁷ „So kann die Rücksichtnahme auf die Belastbarkeit und das Fassungsvermögen des anderen es durchaus rechtfertigen, dass man nicht alles sagt, was unter anderen Umständen zu eröffnen wäre. Paulinisch gesprochen, ist die Wahrheit in Form von «Milch» zu verabreichen, wo immer eine «feste Speise» noch nicht zugemutet werden kann”; tenże, *Handeln aus dem Glauben. Moraltheologie konkret*, Freiburg-Basel-Wien 1976, s. 81.

²⁸ Zob. tenże, *Vernunft und Glaube*, ThQ 161/1981, s. 17.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Urząd Nauczycielski Kościoła – Wiara – Moralność*, w: tenże,

Kościół, który stanowi oryginalną formę napomnienia apostołskiego. „Tam, gdzie odmawia mu się kompetencji w dotyczących treści rozstrzygnięciach na korzyść interpretacji moralności, która wynika z łaski, lub przeciw niej, podważa się podstawową formę samego przekazu apostołskiego”³⁰.

Problem etyki autonomicznej stał się także głównym powodem opublikowania przez Jana Pawła II encykliki *Veritatis splendor*. Papież nie wymienia w niej z imienia i nazwiska żadnego z przedstawicieli nowej teologii, lecz próbuje przedstawić zagrożenia dla kształtu moralności chrześcijańskiej wynikające z przyjęcia podobnych założeń. Encyklika ta, oprócz charakteru demaskatorskiego, próbuje w sposób pozytywny ukazać, na czym polega moralność chrześcijańska. Na uwagę zasługuje fakt, że encyklika nie została skierowana do teologów, ale przede wszystkim do biskupów. To właśnie im przypisany jest urząd troski o właściwy przekaz wiary i moralności z niej wypływającej. Opierając się na antropologii teologicznej opracowanej w dokumencie soborowym *Gaudium et spes*, Jan Paweł II próbuje określić właściwe relacje, jakie winny zachodzić między prawem a wolnością, sumieniem a prawdą, a także podejmuje zagadnienia opcji fundamentalnej i źródeł moralności. Papież krytycznie odnosi się do prób autonomizacji moralności, która wiąże się z teleologicznym sposobem uzasadniania norm, co znowu prowadzi do rezygnacji z kategorii czynów *semper et pro semper* złych. Jan Paweł II, przypominając o istnieniu czynów wewnętrznie złych, odwołuje się do Tradycji Kościoła: „Tradycyjna nauka moralna Kościoła mówi o czynach, które są «wewnętrznie złe» (*intrinsece malum*): są złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i od okoliczności. Dlatego nie umniejszając w niczym wpływu okoliczności, a zwłaszcza intencji na moralną jakość czynu, Kościół naucza, że «istnieją akty, które jako takie, same w sobie, niezależnie od okoliczności, są zawsze wielką niegodziwością ze względu na przedmiot»”³¹. Papież, przez formułowanie norm negatywnych, próbuje zatem przypomnieć granice, które stawiane są wolności człowieka i tę wolność warunkują.

Omawiana encyklika koncentruje się nie tylko na krytyce poglądów niektórych teologów, ale próbuje ukazać istotę wiary i wynikającej z niej moralności chrześcijańskiej. Być może, pewnego rodzaju dowolność, jaka pojawiła się

Podstawy moralności chrześcijańskiej, Poznań 1999, s. 50. Wydaje się, że ten fragment nie jest najlepiej przetłumaczony. Aby był jednoznacznie zrozumiany, winien brzmieć: „Tam gdzie Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła zostanie odmówiona kompetencja do treściowych rozstrzygnięć za albo przeciw interpretacji moralności wypływającej z łaski, tam podważona zostanie podstawowa (oryginalna) forma apostołskiego upomnienia”.

³⁰ *Tamże*, s. 52.

³¹ VS nr 80. Jan Paweł II odwołuje się tutaj do *Reconciliatio et poenitentia* nr 17, także do KDK nr 27, HV nr 14.

w interpretacji moralności chrześcijańskiej, była reakcją na wcześniejszy sposób uprawiania teologii moralnej. Niewątpliwie, Jan Paweł II próbuje być wierny założeniom odnowy moralności chrześcijańskiej, które sprecyzowane zostały na II Soborze Watykańskim. Na szczególną uwagę zasługują dokumenty: Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Wychodząc od założeń nauki soborowej, Jan Paweł II postuluje moralność chrystocentryczną i pneumatyczną, opartą na dziele Odkupienia: „Chrystus nas odkupił! Znaczy to, że obdarzył nas możliwością realizacji całej prawdy naszego istnienia; że wyzwolił naszą wolność spod władzy pożądania”³². Moralność chrześcijanina jest zatem konkretnym byciem, istnieniem w Chrystusie. Centralną pozycję w tak ujętej moralności zajmuje wiara, rozumiana jako odpowiedź na zbawcze i pełne miłości dzieło Odkupienia. Oparcie moralności jedynie na prawie objawionym, etosie filozofów czy wynikach nauk humanistycznych jest – zdaniem papieża – dla człowieka wierzącego niewystarczające.³³ Chrześcijaństwo – przypomina Jan Paweł II – operuje integralną prawdą o człowieku, która dla nauk empirycznych wydaje się niedostatecznie osiągalna: „Tylko wiara chrześcijańska wskazuje człowiekowi drogę powrotu «do początku» (por. Mt 19,8) – drogę, która często bardzo różni się od drogi moralności empirycznej. W tym sensie nauki humanistyczne, mimo wielkiej wartości wiedzy, którą zgromadziły, nie mogą zostać uznane za najważniejsze wskaźniki norm moralnych”³⁴.

Krytyki etyki autonomicznej, której podjął się Jan Paweł, nie można utożsamiać z deprecjonowaniem roli wolności, jako koniecznego warunku moralności. Wolność – w nauce papieskiej – jest miarą godności i wielkości człowieka. Nie można jej jednak pojmować w sposób absolutny³⁵. Jest ona zadaniem, rzeczywistością, którą trzeba formować według prawdy. Moralna struktura wolności winna stać się podstawą budowania nowej kultury wolności, o czym przypomina papież w swoim przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych w dniu 5 X 1995 r.: „Wolność ma swoją wewnętrzną «logikę»,

³² VS nr 103.

³³ Zob. W. Giertych, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Kraków 2004, s. 84.

³⁴ VS nr 112.

³⁵ Wydaje się, że absolutne rozumienie wolności występuje u P. Sartra, a także u współczesnego filozofa I. Berlina, który rozumie wolność jako brak zewnętrznej ingerencji w działania człowieka. Zdaniem Berlina, należy wyzwoić się od przymusu moralnego polegającego na akceptacji uniwersalnej etyki normatywnej i dogmatyki chrześcijańskiej. Wolność pozytywna, do której nawołuje chrześcijaństwo, sprzyja – jego zdaniem – ideologiom totalitarnym. Filozofia Berlina głosi wolność aksjologicznie pustą, która w sposób nieunikniony prowadzi do relatywizmu i nihilizmu; por. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 149, 190nn.

która ją określa i uszlachetnia: jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu prawdy i w czynieniu prawdy. Oderwana od prawdy o człowieku, wolność wyradza się w życiu indywidualnym w samowolę, a w życiu politycznym w przemoc silniejszego i w arogancję władzy³⁶. Postulowana przez papieża wolność integralnie powiązana z prawdą staje się „duszą” cywilizacji miłości.³⁷ Sprzeciwia się ona wolności sumienia, czysto negatywnej, czyli wolności od przymusu, od ograniczeń społecznych i moralnych. Tak rozumiana wolność jest szansą dla całej społeczności ludzkiej.

Tymczasem wolność w ujęciu przedstawicieli etyki autonomicznej pozbawiona jest przedmiotowego wymiaru, tzn. odniesienia do prawdy. W obawie przed naturalizacją człowieka rezygnuje się w niej całkowicie z moralnej interpretacji *inclinationes naturales*, a wolność ujmuje się w kantowskim rozumieniu jako własne prawodawstwo woli. Krótko mówiąc, osoba jest wolnością, i bardzo często przeciwstawia się ją naturze, która stanowi jedynie materiał do dowolnego kształtowania jej przez podmiot. Przy takim rozumieniu natury ludzkiej nie dziwi fakt, że tak wielu przedstawicieli etyki autonomicznej dozwalała na różnego rodzaju manipulacje ciałem ludzkim, które – ich zdaniem – stanowi mniej istotną część człowieka. Obraz osoby ludzkiej, który wyłania się w takiej koncepcji, jest niespójny i dualistyczny. Prawdziwie wolny jest człowiek, który potrafi zapanować nad inklinacjami, instynktami i uczuciami. Wolność zatem, opierając się na personalizmie K. Wojtyły, polega na transcendencji osoby ludzkiej w prawdzie. Posłuszeństwo prawdzie, odkrytej, a nie kreowanej, nadaje wolności człowieka potrzebny wymiar przedmiotowy, którego czasami brak w koncepcji przedstawicieli etyki autonomicznej „Normatywny wymiar prawdy danej podmiotowi w akcie poznania (mówiąc dokładniej: w momencie asercji) jest jej cechą własną, a nie własnością nadaną jej przez podmiot³⁸”. Moment przedmiotowy zostaje w etyce autonomicznej sprowadzony jedynie do autentyczności (*coscienziosita, Gewissenshaftigkeit*). W koncepcji takiej zanika zatem możliwość istnienia sumienia błędnego, ponieważ nie ma miejsca na instancję normującą sumienie. Sumienie przestaje wtedy być sądem, a jego akty stają się decyzjami, których racjonalność może być co najwyżej mierzona konsekwencją w stosunku do całościowego samozrozumienia podmiotu. W koncepcji

³⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego NZ*, dn. 5 X 1995, OsRom-Pol 16 (1995) nr 11-12, s. 4-9.

³⁷ Por. *tamże*.

³⁸ J. Merecki, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej J. Fuchsa*, Lublin 2001, s. 146. Autor ten zwrócił uwagę na konieczność nakładania się niejako obydwu momentów przedmiotowego i podmiotowego. „Prawda ujawnia swą normatywną moc dopiero wtedy, gdy stanie się przedmiotem poznania konkretnego podmiotu. Podmiot jednak doświadcza, że to prawda (moment przedmiotowy) ma moc moralnego wiązania wolności³⁷”; *tamże*.

cji Fuchsa i innych etyków tej proveniencji zanika zatem instancja obiektywna, będąca punktem odniesienia dla sumienia. Na polu walki pozostaje jedynie rozum, który w ich ujęciu jest czystą formą. Kant uznawał jeszcze ważność natury, która dostarczała mu treści dla norm kategorialnych, natomiast we współczesnej etyce autonomicznej natura stanowi jedynie przestrzeń dla wolności samoprojektującego się podmiotu.

Pozbawienie natury jej wymiaru normatywnego sprawia, że – jak zauważa T. Ślipko – rozum ludzki nie ma z czego budować norm moralnych, a wolność tłumaczy się przez nią samą.³⁹ Encyklika *Veritatis splendor* staje się zatem koniecznym głosem broniącym wolności człowieka przed samozniszczeniem. Kształt wolności człowieka zależy od posłuszeństwa prawdzie, którą człowiek odczytuje za pomocą światła rozumu wlanego nam przez Boga. Człowiek „dostępuje zatem udziału w odwiecznym rozumie, dzięki czemu ma naturalną skłonność do słusznego działania i celu; ten udział rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie nazywany jest prawem naturalnym”⁴⁰. *Iusta autonomia* nie może zatem prowadzić do negacji Stwórcy i Boskiego Prawodawcy, nie może też polegać na tworzeniu norm moralnych. Współczesna sytuacja wskazuje, niestety, na umiłowanie wolności rozumianej jako samowola i brak wszelkich ograniczeń, szczególnie w zakresie norm moralnych. Jedynym ograniczeniem byłoby rozszerzenie innych równouprawnionych obywateli. Większość spraw w tak zbudowanym społeczeństwie rozwiązywana byłaby przez referenda, a prawa moralne zostałyby sprowadzone jedynie do rangi opinii, którą w każdym momencie można większością głosów zastąpić innymi. Encyklika *Veritatis splendor* sprzeciwia się tak rozumianej wolności, która prowadziłaby do niebezpiecznego minimalizmu i indyferentyzmu. Współczesny człowiek potrzebuje konkretnych wskazań i pomocy w odnalezieniu właściwej drogi postępowania. Nie musi to od razu oznaczać *Bevormundung* (uniesamodzielniania), o czym pisał I. Kant. Pozostaje jednak pytanie: Skąd współczesny człowiek bierze konkretne normy do działania? Czy jest to czysty rozum? Czy istnieje jakaś instancja, która staje się koniecznym punktem odniesienia dla receptywnego, a nie tylko kreatywnego rozumu? Współczesny pęd do racjonalności i intersubiektywności, jaki zaznaczył się w okresie poświeceniowym, doprowadził – jak słusznie zauważa W. Chudy – do zawężenia i specyficznej deformacji pola doświadczenia moralnego dostępnego przez rozum. „Opierając się na metodzie całkowitego zaufania do racjonalności oraz poleganie wyłącznie na zgodności danych dostarczonych przez rozum z ujęciami innych osób – doprowadziło do «teorii całkowitej suwe-

³⁹ T. Ślipko, *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, *Studia Philosophiae Christianae* 24 (1988) nr 1, s. 131; zob. VS nr 46.

⁴⁰ *Tamże*, nr 44. Papież cytuje *Sth I-II*, q. 91, a.2.

renności rozumu» (VS 36) w dziedzinie moralności. Normy moralne stały się na wzór Kantowski sprawą czysto ludzką, ich źródłem bowiem jest rzekomo autonomiczny indywidualny rozum ludzki («die kreative Vernunft»)⁴¹.

Konsekwencją takiej postawy jest immanentyzm rozumu oraz oddzielenie porządku wewnątrzświatowego, za który odpowiedzialny byłby jedynie rozum, od porządku zbawienia, który należałby do sfery ściśle religijnej, intersubiektywnie niesprawdzalnej, emotywniej, by nie powiedzieć irracjonalnej, a w końcu tylko prywatnej. Odpowiedzią papieża, na takie ograniczenie doświadczenia moralności jest podkreślenie normatywnej strony wiary chrześcijańskiej. Tym samym Jan Paweł II sytuuje się po stronie etyków wiary. Koncepcja prawdy moralnej w nauce papieskiej jest ciągle otwarta na realizację Prawa Bożego. Szczególnie jest to widoczne w wartości bezinteresownego daru, która przekracza racjonalność w wąskim tego słowa znaczeniu. Jan Paweł II staje się zatem obrońcą wolności prawdziwej, która łączy w sobie elementy obiektywne i osobowo-subiektywne. Obiektywność sądów moralnych realizuje się w wierności poznanej prawdzie o dobru, która ma charakter uniwersalny i pozakonfesyjny. Uniwersalność dobra moralnego każe człowiekowi „czynić dobro i unikać zła, troszczyć się o przekazywanie i zachowanie życia, pomnażać i rozwijać bogactwa otaczającego świata, kultywować życie społeczne, poszukiwać prawdy, spełniać dobre czyny, kontemplować piękno”⁴². Należy mieć nadzieję, że zarysowany przez Jana Pawła II program moralny stanie się podstawą do budowania porządku społecznego w stale rozwijającym się świecie.

ks. Rafał Czekalski, Warszawa

III. MYŚL MORALNA PRYMASA TYSIĄCLECIA W KAZANIACH KS. JERZEGO POPIELUSZKI PODCZAS MSZY ŚW. W INTENCJI OJCZYZNY

Budząca wciąż wiele znaków zapytania męczeńska śmierć ks. Jerzego Popiełuszki w stanie wojennym przerwała szlachetną postawę i szczere intencje polskiego kapłana w głoszeniu prawdy i wskazywaniu drogi, jak zło zwyciężać dobrem, jak cywilizacji cierpienia i zła przeciwstawić cywilizację życia i dobra. Istotą patriotyczno-religijnego wątku nauczania ks. Popiełuszki podczas Mszy św. w intencji Ojczyzny było przeciwstawienie się i zastąpienie wartościami

⁴¹ W. Chudy, *Światło dla wszystkich*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, Lublin 2001, s. 264.

⁴² VS nr 51.

chrześcijańskimi – sprawdzonymi w dwutysięcznej historii ludzkiej cywilizacji – skompromitowanej ideologii i doktryny komunistycznej opartej na kłamstwie, zniewoleniu i niesprawiedliwości w codziennym ludzkim życiu. Cywilizacja chrześcijańska opiera się bowiem na takich wartościach uniwersalnych człowieka, jak wiara, prawda, miłość, sprawiedliwość, wolność, uczciwość, owocujących oddaniem się i służeniem drugiemu człowiekowi, przestrzeganiem praw człowieka, jak również wiernością chrześcijańskim wartościom, ojczyźnie i Bogu. Wydaje się, że wątki: patriotyczno-religijny i społeczno-moralny, stanowią motto kazań głoszonych przez ks. Jerzego Popiełuszkę, dzięki którym gromadziły się wielkie rzesze Polaków w kościele Świętego Stanisława Kostki na Żoliborzu w Warszawie, gdzie od 1982 do 1984 r. były odprawiane Msze św. w intencji Ojczyzny i polskiego społeczeństwa zjednoczonego w przeważającej większości wokół ruchu społecznego, jakim był NSZZ „Solidarność”.

W styczniu 2007 r. minęło 25 lat od chwili, gdy w kościele Świętego Stanisława Kostki ks. Popiełuszko rozpoczął odprawianie Mszy św. w intencji Ojczyzny wraz z głosem na tę okoliczność kazań. Proponowane w kazaniach drogi wychodzenia z impasu społeczno-politycznego i rozwiązanie narzniętych problemów społeczno-ekonomicznych ks. Jerzy opierał na myśli wielu autorytetów porządku społeczno-moralnego i chrześcijańskiego, a wśród nich kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Tysiąclecia. Zarówno zbliżająca się dwudziesta ósma rocznica śmierci prymasa Wyszyńskiego (28 V 1981), jak i dwudziesta siódma pierwszej Mszy św. za Ojczyznę (17 I 1982) inspirowały do refleksji nad wpływem społecznego i religijnego nauczania duchowego Ojca Narodu polskiego – za jakiego był uważany kard. Stefan Wyszyński – na treść kazań ks. Jerzego Popiełuszki. Aby mieć ogólny obraz tego wpływu i obecności myśli moralnej Prymasa Tysiąclecia w kazaniach ks. Popiełuszki, należy odpowiedzieć sobie na następujące pytanie: Na czym polega znaczenie myśli moralnej kard. Stefana Wyszyńskiego w kazaniach ks. Jerzego Popiełuszki głoszonych podczas Mszy św. za Ojczyznę?

Znaczenie myśli moralnej Prymasa Tysiąclecia w kazaniach ks. Jerzego Popiełuszki należy wiązać ze szczególnym zbiegiem zdarzeń społeczno-ekonomicznych i politycznych, jakie nasiliły się na początku lat 80. XX w. w Polsce, a których genety należy szukać w całej powojennej sytuacji społeczno-ekonomicznej i politycznej Polski. Naocznym świadkiem tych zdarzeń i odczuwającym ich skutki był również prymas. W dramatycznych okolicznościach stanu wojennego, kiedy dochodzi do poniżania ludzkiej godności, łamania praw człowieka, deprecjonowania humanitarnych wartości czy gwałcenia ludzkich sumień i poglądów, najgłośniej słyhać głos Kościoła, biorącego w obronę człowieczeństwo. W obliczu zaistniałej sytuacji społeczno-ekonomicznej i poli-

tycznej u podstaw otwarcia się ks. Popiełuszki na nauczanie prymasa Stefana Wyszyńskiego znajdują się zarówno treści, jak i przyświecające temu nauczaniu intencje i cele w całym okresie przewodzenia Kościołowi w Polsce. Jeśli takie kwestie, jak: ludzka godność, prawa człowieka, sumienie, religia czy ludzkie wartości, poglądy i ład społeczno-moralny, stanowią w kontekście przysługujących każdemu człowiekowi praw moralnych i obowiązków istotę nauczania kard. S. Wyszyńskiego, to także intencje i cele podkreślają i dopełniają wyrazistość i pełnię myśli społeczno-moralnej prymasa, w której w najbardziej ogólnym ujęciu można wyeksponować dwie płaszczyzny problemów:

- przyczyny kryzysu społeczno-moralnego w społeczeństwie polskim;
- budowanie nowego porządku społeczno-moralnego w ojczyźnie.

Przyczyny kryzysu społeczno-moralnego w społeczeństwie polskim

Ponieważ nie sposób jest internować ludzką myśli czy słowo, więc stają się one głównym „narzędziem” walki społeczeństwa z systemem uzurpującym sobie już tradycyjnie prawo do decydowania o tym, co jest dobre, a co złe dla społeczeństwa. Z kolei każdy człowiek i społeczeństwo ma moralne prawo do wyboru i określania swojego stanowiska w sprawach obywatelskich i piętnowania zła niezależnie od woli władzy państwowej. Można sądzić, że przedstawienie okoliczności, form i meritum tej krytyki koresponduje z negacją totalitarnego „porządku” ekonomicznego i społeczno-moralnego oraz wskazuje na rzeczywiste i zgodne z chrześcijańską nauką podstawy rozwoju cywilizacyjnego. Wydaje się więc, że wyjaśnienia podstaw i przyczyn powstałych absurdów w funkcjonowaniu państwa polskiego trzeba upatrywać w odpowiedzi na następujące pytanie: Jakie są rzeczywiste przyczyny kryzysu społeczno-moralnego w społeczeństwie polskim?

Treści kazań ks. Jerzego opierają się na prawie Bożym, na wartościach uniwersalnych i dotyczą ich bezpośrednio oraz zawierają analizę przestrzegania czterech podstawowych praw przynależnych każdemu człowiekowi: prawa do prawdy, prawa do wolności, prawa do sprawiedliwości i prawa do miłości. Odczytanie i zrozumienie ich humanitarnego sensu wyzwala troskę o drugiego człowieka i jego godność, inspirowane do zabiegania o dobro wspólne oraz o chrześcijański sposób życia społeczno-moralnego i gospodarczo-politycznego. Chociaż Kościół nie utożsamia się z żadną wspólnotą polityczną i systemem politycznym, to jednak nie może nie dostrzegać kwestii społeczno-moralnych w życiu człowieka.¹ Z pomocą w dekonspirowaniu zła panoszącego się w spo-

¹ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 76.

leczeństwie polskim przychodzi młody, ale jakże liczny ruch społeczny NSZZ „Solidarność”. „«Solidarność» pozwoliła dojrzeć zło i jego mechanizmy działania, a młodemu pokoleniu ukazała wiele przemilczanych prawd historycznych naszej Ojczyzny”². Wcześniej tę pozytywną rolę „Solidarności” w przewycięzaniu zła dostrzegł już kard. S. Wyszyński: „Największym osiągnięciem «Solidarności» jest to, że opiera się na podstawach społecznych, zawodowych, że skupia ludzi i już pracuje. Stanowi władzę tak, iż możemy powiedzieć, że obok władzy partyjnej jest w Polsce władza społeczna”³. Taka władza społeczna jest w każdym państwie konieczna do zabezpieczenia prawidłowego funkcjonowania państwa i zachowania równowagi w życiu społecznym.⁴ Jednakże najważniejszą drogą do sukcesu państwa i społeczeństwa jest współpraca obu władz: społecznej i politycznej, w których interesie jest służyć społeczeństwu.⁵ Taki właśnie kierunek współpracy sugerował Prymas Tysiąclecia: „Władza jest służbą, władanie to znaczy służenie. Pierwsza miłość władzy – to miłość ku tym, nad którymi władzę sprawuje”⁶. Jednakże stan wojenny w Polsce zdecydowanie przeczył woli takich rozwiązań i dowodził wręcz, że „największym wrogiem władzy stał się obywatel. (...) Władza nie może być tyranem, a państwo nie może być zorganizowanym więzieniem”⁷ – wołał kard. S. Wyszyński.

Ks. J. Popiełuszko, podejmując wątek państwa policyjnego, postrzeganego – zwłaszcza w okresie stanu wojennego – jako „wielkie więzienie”, przyrównuje doznane cierpienia do krzyża wyrastającego na polskiej ziemi. Składają się na niego: brak poszanowania podstawowych praw człowieka, wydzieranie z ludzkich serc Boga i Jego prawa, narzucanie obcej ideologii narodowi o tysiącletniej tradycji chrześcijańskiej, ateizacja i laicyzacja społeczeństwa, zastępowanie prawdy kłamstwem w majestacie funkcjonującego prawa, brak sprawiedliwości i wolności, brak poszanowania ludzkiej godności, niszczenie miłości w wymiarze rodzinnym i społecznym.⁸ Ta myśl zawarta w kazaniach ks. Jerzego jest bezpośrednim nawiązaniem do nauczania prymasa: „Przez dziesiątki lat nie mogliśmy przekonać, że Polskę trzeba budować na prawie Bożym, na Ewangelii Chrystusowej, na ładzie duchowym i moralnym, od którego zależy skuteczność

² J. Popiełuszko, *Kazania 1982-1984*, Warszawa 1992, s. 40, kaz. z dn. 25 IV 1982.

³ S. Wyszyński, *Nie dać sobie wydrzeć ziemi*, w: tenże, *Kościół w służbie Narodu*, Poznań-Warszawa 1981, s. 237-238, przem. z dn. 2 IV 1981.

⁴ Por. J. Popiełuszko, *Kazania 1982-1984*, s. 80, kaz. z dn. 27 III 1983.

⁵ Por. *tamże*, s. 50-51, kaz. z dn. 29 VIII 1982.

⁶ S. Wyszyński, *Sumienie prawe u podstaw odnowy życia narodowego*, w: tenże, *Kościół w służbie Narodu*, s. 145, kaz. z dn. 6 I 1981.

⁷ *Tamże*. Cytat ten ks. J. Popiełuszko przytacza w kazaniu z dn. 29 VIII 1982; zob. J. Popiełuszko, *Kazania 1982-1984*, s. 49.

⁸ Por. *tamże*, s. 54-55, kaz. z dn. 26 IX 1982; s. 84-88, kaz. z dn. 24 IV 1983.

i owocność życia. (...) Przecież nie wolno było pomyśleć ani przez chwilę, że Polska, która przeszło dziesięć wieków żyła w światłach Krzyża i Ewangelii, wyrzeknie się Chrystusa i oedzie od swojej kultury chrześcijańskiej, kształtowanej przez wieki, wszczepianej w życie osobiste, rodzinne i narodowe⁹. Wyrzeczenie się Chrystusa – zauważa ks. Jerzy – byłoby akceptacją całego powojennego i socjalistycznego „porządku” opierającego się w znacznej mierze na kłamstwie i półprawdach, na sprzecznym z chrześcijańskim pojmowaniem godności człowieka i rodziny, byłoby wręcz zanegowaniem wartości człowieka i rodziny przez stosowanie specyficznych metod wychowawczych, negujących chrześcijański styl życia a promujących ateistyczny. Taki styl życia przeczyłby obiektywnej prawdzie o ludzkiej godności, stałby się symptomem kolejnego krzyża wyrastającego na glebie rodziny.¹⁰ Tak też problem ten widział prymas Wyszyński: „Z tym wiąże się krzyż prawdy, dźwignia prawdy i odpowiedzialności za prawdę. (...) Prawda jest żywa, jest odpowiedzialnością, wiąże się z naszą godnością ludzką, stąd stawia nam wymagania. Nie ma prawdy bez odwagi wyznawania jej przed ludźmi. Ale z tym łączy się krzyż odwagi wyznawania prawdy przed ludźmi, наша postawa przez to doskonali się, jest oglądana zewsząd¹¹”.

Życie zawodowe społeczeństwa, gdzie wysiłek i ludzka praca wymagają ładu i zdrowych zasad moralnych, także motywów religijnych, ks. Jerzy postrzega jako istotne miejsce zwrotu ku lepszej przyszłości w egzystencji narodu. Symptomem życia zawodowego w okresie realnego socjalizmu i stanu wojennego jest zagubienie osobowego charakteru pracy. Sprzyja to procesowi zniewalania człowieka przez pracę, normy wydajności i odzieranie go z godności, przez poniewieranie nim, fałszywe oskarżenia i dręczenie ludzi – czynione zresztą w majestacie prawa. Miejsce miłości i sprawiedliwości zajmuje niesprawiedliwość.¹² Natomiast, „tam gdzie jest niesprawiedliwość, gdzie jest przemoc, zakłamanie, nienawiść, nieuszanowanie ludzkiej godności, tam brakuje miejsca na serce, na bezinteresowność, na wyrzeczenie¹³”. Jeśli miejsce Boga w ludzkim sercu zastępuje bezbożnictwo, to czyni ono człowieka swą marionetką, pozbawia pełnej wartości i pełnego sensu bytowania na ziemi. Dlatego słowami

⁹ S. Wyszyński, *Uroczystość poświęcenia krzyży, obrazu Matki Bożej Częstochowskiej i konsekracja dzwonów*, w: tenże, *Kościół w służbie Narodu*, s. 42, kaz. z dn. 18 IX 1980. Fragment tego cytatu ks. J. Popiełuszko przytacza w kazaniu z dn. 26 IX 1982; zob. J. Popiełuszko, *Kazania 1982-1984*, s. 55.

¹⁰ Por. *tamże*, s. 54-56, kaz. z dn. 26 IX 1982.

¹¹ S. Wyszyński, *Cruz – spes nostra*, w: tenże, *Kościół w służbie Narodu*, s. 226, przem. z dn. 28 III 1981.

¹² Por. J. Popiełuszko, *Kazania 1982-1984*, s. 86-87, kaz. z dn. 24 IV 1983.

¹³ *Tamże*, s. 87.

prymasa Wyszyńskiego ks. Jerzy apeluje: „Otwórzcie drzwi szeroko do wszystkich miejsc, gdzie tętni praca ludzka tak, jak otwieracie pługiem łono ziemi, aby wrzucić ziarno! Otwierajcie bramy fabryk, warsztatów, klinik i różnych miejsc pracy – od szczytów kominów fabrycznych, aż po głębie kopalnianych sztolni – aby wlać w nie nowe życie”¹⁴. Jeśli miejsce wartości zastępują antywartości, wówczas nadanie osobowego sensu pracy jest wprost nierealne, na co zwracał uwagę krótko przed swoją śmiercią także prymas Wyszyński: „Ludzie pracy i całe społeczeństwo przeżyło w Polsce udrękę ograniczania podstawowych praw osoby ludzkiej – ograniczenia wolności myślenia, światopoglądu wyznawania Boga, wychowania młodego pokolenia. Wszystko to było stłamszone. Na odcinku pracy zależnej stworzono specjalny model ludzi zmuszonych do milczenia i do wydajnej pracy”¹⁵.

Wywierając przez system społeczno-polityczny wieloraką presję na człowieka, na obywatela, a także wymuszając ściśle zaplanowane postawy ludzkie na przekór woli świata pracy, budowano cywilizację ludzi zastraszonych, pełnych lęku, niepewności, zniewolenia i zagrożeń, działających i zachowujących się wbrew własnemu sumieniu. Stawianie ideologii systemu politycznego, dobra materialnego i środków produkcji przed człowiekiem zawsze będzie prowadziło do dysharmonii w społeczeństwie, gdyż wcześniej czy później człowiek zaneguje taki właśnie porządek wartości i jego przyczyny. Zaneguje więc to wszystko, co z takiej hierarchii wartości wynika, czyli łamanie praw człowieka, narzucanie obcych wartości i ideologii, ignorowanie prawa Bożego i prawdy ewangelicznej, pomijanie wartości duchowych, moralnych i kultury chrześcijańskiej. Zaneguje także zakaz czczenia Chrystusowego krzyża, brak podmiotowości pracy, ograniczenie wolności, niesprawiedliwość, zakłamanie oraz deprecjonowanie godności człowieka.

Budowanie nowego porządku społeczno-moralnego

W celu powstrzymania i usunięcia zapaści społeczno-ekonomicznej, przede wszystkim zaś moralnej – najgłębszej przyczyny każdego zła w życiu narodu – jest potrzebny impuls, pobudzający i przywracający zarówno władzy, jak i społeczeństwu poczucie rzeczywistości. W wymiarze społeczno-ekono-

¹⁴ S. Wyszyński, *Kamienie węgielne budowania na górach świętych*, w: tenże, *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1984, s. 17, kaz. z dn. 2 XI 1956. Cytat ten ks. J. Popiełuszko przytacza w kazaniu z dn. 24 IV 1983, zob. J. Popiełuszko, *Kazania 1982-1984*, s. 84.

¹⁵ S. Wyszyński, *Kościół jest najbliższym sprzymierzeńcem waszych dążeń*, w: tenże, *Kościół w służbie Narodu*, s. 182, przem. z dn. 4 II 1981. Cytat ten ks. J. Popiełuszko przytacza w kazaniach z dn. 30 I 1983 i 24 IV 1983; zob. J. Popiełuszko, *Kazania 1982-1984*, s. 71-72, 86.

micznym wydarzenia z 1956, 1970 i 1980 r., uświadamiają władzy panującej w Polsce fakt niewydolności narzuconego polskiemu społeczeństwu systemu społeczno-gospodarczego, podobnie jak i systemu politycznego. Z kolei w wymiarze religijno-moralnym kształtowanie ludzkich sumień w duchu wartości chrześcijańskich w całym okresie powojennym bierze na swe ramiona Kościół katolicki z prymasem Wyszyńskim na czele. Początek lat 80. za sprawą „zbuntowania się” świata pracy przeciwko władzy politycznej stanowi swego rodzaju ewenement, w czym Kościół w Polsce odegrał szczególną rolę. Przyczyniła się do tego zdecydowana postawa zarówno prymasa Wyszyńskiego, jak i prymasa Glempa, a także bohaterstwo wielu prostych kapłanów, wśród których był ks. J. Popiełuszko. Treści jego kazań głoszonych podczas Mszy św. w intencji Ojczyzny kształtowały wiarę, patriotyzm i moralność wielu Polaków. Jego wizja nowego porządku społeczno-moralnego, ekonomicznego i politycznego w ojczyźnie, powszechnie akceptowana przez społeczeństwo a negowana przez władzę, skłania do postawienia pytania: Na czym polega budowanie nowego porządku społeczno-moralnego w ojczyźnie?

Zważywszy na bohaterską postawę ks. Jerzego, trzeba powiedzieć, że nie uda się zbudować czegokolwiek sensownego, nie uda się odzyskać autentycznej wolności bez przezwyciężenia lęku zagrożenia ze strony wciąż silnej i zdecydowanej na wszystko władzy komunistycznej. Dlatego też pierwszym zadaniem na drodze do autentycznej wolności i ładu społeczno-moralnego jest wyzbycie się lęku – nauczał ks. Popiełuszko.¹⁶ Wyzbycie się lęku jest zarazem miarą wartości prawdy i męstwa. Jako wzór postawy męstwa ks. Jerzy podaje osobę prymasa Wyszyńskiego i jego wypowiedź sformułowaną w więzieniu, a odnoszącą się do skutków trwania człowieka w niewoli lęku: „Największym brakiem apostoła jest lęk. Bo on budzi nieufność do potęgi Mistrza, ścisła serce i kurczy gardło. (...) Lęk apostoła jest pierwszym sprzymierzeńcem nieprzyjaciół sprawy. «Zmusić do milczenia przez lęk» – to pierwsze zadanie strategii bezbożnej. Terror, stosowany przez wszystkie dyktatury, obliczony jest na lęklność apostołów. Milczenie tylko wtedy ma swoją apostołską wymowę, gdy nie odwraca oblicza swego od bijących”¹⁷. Męstwa, odwagi i ochoty wymaga także realizacja zasadniczego celu człowieka pracującego, jakim jest uszlachetnianie samego siebie. Tymczasem najczęściej jest tak – zwłaszcza w systemie totalitarnym – że materia zostaje w warsztacie pracy uszlachetniona, a człowiek staje się wyczer-

¹⁶ Por. *tamże*, s. 58, kaz. z dn. 31 X 1982.

¹⁷ S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 94. Cytat ten, sformułowany przez prymasa 5 X 1954 r. w Stoczku Warmińskim, ks. J. Popiełuszko przytacza w kazaniu z dn. 31 X 1982; zob. J. Popiełuszko, *Kazania 1982-1984*, s. 58.

pany, „zużyty”, apatyczny, wynędzniały, niezdolny do wysiłku, podupadły na zdrowiu, co w jaskrawy sposób przeczy jakiegokolwiek formie doskonalenia się.

Podstawą ładu społecznego, gospodarczego, a także moralnego jest pokój na świecie, w społeczeństwach, wspólnotach, rodzinach i w ludzkich sercach. Jedynym z chrześcijańskiego i cywilizacyjnego punktu widzenia sposobem na przezwycięzenie i naprawienie powstałego zła w ojczyźnie jest nawiązanie i kontynuowanie dialogu, dążenie do porozumienia, wzajemne przebaczenie i pojednanie w duchu miłości i sprawiedliwości. Zwolennikiem takiej idei rozwiązywania problemów społeczno-politycznych był ks. Jerzy Popiełuszko, który zło pragnął zwyciężać dobrem i, jakby przeczuwając rozmowy „okrągłego stołu”, wypowiedział 27 III 1983 r. następujące słowa: „Te wszystkie krzywdy wyrządzone narodowi trzeba naprawić i zasiąść przy stole w celu wspólnego poszukiwania dróg wyjścia. W pojednaniu musi być jeden wspólny cel, dobro Ojczyzny i poszanowanie ludzkiej godności. Trzeba wyciągnąć ręce do pojednania w duchu miłości, ale i w duchu sprawiedliwości”¹⁸. Tę samą myśl przytoczył ks. Jerzy także 26 VIII 1984 r.¹⁹ Jedyną i słuszną drogą, jaką naród winien kroczyć, by unormować sytuację społeczną, ekonomiczną i polityczną jest dialog władzy ze społeczeństwem i odwrotnie, zniesienie stanu wojennego i likwidacja jego skutków, przestrzeganie praw człowieka, wartości uniwersalnych i szanowanie godności, jaką Bóg obdarował człowieka, zgoda i wzajemna ufność w społeczeństwie, powrót do idei Sierpnia’80. O takie owoce w życiu narodu zawsze modlono się podczas Mszy św. za Ojczyznę w żoliborskim kościele. Modlono się „o pokój w Ojczyźnie, o wolność, miłość i sprawiedliwość, o prawdę, o umocnienie nadziei, o wolność dla więzionych, o godność pracy ludzkiej, o pielęgnowanie zdobyczy Sierpnia’80, o konieczny dialog i ugodę społeczną na uczciwych zasadach”²⁰. To te wartości, podobnie jak i prawa robotnicze, prawa ludzi pracujących na roli domagają się uprawnień do zrzeszania się ludzi pracy, do zakładania samorządnych związków zawodowych i niezależnych od władzy państwowej czy partii politycznych.

Druga rocznica wprowadzenia stanu wojennego i święta Bożego Narodzenia związane z orędziem anioła przekazanych przez ewangelistę: „Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania” (Łk 2,14), zainspirowały do rozważenia przez ks. J. Popiełuszkę w czasie kazania fundamentalnej wartości dla całego rodzaju ludzkiego, jaką jest pokój na ziemi – podstawa wszelkiego budowania cywilizacyjnego. „Pokój na ziemi. Pokój ludzkich

¹⁸ *Tamże*, s. 82, kaz. z dn. 27 III 1983.

¹⁹ Zob. *tamże*, s. 163-165, kaz. z dn. 26 VIII 1984.

²⁰ *Tamże*, s. 94, kaz. z dn. 26 VI 1983; por. s. 99-104, kaz. z dn. 28 VIII 1983 poświęcone takim wartościom, jak wolność, prawda, sprawiedliwość i solidarność.

serc i sumień. Pokój to dobro, za którym dzisiaj najbardziej tęskni ludzkość²¹. To właśnie o tę wartość tak bardzo zabiegał Prymas Tysiąclecia: „Niech na horyzoncie ziemi już nie straszą nas ognie wojenne, kąśliwe żmije armatnich luf i wstrząsy nuklearnych pocisków. Niech magazyny broni zamienią się na magazyny chleba, niech ustąpią miejsca nowym szpitalom i szkołom. Niech wreszcie ustaną zbrojne defilady demonstrujące wolę obrony pokoju w świecie. Bo nie tędy droga do uspokojenia serc ludzkich²². Budowanie trwałego pokoju wymaga trwałych fundamentów, takich jak: miłość, prawda, sprawiedliwość, wolność. Warunkiem pokoju w ludzkich sumieniach i sercach, pokoju w rodzinach, w ojczyźnie i całym świecie są wartości uniwersalne, prawo Boże i miłość.²³ Nie jest możliwe zbudowanie pokoju, jeśli się jest zakładnikiem jakiegokolwiek ideologii, a zwłaszcza obcej. Niezależność i wolność od doktryn ideologicznych, deprecjonujących pokój i ludzką godność, stwarza klimat, w którym pokój może się autentycznie urzeczywistniać. Nie ma prawdziwego pokoju tam, gdzie cała władza jest skupiona w rękach jednej klasy społecznej, jednej rasy lub grupy – czego ludzka cywilizacja już wielokrotnie doświadczyła w swej historii – lub gdy dobro wspólne jest utożsamiane z interesami jednej partii, identyfikującej się z całym państwem.

Zachowanie ludzkiej godności, Bożego daru zawartego w fakcie, że człowiek jest osobą, jest zarazem podejmowaniem wysiłków w celu zaistnienia możliwie najpełniejszego ładu społeczno-moralnego, a przez to zachowania w sobie obrazu dziecka Bożego i pozostania wolnym człowiekiem. Bo jak głosił w swych kazaniach ks. Jerzy: „Zachować godność człowieka to pozostać wewnątrznie wolnym nawet przy zewnętrznym zniewoleniu. Pozostać sobą – żyć w prawdzie – to jakieś minimum, aby nie zmazać w sobie obrazu dziecka Bożego²⁴. Godność człowieka ma swoją wysoką wartość także z tego powodu, że jej zachowanie i obrona mają zazwyczaj wysoką cenę i odciskającą swe piętno w ludzkich sumieniach. „Zachowanie godności – naucza ks. Jerzy – to życie zgodne z sumieniem. To budzenie i kształtowanie w sobie sumienia prawego. To dbanie o sumienie narodowe²⁵. O wadze sumienia narodowego nauczał Prymas Tysiąclecia, do którego nauki w tej kwestii także i ks. Jerzy odwoływał się w swoich kazaniach. „Polacy mają wyrobione sumienie narodowe, umie-

²¹ *Tamże*, s. 127, kaz. z dn. 25 XII 1983.

²² S. Wszyński, *Chwała Bogu – pokój ludziom*, orędzie na Boże Narodzenie 1980, w: tenże, *Kościół w służbie Narodu*, s. 121. Cytat ten ks. J. Popiełuszko przytacza w kazaniu z dn. 25 XII 1983; zob. J. Popiełuszko, *Kazania 1982-1984*, s. 131-132.

²³ Por. *tamże*, s. 155, kaz. z dn. 24 VI 1984.

²⁴ *Tamże*, s. 135, kaz. z dn. 29 I 1984.

²⁵ *Tamże*, s. 136.

ją walczyć o ład w swojej Ojczyźnie, o obowiązkowość, o pokój Boży i o możliwość korzystania z wolności, która się nam wszystkim należy²⁶. Tak więc o zachowaniu ludzkiej godności decydują takie czynniki, jak wartości uniwersalne i chrześcijańskie, życie w prawdzie i bez zakłamania, co jest zgodne z dewizą nauczania duchowego przywódcy narodu polskiego – prymasa Wyszyńskiego: „Ilu w Polsce jest takich ludzi, którzy udawali ateistów i bezbożników z obawy, z lęku i trwogi! Czy myślicie, że to uchodzi bezkarnie? Żadną miarą! To jest ciężkie okaleczenie psychiki ludzkiej i to później wydaje swoje owoce, rzutuje na przyszłość. Nieprawda wobec Boga i zasad moralnych chrześcijaństwa rzutuje na życie rodzinne, społeczne, na obowiązki gospodarze i na życie całego narodu²⁷”.

Przy rozważaniu godności człowieka, jej podstaw i urzeczywistniania się jej w codziennym życiu zawodowym, społeczno-gospodarczym, kulturalnym, politycznym, trzeba także zaznaczyć, że godność człowieka to godność ludzkiej pracy, stanowiącej swoiste zwierciadło, w którym odbija się właśnie godność człowieka pracującego. Przez pracę można zniszczyć i odebrać człowiekowi jego godność, gdy traktuje się go wyłącznie przedmiotowo, nieczym narzędzie eksploatowane bez uwzględniania jego ograniczonych przecięt możliwości. W celu uszanowania ludzkiej godności w pracy i przez nią trzeba zadbać o warunki pracy, godziwą płacę, higienę i estetykę pracy. Praca nie może człowieka niszczyć, czynić z niego niewolnika i zakładnika. Dobra materialne, wytwarzane w procesie produkcji, nie mogą przesłaniać dóbr duchowych i kulturalnych, doskonalących człowieka wewnątrznie.²⁸

Do rozumienia znaczenia pracy w kształtowaniu osobowości człowieka i jego rodziny, do budowania ładu moralnego w społeczeństwie konieczne jest chrześcijańskie wychowanie, a więc praca wychowawcza w rodzinie, przedszkole, szkole, na uczelni. Zwłaszcza w wieku dorastania współpraca pomiędzy rodziną a szkołą jest bardzo cenna i owocna. Mimo tego, że szkoła jest państwowa, musi służyć swoją pracą edukacyjno-wychowawczą rodzinie i narodowi. Ale też zabieganie o taką szkołę spoczywa na państwie, rodzicach, nauczycielach i wychowawcach. Przedmiotem tych zabiegów i troski jest chrześcijański wizerunek szkoły wolnej od ateizacji, narzucania światopoglądu, deprecjo-

²⁶ S. Wyszyński, *W godzinie wielkiego rachunku sumienia*, w: tenże, *Kościół w służbie Narodu*, s. 61, kaz. z dn. 2 X 1980. Cytat ten ks. J. Popiełuszko przytacza w kazaniu z dn. 29 I 1984; zob. J. Popiełuszko, *Kazania 1982-1984*, s. 136.

²⁷ S. Wyszyński, *Wyzwalanie współczesnych niewolników*, w: tenże, *Kościół w służbie Narodu*, s. 56, przem. z dn. 24 IX 1980. Cytat ten ks. J. Popiełuszko przytacza w kazaniu z dn. 29 I 1984; zob. J. Popiełuszko, *Kazania 1982-1984*, s. 136-137.

²⁸ Por. *tamże*, s. 137, kaz. z dn. 29 I 1984.

nowania wartości religijnych i wiary w prawdziwego Boga, od utrudniania młodzieży praktyk religijnych, od wywierania presji na wychowawców, nauczycieli i rodziców. Tylko wspólny wysiłek wychowawczy czynników odpowiedzialnych za kształtowanie młodego pokolenia Polaków może przynieść pozytywne i oczekiwane owoce w pracy wychowawczej.²⁹

Należy więc zaznaczyć, że ład społeczno-moralny może być budowany jedynie na fundamencie szeroko rozumianego pokoju, a więc na pokoju w świecie, w państwie i społeczeństwie, we wspólnocie, w życiu zawodowym, w rodzinach i ludzkich sercach. Jego bezpośrednią konsekwencją jest poszanowanie godności osoby ludzkiej, co pociąga za sobą honorowanie praw człowieka, wierność wartościom uniwersalnym, respektowanie zasad życia chrześcijańskiego i prawa Bożego.

W konkluzji trzeba stwierdzić, że nauczanie kard. S. Wyszyńskiego, prymasa Polski, zajmuje bardzo ważne miejsce w myśli ks. Jerzego Popiełuszki i dotyczy szeroko rozumianej godności człowieka, ludzkiej moralności i wielu kwestii społecznych, które człowieczeństwo kreują bądź niszczą. Do najważniejszych należą wartości i antywartości, przestrzeganie praw człowieka, spełnianie obowiązków, sprawianie człowiekowi radości bądź bólu, obecność dobra i zła. Formą stosowaną przez ks. Jerzego jest sięganie do nauczania Prymasa Tysiąclecia: cytaty, przytaczanie sensu oraz rozważanie jego wypowiedzi i nauki. Wyraźnie widać, co historia przewodzenia polskiemu Kościołowi potwierdza, że nauczanie Prymasa Tysiąclecia, jego obecność i utożsamianie się z całym narodem, odcisnęło niezatarte piętno na historii Rzeczypospolitej. Ukazywanie zła i jego podstaw, wskazywanie fundamentów ładu społeczno-moralnego i gospodarczo-politycznego w ojczyźnie oraz inspirowanie do budowania wspólnego domu, któremu na imię Polska, to przewodnia myśl nauczania Prymasa Tysiąclecia. Dzięki tej myśli nauczanie ks. Popiełuszki, eksponującego owe treści w głoszonych przez siebie kazaniach, było bardziej doniosłe i lepiej słyszalne w swym wołaniu o prawdę, wolność, sprawiedliwość i miłość, o ratunek, wsparcie, wstawiennictwo, dobrą radę czy obronę.

Nauczanie kard. S. Wyszyńskiego nie pomijało żadnej dziedziny polskiego życia. Z tej racji, że jest oparte na trwałych fundamentach moralnych i chrześcijańskich normach, krytycznych ze swej natury wobec zła, jakie dotknęło polskie społeczeństwo w okresie powojennym, nigdy nie traciło na wartości. Krytyka tego zła także w kazaniach ks. J. Popiełuszki dotyczy zarówno jego źródeł, wśród których trzeba wymienić: eliminowanie Boga i religii z życia społeczeństwa, deprecjonowanie wartości religijnych i humanistycznych, łamanie ludz-

²⁹ Por. *tamże*, s. 140-143, kaz. z dn. 26 II 1984.

kich sumień czy poniżanie godności człowieka, jak również jego skutków: ludzkiego bólu, cierpienia, rozpaczy, tragedii osobistych, rodzinnych i całego społeczeństwa.

Ryszard Zych, Konin

IV. MORALNE ASPEKTY BADANIA NASIENIA

Organizowane kilka razy w roku przez Międzynarodową Fundację Katolickich Ginekologów i Położników MaterCare International warsztaty dla małżeństw długo oczekujących potomstwa pokazują, że problemy płodności niosą ze sobą wiele wątpliwości natury etycznej i moralnej. Małżonkowie starający się o dziecko są narażeni na nieetyczne zachowania lekarzy, którzy zmuszają ich do podejmowania decyzji niezgodnych z katolickimi zasadami moralnymi. Do takich działań należą przede wszystkim zapłodnienie *in vitro*, sztuczna inseminacja czy sposób pobierania materiału badawczego do analiz laboratoryjnych. Prawdziwy problem zaczyna się, gdy badaniu poddaje się mężczyzną. Samo badanie nie stanowi większego problemu moralnego, lecz sposób pobrania materiału do analizy. W większości bowiem klinik i szpitali zajmujących się leczeniem niepłodności pobranie ejakulatu do analizy laboratoryjnej dokonuje się na drodze masturbacji, która budzi u wielu ludzi poważne wątpliwości etyczne oraz sprzeciwia się nauczaniu Kościoła katolickiego.

Masturbacja w świetle moralności katolickiej

Zjawisko masturbacji ze względu na powszechność występowania, stało się niemalże składnikiem codziennego życia wielu osób. Uwikłani w ten nałóg ludzie w różnym wieku, różnej płci i stanu, usiłują rewaloryzować ów problem, tłumacząc wszelkimi możliwymi sposobami zasadność czy też bezgrzeszność podejmowanego aktu masturbacji.

Masturbacja (onanizm, samogwałt, ipsacja) jest formą autoerotyzmu polegającą na uzyskiwaniu satysfakcji seksualnej przez drażnienie narządów płciowych. Akt ten, powtarzany, prowadzi do nawyku, który domaga się coraz częstszych i czasami bardziej perwersyjnych form¹.

Nauczanie Kościoła katolickiego w tej materii przebiega w podwójnym kluczu. Opiera się ono na celowości aktu seksualnego oraz wymiarze osobowym

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2352.

tego aktu. Normalnym sposobem aktualizacji popędu seksualnego człowieka jest małżeński akt seksualny, którego zasadniczym celem jest pogłębianie jedności łączącej małżonków oraz otwarcie na płodność, która jest widzialnym znakiem miłości i gotowości współdziałania ze Stwórcą². Akt małżeński jest także spotkaniem dwojga osób, z których każda wnosi do tej relacji bogactwo własnego życia psychicznego i duchowego. Współżycie seksualne nie sprowadza się jedynie do spotkania na poziomie ciała i związanych z tym doznań, lecz przenika całą strukturę osobowościową człowieka, znacząc tym szczególnym znamieniem miłości całego człowieka³.

Akt masturbacji natomiast pozbawiony jest obu wymienionych wyżej wymiarów. W akcie tym człowiek staje się zarówno dawcą, jak i biorcą przyjemności seksualnej, co sprawia, że akt ten pozbawiony jest wymiaru osobowego. W tym kontekście działanie seksualne ztraca swą celowość, gdyż nie ma już charakteru jednoczącego z Bogiem i bliźnimi.

Medyczne aspekty badania nasienia

W przypadku, gdy para małżeńska po roku prowadzenia regularnego współżycia seksualnego, bez używania środków antykoncepcyjnych czy stosowania naturalnych metod regulacji poczęć, nadal oczekuje na dziecko, zachodzi podejrzenie niepłodności. W takiej sytuacji diagnostyka obejmuje zarówno mężczyznę, jak i kobietę. Badania wykazują, że w 40% przypadków niepłodność spowodowana jest wadą nasienia⁴.

Metody pobierania nasienia do analizy

Najczęściej stosowanym przez lekarzy sposobem pobrania ejakulatu jest masturbacja. Pacjent w stosownym pomieszczeniu (lub w domu) pobudza się seksualnie i do wyjąłowanego, szklanego naczynia, po okresie 3-5 dniowej wstrzeмиęźliwości seksualnej, „oddaje” nasienie. Naczynie powinno być uprzednio ogrzane do temperatury ludzkiego ciała⁵.

Innym sposobem pobrania nasienia jest zastosowanie specjalnego perforowanego kapturka (cena 50 PLN za sztukę), do którego w wyniku normalne-

² Por. J. Szyran, *Akt małżeński – prawda i znaczenie*, Lignum Vitae 6(2005) nr 6. s. 342-350.

³ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Persona humana”*. O niektórych zagadnieniach etyki seksualnej, Watykan 1975, nr 9.

⁴ Por. *Badanie nasienia*, www.zdrowie.med.pl/bad_labor/badania/b_nasienia (data wejścia: 28.05.2007).

⁵ Por. *tamże*.

go współzycia małżeńskiego dostaje się nasienie. Tak pobrany ejakulat należy szybko dostarczyć do laboratorium, przechowując go w temperaturze ludzkiego ciała⁶.

Kolejną metodą jest punkcja – pobranie nasienia bezpośrednio z najądrza. Jest to metoda trochę bolesna, lecz nie wymaga współdziałania małżonki⁷.

Jeszcze jedną metodą jest pobranie kropli nasienia na szkiełko laboratoryjne po normalnym współzyciu seksualnym (metoda H. P. Dunna)⁸.

Ostatnia ze znanych obecnie medycynie metod pobierania nasienia to wymaz postkoitalny śluzu pochwowego. Polega on na pobraniu nasienia bezpośrednio po normalnym współzyciu seksualnym z pochwy kobiety⁹.

Z powyższego zestawienia widać, że współczesna medycyna dysponuje kilkoma sposobami pobrania nasienia do analizy.

Miarodajność poszczególnych metod

Wymienione metody badań nasienia cechują się różnym poziomem wiarygodności otrzymanych wyników.

Do najbardziej miarodajnych wyników, według opinii lekarzy, dochodzi się, poddając analizie laboratoryjnej nasienie pobrane na drodze masturbacji. Jednak parametry, jakie powinno spełniać nasienie przeznaczone do badania, określone przez WHO, ma także ejakulat pobrany na drodze normalnego pożycia małżeńskiego przy zastosowaniu specjalnego kapturka¹⁰.

Punkcja, mimo stosunkowo małego dyskomfortu fizycznego i psychicznego, nie jest w pełni miarodajna, gdyż plemniki niepobudzone doznaniem erotycznymi, co ma miejsce w przypadku współzycia czy masturbacji, zachowują się zupełnie inaczej, co uniemożliwia obiektywność badania¹¹.

Podobnie wymaz nasienia z pochwy kobiety, jak i metoda Dunna, kwalifikują się tylko do pewnego zakresu badań i nie są w pełni miarodajne¹².

⁶ Por. J. Salij, *Wątpliwości moralne związane z badaniem nasienia*, W drodze 378(2005) nr 2, s. 119.

⁷ Por. *tamże*.

⁸ Por. *tamże*.

⁹ Por. *tamże*.

¹⁰ Por. *tamże*, s. 120. Niestety, niektóre laboratoria w Polsce twierdzą, że poza masturbacją żadna inna metoda nie daje nasienia zdatnego do analizy. Natomiast zdaniem amerykańskich lekarzy wyniki badań nasienia pobranego w wyniku współzycia seksualnego za pomocą kapturka są o wiele bardziej wiarygodne, gdyż pacjent nie podlega stresowi, który powoduje u niego masturbacja; por. *tamże*, s. 121.

¹¹ Por. P. Aszyk, *Antropologiczne podłoże sporów etycznych dotyczących zapłodnień pozaustrojowych*, w: tenże (red.), *Bioetyka. Naglące pytania*, Warszawa 2005, s. 95-96.

¹² Por. J. Salij, *Wątpliwości*, s. 121.

Każda z ukazanych powyżej metod z pewnością ma swoje plusy i minusy. Wynika z tego wniosek, iż można je stosować łącznie (oprócz masturbacji), uzyskując w ten sposób wiedzę na temat różnych parametrów nasienia.

Cel badania nasienia

Badanie nasienia ma przede wszystkim na celu wykrycie przyczyn niepłodności, którymi mogą być: niewystarczająca liczba plemników, zbyt krótka ich żywotność czy ukryta patologia. W zakres tychże badań wchodzi:

- ocena właściwości fizyko- i biochemicznych nasienia;
- ocena mikroskopowa ejakulatu tuż po uzyskaniu nasienia – liczba plemników, rodzaj wykonywanego przez nie ruchu, procent żywych plemników;
- badanie biochemiczne¹³.

Samo badanie nasienia nie pozostawia żadnych wątpliwości natury etycznej. Sporną kwestią jest natomiast sposób jego pobierania do analizy laboratoryjnej. W wyniku nacisków lekarzy może na tym tle dochodzić do łamania sumień osób wierzących, dla których niegodziwość metody pozostaje niezaprzeczalna.

Ocena moralna metod badania nasienia

Większość przedstawionych metod pobierania i badania nasienia nie budzi wątpliwości etycznych. Metody opierające się na pobieraniu nasienia na drodze współżycia seksualnego są w pełni zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego na temat celowości i osobowego wymiaru aktu seksualnego. Zastosowanie perforowanego kapturka, który w odróżnieniu od tradycyjnej prezerwatywy nie zawiera środków plemnikobójczych i pozwala plemnikom przeniknąć do pochwy kobiety, jest sposobem dającym poczucie otwartości na płodność. Pozostałe metody mają taką samą gwarancję. W niektórych środowiskach stawia się jedynie zarzut pod adresem wymazu postkoitalnego, twierdząc, że w tym przypadku rola kobiety sprowadzona jest do swoistego „naczynia” na nasienie. Wydaje się jednak, że w dużej mierze zależy to od nastawienia małżonków i sposobu potraktowania w takim przypadku aktu seksualnego, który przecież niczym szczególnym nie różni się od normalnego współżycia. Współżycie seksualne nie jest w tym przypadku jedynie sposobem uzyskania materiału badawczego, lecz jest także wyrazem miłości i jedności małżonków, którzy wspólnie podejmują działania seksualne, mające także inne znaczenie¹⁴.

¹³ Por. *Badanie* (data wejścia: 28.05.2007); por. także J. Salij, *Wątpliwości*, s. 118-119; P. A s z y k, *Antropologiczne podłoże sporów*, s. 94.

¹⁴ Por. J. S z y r a n, *Akt małżeński*, s. 342-350.

Podobnie żadnych wątpliwości nie budzi punkcja, która stanowi jedną z wielu znanych w medycynie metod inwazyjnych pobierania materiału badawczego (np. pobranie krwi). Należy ona do normalnych sposobów działania lekarskiego.

Największe kontrowersje i spory budzi pobieranie nasienia na drodze masturbacji, która ze swej natury jest nieporządkiem moralnym.

Zwolennicy tego sposobu argumentują, że w masturbacji służącej pobraniu nasienia następuje zmiana celowości samego aktu, co powoduje jego usprawiedliwienie. Inni uważają natomiast, że jest to jedna z wielu metod pobierania materiału badawczego. Nikt przecież nie robi problemu z oddawaniem moczu czy krwi do analizy. W praktyce para małżeńska na ogół nie zastanawia się nad etycznymi zawiłościami i wychodzi z założenia, że lekarz ma zawsze rację.

Nauczanie Kościoła katolickiego w tym względzie jest jednoznaczne: pobieranie nasienia na drodze masturbacji jest niegodziwe¹⁵. Nauczanie swoje Kościół opiera przede wszystkim na jednej z elementarnych zasad moralnych, iż dobra nie można osiągnąć za pomocą złych środków¹⁶. Kościół dostrzega także, że w akcie masturbacji naruszony jest porządek moralny, który winien cechować wszelkie działania seksualne. Nadrzędnym bowiem celem aktu seksualnego jest zawsze jedność i płodność pary małżeńskiej¹⁷.

Zasadną przesłanką przemawiającą za niegodziwością tego aktu jest jego związek z pobudzeniem seksualnym, do którego mężczyzna doprowadza się za pomocą stosownych obrazów: zdjęcia, filmy lub fantazje erotyczne. Wielu usprawiedliwia się, że w takiej chwili są myślami przy swojej żonie, o której snują erotyczne marzenia. Nie zmienia to jednak faktu, że także takie obrazy mają charakter grzeszny, gdyż wszelkie fantazje seksualne są zaprzeczeniem osobowego spotkania, a ponadto wyimaginowany obraz (fantom) nigdy nie jest żywą osobą. Można go jedynie określić jako obraz żony, nie zaś samą żonę. Dlatego wirtualny seks z fantomem pozbawia godności obie strony¹⁸.

¹⁵ Por. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nr 3684. „Bezpośrednie powodowanie masturbacji w celu uzyskania nasienia nie jest godziwe, jakkolwiek byłby cel tego badania”; Pius XII, *Przemówienie do uczestników XXVI Kongresu Włoskiego Towarzystwa Urologicznego*, 8 X 1953, w: AAS 45/1953, s. 678.

¹⁶ Por. KKK nr 1753.

¹⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Donum vitae”. O szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, Watykan 1987, nr 5-7; por. także Pius XII, *Przemówienie*, s. 677-678. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach*, Warszawa 1997, s. 55-56.

¹⁸ Por. J. Szyran, *Aspekty moralne fantazji seksualnych*, *Collectanea Theologica* 75(2005) nr 2, s. 146-148.

Dla wielu lekarzy człowiek jest zespołem komórek i wydzielin organicznych, które można pobierać i badać w dowolny sposób, nie zważając na integralność wszystkich sfer osoby ludzkiej. Człowiek bowiem to nie tylko ciało, ale także duch, który dąży do Boga. Zatem, dla wierzącego pacjenta nie jest obojętne, w jaki sposób pobiera się różne wydzielinę ludzkiego organizmu do badania. Pobieranie krwi czy oddanie moczu do analizy nie jest tym samym, co grzeszna ze swej natury masturbacja, która na rozkaz lekarza nie stanie się czynem dobrym. Wszak gastrolog nie każe wymiotować pacjentowi, by zbadać treść żołądka, lecz sondą pobiera potrzebny materiał.

Niemoralne działania nie mogą cechować lekarskich decyzji, gdyż pacjent jest osobą.

Z przeprowadzonych powyżej analiz można wysunąć następujące wnioski:

– Podstawowym problemem jest niski wśród wiernych poziom wiedzy na temat katolickiej wizji małżeństwa. Dlatego małżonkowie nie są w stanie właściwie ocenić proponowanych im przez lekarzy rozwiązań.

– Podobnie lekarze nie zawsze znają zasady etyki lekarskiej w rozumieniu katolickim, dlatego też w wielu przypadkach proponują rozwiązania niegodziwe i niemoralne.

– W środowiskach lekarskich można dostrzec swoisty dualizm między ciałem a duchem człowieka. Lekarz, którego powołaniem jest troska o całego człowieka, ogranicza swe zainteresowania do sfery fizycznej, zapominając, że zasada *primum non nocere* dotyczy całego człowieka, nie zaś tylko jego ciała.

– Pobieranie nasienia do badań laboratoryjnych na drodze masturbacji nie jest godziwe ze względu na brak zamierzonego przez Stwórcę porządku moralnego i celowości aktu seksualnego. Masturbacja jest bowiem aktem pozbawionym wymiaru osobowego oraz celu, do jakiego zostały dane człowiekowi narządy płciowe.

– Lekarz nie ma moralnego prawa wymuszać na pacjencie niegodziwych działań, tym bardziej że istnieją metody pobierania nasienia zgodne z katolicką moralnością.

– Wiarygodność poszczególnych metod być może pozostawia wiele do życzenia, jednakże ich kompleksowe stosowanie z pewnością pozwoli uzyskać miarodajne wyniki. Zasada ta jest przecież stosowana w wielu innych badaniach, gdzie stosuje się różne techniki (np. pobierania krwi) w celu zbadania różnych parametrów materiału badawczego.

Każdy człowiek ma niezwykły dar godności, który wyraża się w podmiotowości człowieka. Zatem nikt nie ma prawa traktować osoby ludzkiej tak, jak-

by stanowiła ona jeden z wielu elementów materialnych składających się na budowę świata. Dokonywanie wszelkich działań na osobie ludzkiej musi więc być nacechowane znamionami szacunku i właściwego – integralnego traktowania bytu ludzkiego, którego Bóg spośród wszystkich istniejących rzeczy w całym wszechświecie zapragnął tylko dla obecności jego samego.

Badanie nasienia należy do zwyczajnych form diagnostyki w leczeniu niepłodności małżeńskiej. Nie wolno jednak zapominać, że człowiek stanowi *compositum*, którego nadrzędnym elementem jest nieśmiertelny duch. Wszelkie zatem działania medyczne winny uwzględniać jego przynależność do Boga. Lekarz jako sługa zdrowia, nie może zatrzymywać się jedynie na fizycznej kondycji swego pacjenta, lecz uwzględniając integralność osoby ludzkiej, musi sięgać w głąb istoty człowieczeństwa i jego godności.

Jerzy Szyran OFMConv, Warszawa

V. 33. MIĘDZYNARODOWY KONGRES TEOLOGÓW MORALISTÓW, LUCERNA, 26-29 VIII 2007

W dniach 26-29 sierpnia 2007 r. w Lucernie w Szwajcarii odbył się 33. Międzynarodowy Kongres Teologów Moralistów (*Fachkongress*), głównie języka niemieckiego. Obecnych było wielu znanych teologów. Wystarczy wymienić: E. Schockenhoffa, K. Demmera, który w tych dniach obchodził 50-lecie kapłaństwa, A. Anzenbachera, K. Hilperta, K.W. Merksa, Johanna Reitera, D. Mietha i in. W sumie ok. 80 osób. Temat tego kongresu dotyczył wychowania w zmieniającym się społeczeństwie. Pierwszy referat wygłosił prof. dr Jürgen Oelkers z Zurychu i dotyczył sprawy kształcenia i sprawiedliwości. Autor przedstawił w tym referacie dostęp do kształcenia jako obywatelskie prawo (*Bürgerrecht*). W sposób szczególny zainteresował się problemem równych szans. Obecnie, gdy coraz częściej istnieje wolność w wyborze szkoły i jej standardu, należy pytać, czy rzeczywiście istnieje równość i sprawiedliwość w dostępie do szkolnictwa.

Następny referat Gertrudy Nunner-Winkler poświęcony był kompetencjom bazowym umożliwiającym odpowiedzialne prowadzenie własnego życia. Autorka zwróciła najpierw uwagę na konieczność przestrzeni wolności, by rozwinąć swoje kompetencje bazowe. Następnie zwróciła uwagę na zmiany, jakie dokonały się w przeżywaniu moralności. Z biegiem czasu dokonało się odejście od tradycyjnej moralności naznaczonej sankcjami wyznaczonymi przez zewnętrzny autorytet, także religijny. Obecnie mówi się o moralności wewnętrz-

nej, personalnej, która uzasadnia przestrzeganie norm moralnych przez dobrowolne samozwiązanie się poznaną prawdą. Autorka wyróżniła potrzebne kompetencje zarówno w wymiarze kognitywnym, jak i motywacyjnym. W pierwszym nie wystarczy zdobyć wiedzę o normach. Należy także wiedzieć, w jaki sposób je stosować, poznać możliwe skutki a także szare strefy, które istnieją praktycznie w każdej dziedzinie. W motywacyjnym wymiarze wymaga się zdolności dystansu od spontanicznych impulsów oraz umiejętności samozwiązania z wartościami, które także w sytuacjach konfliktowych będą stawiane na pierwszym miejscu, szczególnie w porównaniu z wartościami „poza moralnymi” i personalnymi interesami.

W kolejnym referacie Hille Haker podjęła zagadnienie tworzenia się tożsamości jako tożsamości etycznej. Autorka nie neguje obecności heteronomii, która jest obecna w płaszczyźnie wyboru człowieka, niemniej zwraca uwagę na konieczność autonomii, pewnego profilu osobowościowego, umożliwiającego człowiekowi samodzielne i autonomiczne podejmowanie decyzji jako wyraz jego osobistej odpowiedzialności. W swoich analizach autorka odnosi się nie tylko do tradycji etyki liberalnej, postkantowskiej czy też utylitarystycznej, ale próbuje wykorzystać etykę postmodernistyczną (Foucault, Derrida, J. Butler) z jej centralnymi pojęciami, jak narratywność, dekonstrukcja, krytyka, sprzeciw, parodia, sztuka życia oraz nowa forma estetycznej egzystencji. W sposób szczególny jednak referentka skłania się do pomysłu Judith Butler, która, opierając się na teorii Levinasa, wytworzyła teorię tożsamości ważną dla etyki, a to z tej racji, że unika ona nadmiernego ekstrapolowania autonomii jak też sprzeciwu, a mimo wszystko adekwatnie ujmuje tożsamość osoby ludzkiej. Referentka podkreśliła, że szczególnym punktem ciężkości jej badań jest próba zbudowania etycznej tożsamości na podstawie narratywnej tożsamości, jaka występuje u Ricoeura. Należy tutaj zauważyć, że trudno mówić o etyce postmodernistycznej, gdy oni sami opowiadają się za moralnością bez etyki i bez Boga.

Axel Bernd Kunze zwrócił uwagę na prawo do kształcenia jako prawo człowieka, które powiększa ludzką wolność. W ten sposób kształcenie staje się podstawowym środkiem społecznego uczestnictwa w życiu publicznym. Autor zauważył, że prawo do wykształcenia jest warunkiem uzyskania innych praw (*Recht durch Bildung*), a w końcu, że w trakcie realizacji, ujawniają się inne konkretne prawa uczestników procesu edukacji: prawa uczących się, ich rodziców, ale także nauczycieli (*Recht in der Bildung*).

Jochen Sautermeister w swoim referacie podjął ważne zagadnienie kształtowania się sumienia. Odnosił się do odkryć i opracowań Theodora Münkera. Z racji, że tradycyjalne wartości tracą swoją oczywistość, każdy moralny podmiot staje przed koniecznością wyboru, umiejętności podjęcia włas-

nej decyzji. Na tę konieczność wytworzenia pewnej indywidualnej struktury moralności zwrócili uwagę już w XIX w. niektórzy niemieccy autorzy (Johann B. v. Hirscher, Franz X. Linsenmann). Poświęcili się oni badaniu empirycznej zawartości indywidualnej moralności. Do tych badań przyczynił się także rozwój psychologii, która wydzieliła się i usamodzielniała w końcu XIX w. Wielkie osiągnięcia w recepcji psychologii w teologii moralnej ma wspomniany Th. Müncker. Na uwagę zasługuje szczególnie jego główne dzieło dotyczące tego tematu: *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (*Psychologiczne podstawy katolickiej nauki moralności*, 1953). Münckera interesowała przede wszystkim subiektywna strona przeżycia moralności, chociaż starał się nie pomijać strony obiektywnej. Za zadanie stawiał sobie badanie duchowych aktów człowieka, w których to, co moralne, zostaje uświadomione i urzeczywistnione. Müncker zrezygnował z Tomaszowego, intelektualistycznie pojmowanego sumienia i zbliżył się do modelu wolicjonalnego. Bierze on swój początek od Bonawentury, który sumienie widział zakorzenione *in voluntas ut natura*. Nowość opracowań Th. Münckera polegała także na tym, że posługiwał się on nową terminologią zaczerpniętą od fenomenologów, a szczególnie od M. Schelera, Nicolaia Hartmanna, Dietricha von Hildebranda. Ostatecznie, opierając się na nich, definiował on sumienie jako *Gefühls- und Strebenserlebnis* (przeżycie uczuciowe i pragnieniowe). Znaczenie Münckera polega także na tym, że nim jeszcze wybuchła dyskusja wokół etyki sytuacyjnej, zajął się on subiektywną stroną moralności, którą empirycznie zbadał i pogłębił.

Nie sposób oczywiście omówić wszystkie referaty, których było aż 11. Oprócz tego w programie były spotkania w grupach dyskusyjnych (*Call for papers*) oraz wiele atrakcji turystycznych, np. wycieczka do Opactwa St. Urban i miasta Solothurn. Codziennie teologowie mieli możliwość uczestniczenia w Eucharystii, jednej z nich przewodniczył biskup diecezji bazylejskiej Kurt Koch. Następne spotkanie odbędzie się we Frankfurcie nad Menem.

ks. Rafał Czekański, Warszawa