

Ks. ANTONI BARTOSZEK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

ZAGADNIENIA TEOLOGICZNOMORALNE W „ŚLĄSKICH STUDIACH HISTORYCZNO-TEOLOGICZNYCH”

50 lat od wydania pierwszego tomu „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych” jest okazją do tego, aby prześledzić, w jakim stopniu na łamach tego pisma przedstawiano zagadnienia teologicznomoralne. Prezentację tej problematyki można by dokonywać w różny sposób, na przykład chronologicznie lub według autorów, czyli teologów moralistów, publikujących na łamach pisma. Niniejsze przedstawienie zostało skonstruowane w oparciu o układ merytoryczny, podzielony zasadniczo na dwie części: teologię moralną fundamentalną oraz teologię moralną szczegółową. Spośród wszystkich tekstów opublikowanych przez 50 lat w „Śląskich Studiach...” uwzględniono w pierwszej kolejności te autorstwa teologów moralistów. Przed powstaniem Wydziału Teologicznego w Katowicach byli to przede wszystkim wykładowcy teologii moralnej w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym, najpierw w Krakowie, a następnie w Katowicach. Wraz z utworzeniem Wydziału teksty teologicznomoralne przygotowywali pracownicy tegoż Wydziału i to one zostały tutaj zaprezentowane.

Sama teologia moralna wchodzi w dialog i we współpracę z innym dziedzinami naukowymi, zarówno teologicznymi, jak i nieteologicznymi. Dlatego też w niniejszych analizach zostały przywołane teksty nie tylko specjalistów stricte z teologii moralnej, ale także innych autorów podejmujących zagadnienia bądź wprost teologicznomoralne, bądź też takie, które pomagają w głębszym zrozumieniu teologicznomoralnej problematyki. Niniejsza prezentacja jest próbą odpowiedzi na pytanie: jaki obraz teologii moralnej wyłania się z publikacji zamieszczonych na łamach „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych” w ciągu 50 lat istnienia pisma?

1. Teologia moralna fundamentalna

Omawianie problematyki teologii moralnej fundamentalnej poruszanej na łamach „Śląskich Studiów...” zostanie podzielone na dwie części: najpierw będą przedstawione podstawowe pojęcia teologicznomoralne analizowane przez poszczególnych autorów, a następnie zostanie ukazany – także wydobyty z treści konkretnych artykułów – współczesny kontekst uprawiania teologii moralnej oraz przepowiadania prawd teologicznomoralnych.

A. Podstawowe pojęcia teologicznomoralne

Teologia moralna zajmuje się ludzkim czynem pod kątem powinności moralnej. Szuka odpowiedzi na pytanie, jak człowiek winien żyć, aby przeżyć swoje życie

na miarę swojej godności? Zagadnieniem powinności moralnej zajął się ks. Alojzy Drożdż¹. W swoim artykule przedstawia, jak była ona rozumiana w czasach starożytnych, średniowieczu, następnie – w nowożytności, z której wydobywa w sposób szczególnie koncepcje Immanuela Kanta, określającego powinność jako imperatyw, i wreszcie ukazuje rozumienie powinności we współczesnych ujęciach personalistycznych. Autor określa powinność jako „doświadczalną postać zależności od prawdy, której podlega wolność osoby”². Ks. Drożdż dopowiada, że „moc normatywna prawdy rodzi powinność”³. Autor wskazuje równocześnie na znaczenie ludzkiej woli: „powinność prezentuje się jako zdynamizowanie woli przez prawdę”⁴.

Z takiego ujęcia powinności moralnej wyłaniają się dwa kluczowe pojęcia, którymi szeroko zajmuje się teologia moralna, a mianowicie wolność i prawda. Zagadnienie wolności pojawiło się już w pierwszym tomie „Śląskich Studiów...”. Na jej głębokie wkorzenie się w samo człowieczeństwo wskazał ks. Henryk Wencel, analizując soborową *Deklarację o wolności religijnej*⁵. „Dokument soborowy – pisał autor – utożsamia życie osobowe z życiem wolnym (DWR 2). Wolności i osoby nie da się oddzielić od siebie. Być wolnym jest znamię życia osobowego. Osoba to istota, która umie rozporządzać sobą. Zniszczyć możliwość stanowienia o sobie oznaczałoby unicestwić osobę”⁶. Równocześnie wskazał, że to dzięki wolności człowiek zdolny jest do miłości, także do miłości Boga: „Osoba to ktoś, kto jest zdolny miłować. Przeto oddając się Bogu, wyzwala ona w pełni swą możliwość potwierdzenia siebie. Miłość Boga jest szczytowym przejawem wolności. Pełnia miłości w niebie będzie pełnią wolności”⁷. Równocześnie dzięki wolności człowiek jest zdolny do odpowiedzialności za swoje czyny⁸.

W teologii moralnej mocno podkreśla się, że ludzka wolność związana jest z prawdą. To powiązanie stało się tematem najbardziej teologicznomoralnego dokumentu Jana Pawła – encykliki *Veritatis splendor*. I na to powiązanie wskazywało wielu autorów publikujących na łamach „Śląskich Studiów...”. Ks. Antoni Siemianowski⁹ napisał rzeczy podstawowe w tym względzie: „prawda (...) łączy się w sposób nierozdzielny z człowiekiem i z jego wolnością, nie ma wolności bez prawdy, ale nie ma także prawdy bez wolności. Człowiek zniewolony nie szuka prawdy, może jedynie walczyć o przeżycie jako istota biologiczna lub buntować się przeciwko własnemu poniżeniu. Natomiast wolność bez prawdy szybko ulega wynaturzeniu i staje się perwersyjną wolnością. Związek więc wolności z prawdą jest tematem nie tylko epistemologicznym czy logicznym, jest w gruncie rzeczy

¹ Ks. Alojzy Drożdż – teolog moralista; profesor nauk teologicznych, pracownik Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach.

² A. Drożdż, *Powinność moralna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” [dalej: SSHT] 43,2 (2010), s. 314-315.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Ks. Henryk Wencel (ur. 1929) – wykładowca teologii moralnej w Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie.

⁶ H. Wencel, *Uwagi o zagadnieniu odpowiedzialności w wychowaniu kościelnym na tle soborowej deklaracji „O wolności religijnej”*, SSHT 1 (1968), s. 108.

⁷ Tamże, s. 109.

⁸ Por. tamże, s. 110, 116.

⁹ Ks. Antoni Siemianowski (ur. 1930) – prezbiter archidiecezji gnieźnieńskiej, filozof, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

tematem antropologicznym i aksjologicznym”¹⁰. Z kolei na powiązanie wolności, prawdy i dobra wskazał ks. Marek Jędraszewski¹¹: „Wolność pragnie więc prawdy i dobra, aby zrozumieć zarówno siebie samą, jak i cel, do którego winna zdążać. Prawda pragnie wolności i dobra, aby mogła się urzeczywistniać w blasku swej rodzącej zauroczenie pełni”¹².

Ponieważ człowiek jest podmiotem działania, podmiotem powinności moralnej, dlatego też w procesie poznania prawdy kluczową rolę przypisuje się prawdzie o człowieku. To z tej prawdy wypływają konkretne powinności moralne. Słusznie zatem napisała Irena Bajerowa¹³, że „dla humanisty jest to prawda bardziej uszczegółowiona – prawda o człowieku. Poszukiwanie prawdy o człowieku jest celem i sensem pracy humanisty”¹⁴. Trzeba jedynie dopowiedzieć, że nie chodzi tu tylko o humanistę w wąskim rozumieniu, czyli o przedstawiciela nauk humanistycznych (o takim humaniście myślała w tekście autorka), ale *de facto* chodzi o każdego człowieka, który z refleksji o własnym i drugiego człowieczeństwie wyprowadza wnioski dla życia moralnego. Równocześnie autorka podkreśla, że niewłaściwe wykorzystanie wolności może prowadzić do niepełnego poznania prawdy o człowieku, a wręcz nawet do jej zafałszowania: „jeśli zaś wolność potraktuje się tylko jako prawo, nie utrzyma się jej w ryzach i nie dokona się odpowiedzialnego wyboru, zagarniając zbyt dużo możliwości; wtedy także dojść może do znieszczenia prawdy o człowieku”¹⁵. Istnienia trudności w poznaniu prawdy był świadomy także ks. Jerzy Cuda¹⁶, gdy pisał, że „poznające «cogito» nie może się wciąż uwolnić od kłopotliwej aporyczności, której źródłem jest niemożliwość adekwatnego odczytu tożsamości człowieka z poznawalnej złożoności wszechświata”¹⁷ i wręcz stwierdził, iż istnieje „aporyczna wielość interpretacji pojęcia prawdy”¹⁸.

W pełnym poznaniu prawdy sam bowiem rozum nie wystarcza. Potrzebne jest otwarcie się poprzez wiarę na wymiar transcendentny. Tak czyni w swojej refleksji teologia moralna. Pisał o tym ks. Jan Grzesica¹⁹: „prawda w refleksji teologiczno-moralnej jawi się jako rzeczywistość transcendentna w stosunku do człowieka, która została mu jednak objawiona w Słowie. Ewangeliczne wezwania, by «czynić prawdę» (J 3,21) czy «postępować w prawdzie» (1 J 1,6; 2 J 4; 3 J 3–4), oznaczają po prostu życie według Ewangelii, zgodne z wolą Bożą objawioną w Dekalogu, przyjęcie Osoby Jezusa Chrystusa jako zasady postępowania w swoim życiu”²⁰.

¹⁰ A. Siemianowski, *Wolność a prawda*, SSHT 29 (1996), s. 156.

¹¹ Abp Marek Jędraszewski (ur. 1949) – od 2016 r. metropolita krakowski; w czasie publikacji artykułu w SSHT był adiunktem na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu, przekształconym w 1998 r. w Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

¹² M. Jędraszewski, *Dramat wolności i prawdy*, SSHT 29 (1996), s. 162.

¹³ Irena Bajerowa (1921-2010) – polski językoznawca, profesor, doktor honoris causa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

¹⁴ I. Bajerowa, *Niedostatki i nadmiar wolności w badaniach humanistycznych*, SSHT 29 (1996), s. 142.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Ks. Jerzy Cuda – teolog fundamentalny; pracownik Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach w latach 2001-2010; profesor nadzwyczajny UŚ.

¹⁷ J. Cuda, *Problematyka wolności w antropologii teologicznej*, 29 (1996), s. 204.

¹⁸ Tamże, s. 205.

¹⁹ Ks. Jan Grzesica – wykładowca etyki i teologii moralnej w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach; pracownik Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach w latach 2001-2004.

²⁰ J. Grzesica, *Wolność jako zadanie: w świetle encykliki Jana Pawła II „Veritatis splendor”*, SSHT 29 (1996), s. 199.

Zjednoczenie z Bogiem poprzez Jezusa nie jest jakimś dodatkiem do człowieczeństwa, ale objawieniem jego pełni. Ks. Cuda pisał, że „chrysto-logiczna relacja człowieka do Boga nie jest «dodatkowym» elementem człowieczeństwa, lecz tajemnicą jego stworzonej tożsamości”²¹.

Poznawanie rozumem oświeconym wiarą teologicznego wymiaru prawdy (przy równoczesnym nierezygnowaniu z pogłębiania prawdy za pomocą rozumu naturalnego) i wyprowadzanie z tej prawdy powinności moralnej jest istotnym zadaniem teologii moralnej. Dlatego tak ważne dla teologii moralnej, a szerzej dla całego życia moralnego chrześcijanina staje się otwarcie na słowo Boże. W tym kontekście niezwykle cenny okazuje się artykuł H. Witczyka²², prezentujący książkę Rudolfa Schnakenburga *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, wydaną w 1954 r., której polskie tłumaczenie – *Nauka moralna Nowego Testamentu* – ukazało się 1983 r. Ks. Witczyk podkreśla chrystocentryzm moralności chrześcijańskiej wyprowadzonej przez Schnakenburga z nowotestamentalnego przesłania: „już w pierwszym zdaniu wstępu [Schnakenburg] stwierdza, że wymagania moralne, jakie formułuje Jezus z Nazaretu, wynikają z głoszonego przez Niego orędzia religijnego o królestwie Bożym”²³. Rudolf Schnakenburg pokazuje – podkreśla ks. Witczyk – że moralność chrześcijańska wypływa z nowego prawa, które przyniósł Chrystus i że jest to prawo wolności. Niemiecki biblista ukazuje także historyzobawczy charakter moralności chrześcijanina oraz to, że w tę moralność wpisana jest z jednej strony indywidualna odpowiedzialność, ale z drugiej – jej wspólnotowe, eklesjalne przeżywanie²⁴.

Miejszem, w którym człowiek poznaje formującą jego postępowanie prawdę, jest sumienie. Ks. Grzesica tak o nim pisał: „sumienie – jako norma wewnętrzna, subiektywna, ale nie autonomiczna i absolutna – winno być odbiciem prawa Bożego, które jest nośnikiem obiektywnej prawdy”²⁵. Szerzej na temat sumienia pisał ks. Wojciech Surmiak²⁶, odwołując się do nauczania bł. kard. J.H. Newmana. Ks. Surmiak pokazał, że z analizy nauki Newmana wynurzają się dwa wymiary sumienia: „z jednej strony jest sumienie *moral sense*, czyli zmysłem moralnym ogólnego rodzaju. Pozwala on na etyczne wartościowanie i ocenianie działania człowieka poprzez rozróżnienie dobra i zła. Z drugiej strony sumienie jawi się jako *sense of duty*, czyli poczucie obowiązku”²⁷. Kard. Newman nie zatrzymuje się na opisie fenomenu sumienia w wymiarze czysto ludzkim, naturalnym. Dokonuje on, jak pokazuje ks. Surmiak, „obrony najbardziej fundamentalnego – a jakże często zaniedbywanego i pomijanego – jego religijnego wymiaru”²⁸. Kardynał Newman nie ma wątpliwości, iż człowiek, pozostając w dialogu z kulturą swoich czasów, winien kształtować swoje sumienie w oparciu o autentyczne rozumienie Pisma Świętego i tradycji²⁹.

²¹ J. Cuda, *Problematyka wolności...*, s. 207.

²² Ks. Henryk Witczyk – biblista, profesor Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

²³ H. Witczyk, *Rudolfa Schnakenburga Nauka moralna Nowego Testamentu wobec wyzwań współczesności*, SSHT 47,2 (2014), s. 418.

²⁴ Por. tamże, s. 421-423.

²⁵ J. Grzesica, *Wolność jako zadanie...*, s. 201.

²⁶ Ks. Wojciech Surmiak – teolog moralista; adiunkt w Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach.

²⁷ W. Surmiak, *Bł. Johna Henry'ego kard. Newmana (1801-1890) teologia sumienia*, SSHT 44,2 (2011), s. 515.

²⁸ Tamże, s. 514.

²⁹ Por. tamże, s. 526.

Wspomniano już, że wolność umożliwia człowiekowi podejmowanie odpowiedzialności za swoje czyny. W tej możliwości uwytatnia się podmiotowość człowieka. Wyraża się ona także w tym, że każda osoba ludzka posiada własne sumienie, które uzdalnia do dokonywania sądów o poszczególnych czynach. W trakcie dyskusji wokół wolności, podmiotowości i odpowiedzialności za czyny pojawiło się wśród teologów moralistów pytanie o to, co w ocenie moralnej postępowania człowieka jest decydujące: czy jego poszczególne (kategorialne) czyny, czy też jego podstawowe życiowe ukierunkowanie, określane często jako opcja fundamentalna. Zagadnienie to szeroko przedstawił i omówił Edward Torończak³⁰. Pokazał, że część moralistów opowiedziała się za decydującym znaczeniem opcji fundamentalnej. Autor, pozostając na linii nauczania encykliki *Veritatis splendor*, stwierdził jednak, że „to właśnie poprzez konkretne (kategorialne) wybory i akty moralne sam Bóg wzywa i zobowiązuje człowieka do podjęcia świadomej i odpowiedzialnej decyzji moralnej, adekwatnej do wagi przedmiotu aktu moralnego”³¹. I pisze dalej: „jeśli zatem moralność chrześcijańska zostałaby zredukowana tylko do obszaru wyboru podstawowego, istniałoby realne niebezpieczeństwo zagubienia jej charakteru integralnego, gdzie czynnik podmiotowy wpisany jest w przedmiotowy wymiar moralności (obiektywny). Należy jednak wyraźnie stwierdzić, że w doktrynie moralnej Kościoła kategorialność postępowania moralnego pozostaje nadal zasadniczym kryterium weryfikującym prawdę o wyborze podstawowym człowieka, czy jest on «za», czy też «przeciw» Bogu”³².

B. Moralna ambiwalencja współczesnego kontekstu rozważań teologicznomoralnych

Głoszenie nowego prawa przyniesionego przez Chrystusa oraz życie według tego prawa to podstawowe zadania nie tylko dla teologii moralnej, ale dla każdego chrześcijanina. Zadania te nie są łatwe, kiedy spojrzysz na współczesny kontekst, który w wielu elementach jawi się jako daleki, a czasem nawet wrogi wobec chrześcijańskiego przesłania moralnego. Na te właśnie elementy zwraca uwagę w wielu swoich publikacjach ks. Alojzy Drożdż. W jednym ze swoich tekstów przybliży wizję etyki propagowaną przez reprezentantów filozofii postmodernistycznej, której ważnym elementem jest nieuznawanie ogólnie obowiązujących norm etycznych. Na przykład według Rorty'ego – pisze ks. Drożdż – „nie da się uzasadnić filozoficznie żadnych uniwersalnych norm etycznych. Przyjmowane zaś w życiu codziennym zasady moralne mają charakter tylko zwyczajowy i pragmatyczny”³³. Dalej A. Drożdż pokazuje, że takie spojrzenie na etykę jest według postmodernistów wyzwoleniem człowieka i służbą jego rozwojowi. Ks. Drożdż przywołuje w tym względzie Z. Bauman, który stwierdza, że „uwolnienie moralności z pancerza sztucznie stworzonych kodeksów etycznych (albo też wyzbycie się ambicji utrzymania jej w nim) oznacza powtórne jej uczłowieczenie, spersonalizowanie”³⁴.

³⁰ Dr Edward Torończak – filozof, teolog, trener biznesu; absolwent Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, PWT „Bobolanum” w Warszawie, Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; od 2007 r. zajmuje się międzynarodowymi projektami edukacyjnymi, szkoleniami biznesowymi oraz life coachingiem

³¹ E. Torończak, *Wybór podstawowy a konkretne wybory moralne*, SSHT 40,1 (2007), s. 389.

³² Tamże.

³³ A. Drożdż, *Współczesne negacje etyki chrześcijańskiej*, SSHT 40,1 (2007), s. 72.

³⁴ Tamże, s. 73.

Ks. Drożdż opisuje także rozpowszechnione we współczesnym świecie postawy ateistyczne, wskazuje na różne ich rodzaje. I tak, autor stwierdza, że „istnieje od dziesięcioleci coś takiego, co bywa określane mianem «wyraźnego ateizmu». Przeważnie jest to wyraźna «deklaracja niewiary» czyniona przez konkretne osoby żyjące dawniej, jak i dziś»³⁵. Pisze także o „ateizmie kapryśnym”, który „objawia się (...) przede wszystkim w banalizacji zła i w ironizowaniu wszystkiego, co jest chrześcijańskie. Manifestuje się on przede wszystkim medialną «ruchomością granic» dopuszczalności tego, co dobre, a co złe. Innymi słowy – pisze autor – Bóg i sprawy religijne stają się «przedmiotem gry» czy wręcz zabawy»³⁶. Autor stwierdza, że nieuznające Boga materialistyczne spojrzenie na świat wpływa w dużej mierze z filozofii marksistowskiej³⁷.

W odpowiedzi na te współczesne tendencje ks. Drożdż wzywa do wierności moralnej nauce Chrystusa, nawet za cenę męczeństwa. W jednym ze swoich tekstów przywołuje przedstawioną przez św. Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor* teologię męczeństwa: „Męczeństwo odrzuca jako złudne i fałszywe wszelkie «ludzkie tłumaczenia», jakimi usiłowałoby się usprawiedliwić – nawet w «wyjątkowych» okolicznościach – akty moralnie złe ze swej istoty; co więcej, ujawnia, że akt taki jest w istocie pogwałceniem «człowieczeństwa» człowieka, i to bardziej nawet w tym, kto go popełnia, niż w tym, kto pada jego ofiarą. Męczeństwo jest więc także wywyższeniem doskonałego «człowieczeństwa» i prawdziwego «życia» człowieka»³⁸.

Można powiedzieć, że wizja świata w ujęciu ks. Alojzego Drożdża nawiązuje do teologii świata w ujęciu ewangelisty Jana, według którego „świat” to nade wszystko ludzie nienawidzący Boga, to struktury zła. Na łamach „Śląskich Studiów...” pojawia się też takie spojrzenie na świat, które z kolei dostrzega w nim dzieło Boże i jego wewnętrzne możliwości rozwoju. Klasycznym w tym względzie jest opracowanie ks. Jerzego Cudy, prezentujące teologię w ujęciu J.B. Metza, mocno współgrającą z teologią Soboru Watykańskiego II. „Można powiedzieć – pisze J. Cuda – że podobnie jak w *Gaudium et spes* – świat oznacza tutaj [u Metza] całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje»³⁹. Takie spojrzenie na świat nie oznacza jego idealizowania, dlatego ks. Cuda pisze: „w historycznym procesie tworzenia prawdy swej natury, człowiek w swej egzystencjalnej otwartości, powierzony samemu sobie jako «ostatecznej instancji», znajduje w prawie miłości decydujące kryterium swej wolnej konstrukcji (*conversio ad seipsum*) lub destrukcji (*aversio a seipso*)»⁴⁰. Ostatecznie ks. Cuda potwierdza, że istotą postawy chrześcijańskiej jest pełne optymizmu otwarcie wobec drugiego na fundamencie miłości: „jakość przeżywanej przez człowieka społecznej rzeczywistości łączy się nierozdzielnie z wolną decyzją jednostki za «traceniem» życia dla drugich (paradoks miłości), co z kolei staje się sensowne w horyzoncie nadziei chrześcijańskiej»⁴¹.

³⁵ A. Drożdż, *Ateizm jako źródło niepokojów ludzkich*, SSHT 44,2 (2011), s. 500.

³⁶ Tamże, s. 503.

³⁷ Por. A. Drożdż, *Elementy ateistycznego marksizmu etycznego w dzisiejszej kulturze*, SSHT 46,2 (2013), s. 355.

³⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (6.08.1993), nr 92; A. Drożdż, *Zdrada dramatem człowieka i złem moralnym*, SSHT 42,2 (2009), s. 82-83.

³⁹ J. Cuda, *Nadzieja w strukturze „ludzkiego świata”*, SSHT 10 (1977), s. 46.

⁴⁰ Tamże, s. 55.

⁴¹ Tamże, s. 63.

2. Teologia moralna społeczna

O ile w pierwszej części niniejszych rozważań podjęto podstawowe zagadnienia teologicznomoralne, o tyle w drugiej części zostaną przedstawione zagadnienia bardziej szczegółowe. Część ta została nazwana „teologią moralną społeczną”, ponieważ zostaną tutaj ukazane moralne aspekty odniesień międzyludzkich, przynależące do drugiej tablicy dekalogu, z jednym wszakże świadomym pominięciem. A mianowicie: najpierw zostanie omówiona teologia życia małżeńskiego i rodzinnego (w nawiązaniu do czwartego, szóstego i dziewiątego przykazania Bożego), a następnie teologia życia, czyli zagadnienia bioetyczne (w odniesieniu do przykazania piątego). Nie zostaną natomiast przedstawione zagadnienia odnoszące się do kształtu społeczeństwa, sprawiedliwości i komunikacji społecznej (nawiązujące do przykazań: siódmego, ósmego oraz dziesiątego). Choć przynależą one do szeroko rozumianej teologii moralnej społecznej⁴², jednak bardzo często są one podejmowane i analizowane (także na łamach „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”) w ramach katolickiej nauki społecznej, dlatego też wymagają osobnego omówienia.

A. Teologia małżeństwa i rodziny

Można śmiało powiedzieć, że kluczowym artykułem, który podjął problematykę małżeńską w świetle teologii Soboru Watykańskiego II, był tekst ks. Stanisława Musiała⁴³. Jest to nietypowy tekst jak na czasopismo naukowe: obejmuje bowiem 80 stron⁴⁴. Jego umieszczenie w czasopiśmie wynikało z chęci i potrzeby publikacji doktoratu ks. Musiała. Choć tekst ks. Musiała pojawia się ponad 30 lat temu i w międzyczasie ukazało się wiele pogłębień teologii małżeństwa, to jednak podstawowe kierunki wytyczone przez soborowe nauczanie, a przedstawione przez autora, zachowały swoją aktualność. Warto zatem szerzej przedstawić myśl ks. Musiała, uaktualniając ją i pogłębiając nowszymi opracowaniami, dotyczącymi małżeństwa i rodziny, które pojawiły się na łamach „Śląskich Studiów...”.

Ks. Musiał zaraz na wstępie zaznaczył, że Sobór Watykański II przedstawił małżeństwo jako wspólnotę osób, nadając mu mocno personalistyczny rys: „Sobór, określając małżeństwo terminem «wspólnota», pragnął zaakcentować mocniej jego charakter osobowy i wewnętrzny, zwłaszcza iż dotychczas zaakcentowywano jego niewątpliwy charakter prawniczy i społeczny”⁴⁵. Do pojmowania małżeństwa jako wspólnoty osób wracano jeszcze w innych artykułach „Śląskich Studiów...”. Wspólnotowy charakter małżeństwa widziano przede wszystkim w samym dziele stworzenia. Wydobycie tego akcentu nastąpiło w dużej mierze dzięki późniejszym (w stosunku do opracowania ks. Musiała) katechezom

⁴² „Nauka ta [nauka społeczna Kościoła] należy (...) do teologii, zwłaszcza teologii moralnej”. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), nr 41.

⁴³ Stanisław Musiał (1933–1998) – od 1970 r. wykładał teologię moralną w Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie, 1972 r. doktorat na KUL pod kierunkiem ks. prof. Władysława Poplatka *Specyfika świętości małżonków w świetle konstytucji „Gaudium et spes”* – zob. *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922-2008*, red. J. Myszor, Katowice 2009, s. 269.

⁴⁴ S. Musiał, *Specyfika świętości małżonków w świetle „Gaudium et spes”*, SSHT 9 (1976), s. 31-109.

⁴⁵ Tamże, s. 41.

św. Jana Pawła II, poświęconym teologii ciała. Dorota Kornas-Biela⁴⁶ pisze tak: „Jan Paweł II ukazywał świętą wizję rodziny przez to, co nazwał «powrotem do początku», do genealogii człowieka, do Księgi Rodzaju. Kiedy wracamy do początku ukazanego w tej Księdze, widzimy świat jako stworzony z miłości do człowieka i dla człowieka, jako dobry, a człowieka jako bardzo dobre dzieło Boże. Widzimy mężczyznę i niewiastę, a więc osoby równe sobie w godności, chociaż różne. Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i niewiastę na swój obraz i podobieństwo, a więc nie pojedyncza osoba, ale komunია osób kobiety i mężczyzny, jest najgłębszym odbiciem teologicznej intuicji o Trójcy Świętej jako komunii Osób Boskich, które w pełni otwierają się na siebie i w pełni ofiarują się sobie nawzajem”⁴⁷. Komunijny charakter małżeństwa stał się szybko podstawową do pojmowania także rodziny jako wspólnoty osób. Pisał o tym m.in. K. Wojaczek⁴⁸: „Sam tekst biblijny, w kontekście opisu stworzenia człowieka na «obraz Boga», wspomina o małżeństwie, uwydatniając w ten sposób ten sam fundament powstawania rodziny – wspólnoty naturalnej i jej wymiaru religijnego. Jest nim «obraz Boga» w człowieku, czyli otwarcie człowieka na «ty» ludzkie i Boga. Oznacza to istnienie ciągłości pomiędzy wymiarem naturalnym i religijnym wspólnoty rodzinnej”⁴⁹. W wyżej przywołanych analizach D. Kornas-Bieli widać także przejście od teologii stworzenia do teologii trynitarniej. Podobnie Anna Maliszewska⁵⁰, idąc z kolei tropem nauczania papieża Franciszka, dostrzeża w małżeństwie obraz Trójcy Świętej⁵¹. W samej Trójcy autorka widzi ważny dla małżeństwa z jednej strony wzór wyraźnej tożsamości poszczególnych osób, a zatem i różności między nimi, przy równoczesnej równości w godności, a z drugiej – ideał pełnej jedności osób i wzajemnego otwarcia na siebie⁵².

Wracając do analiz ks. Stanisława Musiała, należy stwierdzić, że wydobyl on z nauczania *Vaticanum II* istotną jego nowość, a mianowicie szczególną wartość miłości małżeńskiej, która posiada swoją godność sama w sobie, a nie tylko ze względu na dokonującą się poprzez nią prokreację: „zniekształceniem myśli objawionej było zbyt mocne akcentowanie w teologii moralnej zadania prokreacyjnego małżonków, a w konsekwencji niedowartościowanie aspektu wspólnotowego małżeństwa. Tymczasem małżeństwo niezależnie od celu, jaki może urzeczywistnić, posiada swój głęboki sens; nie jest bowiem przejściową jednością działaniową, ale trwałą jednością życiową. Małżeństwo «jest czymś», zanim «jest dla czegoś»”⁵³. Równocześnie wskazał na naturalną godność małżeńskich aktów seksualnych: akty te „spełnią swoje zadanie pod warunkiem, że będą realizowane «prawdziwie

⁴⁶ Dorota Kornas-Biela – psycholog, pedagog, profesor nadzwyczajny KUL.

⁴⁷ D. Kornas-Biela, *Świętego Jana Pawła II wizja rodziny*, SSHT 49,1 (2016), s. 48-49. Warto w tym miejscu podkreślić, że pierwszy zeszyt 49. rocznika w dużej mierze zawiera artykuły dotyczące problematyki małżeństwa i rodziny. Stało się tak dlatego, że numer ten miał charakter książki jubileuszowej poświęconej Księdzu Profesorowi Henrykowi Krzystecze, którego działalność naukowa w dużej mierze dotyczyła problematyki małżeństwa i rodziny.

⁴⁸ Krystian Wojaczek – prof. dr hab. nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej, związany z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego.

⁴⁹ K. Wojaczek, *Naturalny i religijny wymiar wspólnoty rodzinnej według Karty Praw Rodziny*, SSHT 17 (1984), s. 68.

⁵⁰ Anna Maliszewska – teolog dogmatyk; adiunkt w Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach.

⁵¹ Por. A. Maliszewska, *Małżeństwo obrazem Trójcy w katechezach papieża Franciszka*, SSHT 49,1 (2016), s. 26-40.

⁵² Por. tamże, s. 30-38.

⁵³ S. Musiał, *Specyfika świętości małżonków...*, s. 50.

po ludzku». Zastrzeżenie to ma kapitalne znaczenie. Wynika z tego, że akt małżeński nie wymaga jakiegoś dodatkowego «ugodziwienia»⁵⁴.

Wysunięcie na pierwszy plan wartości miłości małżeńskiej nie oznacza w analizach ks. Musiała umniejszenia znaczenia prokreacji. Autor wręcz przestrzega: „Arodzicielska postawa małżonków zakłóca prawidłowy rytm miłości małżeńskiej i sprawia, iż przekształca się ona w «dwuosobowy egoizm», w «paralelny egoizm dwu osób»⁵⁵. Bardzo precyzyjnie posługując się argumentacją personalistyczną, wykazuje etyczną niegodziwość działań antykoncepcyjnych: „akt małżeński tylko wtedy może być nazwany całościowo-osobowym, gdy aktualizuje on osobę ludzką w jej istotowej cielesno-duchowej jedności, tzn. również w jej cielesności, respektując zasadę biologicznej integralności. Konsekwentnie należy stwierdzić: jeżeli w trakcie wykonywania aktu małżeńskiego lub ze względu na jego wykonanie jakaś funkcja biologiczna zostanie naruszona, względnie przeszkodzona, wówczas akt taki pozbawiony jest osobowej całościowości»⁵⁶. W późniejszym (w stosunku do artykułu ks. Musiała) tekście ks. Jan Grzesica wskazuje na argumentację teologiczną sprzeciwu wobec antykoncepcji: „działanie antykoncepcyjne jest zdecydowanym «nie» małżonków wobec współpracy z Bogiem w dziedzinie przekazywania życia. Poprzez akt cielesny małżonkowie podejmują czynność, która ze swej istoty wzywa stwórczej ingerencji Boga, jest na nią otwarta, z drugiej zaś strony poprzez działanie antykoncepcyjne uniemożliwiają poczęcie dziecka. Mamy więc do czynienia za swoistą prowokacją w stosunku do Boga Stwórcy życia»⁵⁷. Opowiadając się za naturalną regulacją poczęć, ks. Musiał słusznie zaakcentował, że nie tylko chodzi w niej o możliwość odsunięcia w czasie przyjęcia kolejnego dziecka, ale także o większą – w określonych sytuacjach małżeńsko-rodziny – otwartość na prokreację: „postulatu «regulacji poczęć» nie można (...) rozumieć jedynie negatywnie, tzn. w sensie upatrywania w konkretnej sytuacji życiowej małżonków wyłącznie usprawiedliwień do ograniczania liczby potomstwa. Uwzględnienie warunków egzystencjalnych małżeństwa i rodziny oraz właściwości fizyczno-duchowych małżonków może często oznaczać większe zobowiązanie wobec nakazu płodności»⁵⁸.

Podsumowując myśl ks. Musiała, należy stwierdzić, że w swoim opracowaniu przedstawił małżeństwo jako oryginalną drogę do świętości. Słusznie w ten sposób zdystansował się od pewnych wcześniejszych tendencji, pragnących w powołaniu małżeńskim kopiować elementy powołania do celibatu czy dziewictwa. O tych tendencjach pisał już w początkowych punktach swego opracowania: „usiłowano przystosować model świętości stanu kapłańskiego czy zakonnego do stanu małżeńskiego, sądząc, iż świętość małżonka jest tym doskonalsza, im bardziej styl jego życia zbliżony zostanie do stylu życia zakonika lub celibatariusza»⁵⁹. W tym miejscu trzeba dodać, że słuszne dowartościowanie przez ks. Musiała powołania i świętości małżeńskiej nie oznacza z kolei umniejszenia w Kościele wartości dziewictwa i celibatu. O wzajemnej komplementarności życia małżeńsko-rodziny i celibatu kapłańskiego pisałem

⁵⁴ Tamże, s. 60.

⁵⁵ Tamże, s. 78.

⁵⁶ Tamże, s. 92.

⁵⁷ J. Grzesica, *Moralne zło antykoncepcji w świetle nauki Kościoła*, SSHT 32 (1999), s. 310.

⁵⁸ S. Musiał, *Specyfika świętości małżonków...*, s. 104.

⁵⁹ Tamże, s. 42.

w moim⁶⁰ artykule: „kapłaństwo i związany z nim celibat winny być nachylone ku małżeństwu i życiu rodzinnemu, aby czerpać z niego właściwe rozumienie miłości, będącej bezinteresownym darem z siebie oraz odpowiedzialności za życie. Im piękniejsze będzie życie małżeńsko-rodzinne, tym bardziej czytelnym znakiem będzie ono dla celibatariusza. Małżonkowie z kolei, patrząc na życie kapłana, mogą i powinni w jego celibacie odkryć trzy wielkie wartości: Chrystusa, Kościół i życie wieczne. Im czytelniejsze będzie świadectwo życia kapłana, tym wyraźniej będzie widoczny potrójny sens celibatu i tym większe będzie pragnienie u wiernych osiągnięcia trzech wartości związanych z celibatem”⁶¹.

Na łamach „Śląskich Studiów...” pojawiają się także artykuły ukazujące trudności w przeżywaniu wspólnoty małżeńskiej. W czasopiśmie można znaleźć opis społecznego tła tych trudności. Teresa Olearczyk⁶² wskazuje na przykład na widoczny w społeczeństwie wzrost nastawienia konsumpcyjnego, a także na kryzys tradycyjnego modelu małżeństwa i rodziny⁶³. Z kolei ks. Alojzy Drożdż pisze wprost o społecznych atakach na małżeństwo i rodzinę⁶⁴. Co ciekawe, już w połowie lat osiemdziesiątych zamieszczono artykuł Johanna Enichlmayra⁶⁵ dotyczący rozwodów jako poważnego problemu społecznego. Artykuł ten wskazywał na dwa ważne zjawiska. Po pierwsze, autor wykazywał w nim, że do rozwodów dochodzi w dużej mierze dlatego, że małżonkowie nie wykorzystują swoich wewnętrznych możliwości: „w większości małżeństw tkwi jak gdyby jakieś inne, ukryte małżeństwo, które wyczekuje momentu swojego odkrycia i oswobodzenia. Wiele par nie dostrzega tego ukrytego małżeństwa. Ci ludzie często nie wiedzą, że wykorzystują tylko niewielki procent – może 15–20% swoich zdolności do zadowalającej komunikacji, do radości seksualnej i do wzajemnie spełnionej miłości”⁶⁶. Po drugie, autor wykazuje, że zdecydowanie mniejsza ilość rozwodów pojawia się u osób stosujących naturalne planowanie rodziny: „metody naturalne wymagają dużego stopnia dojrzałości w miłości osobowej. Im bardziej dojrzały są oboje partnerzy, tym lepiej potrafią wyczuwać siebie nawzajem. W słuchaniu i w umiejętności słuchania przejawia się ich wzajemna «przynależność do siebie», a tym samym otwiera się droga do odkrycia «ukrytego» dotąd małżeństwa”⁶⁷.

Z tych dwóch zjawisk można wyprowadzić ważny wniosek, że potrzebne jest w społeczeństwie i w Kościele stałe inwestowanie sił w pomoc małżonkom w pogłębianiu ich wzajemnej więzi i komunikacji. Warto do tego dodać wyniki badań zaprezentowanych przez ks. Pawła Brudka, ks. Grzegorza Ciułę⁶⁸, z których wynika, że „w okresie późnej dorosłości wyższemu globalnemu poczuciu zadowolenia

⁶⁰ Ks. Antoni Bartoszek – teolog moralista; profesor nadzwyczajny UŚ w Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach.

⁶¹ A. Bartoszek, *Komplementarność celibatu kapłańskiego i życia małżeńsko-rodzinnego: refleksja teologiczna*, SSHT 43,2 (2010), s. 331.

⁶² Teresa Olearczyk – doktor habilitowany nauk społecznych w zakresie pedagogiki; prof. nadzwyczajny Akademii Krakowskiej im. Frycza Modrzewskiego.

⁶³ Por. T. Olearczyk, *Rodzina w dobie przemian globalnych*, SSHT 49,1 (2016), s. 136-139, 146-147.

⁶⁴ Por. A. Drożdż, *Dzisiejsze ataki na małżeństwo i rodzinę*, SSHT 49,1 (2016), s. 113-133.

⁶⁵ Ks. Johann Enichlmayr (ur. 1938) – prezbiter diecezji Linz w Austrii; dr habilitowany teologii pastoralnej.

⁶⁶ J. Enichlmayr, *Antropologia rozwodów i sposoby zapobiegania im*, SSHT 19/20 (1986/1987), s. 261.

⁶⁷ Tamże, s. 262.

⁶⁸ Ks. Paweł Brudek – psycholog; zatrudniony jako asystent w Wydziale Nauk Społecznych KUL; ks. Grzegorz Ciuła – teolog moralista; adiunkt w Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach.

z małżeństwa towarzyszy wyższy poziom wartości moralnych, świętych – zwłaszcza świętości świeckich” oraz że „małżonkowie czują się tym mniej rozczarowani faktem zawarcia i trwania w związku małżeńskim, im większą rolę w ich życiu odgrywają wartości święte (świętości świeckie, świętości religijne) oraz moralne”⁶⁹, z których to naukowych wniosków rodzi się myśl o potrzebie umacniania wartości religijnych w życiu małżeństw. W tym miejscu warto zauważyć, że z publikacji zamieszczonych w „Śląskich Studiach...” wyłaniają się – niejako na przedłużeniu poczynionych powyżej spostrzeżeń – dwie linie towarzyszenia małżeństwu i rodzinie, a mianowicie: wsparcie w wymiarze duchowo-psychologicznym komunikacji małżeńskiej i rodzinnej oraz umacnianie w wymiarze eklezyjalno-pastoralnym wartości religijnych małżeństw i rodzin.

Na pierwszej linii – duchowo-psychologicznego umacniania – można umieścić artykuły: ks. Henryka Krzysteczki – pt. *Problemy związane ze zdrowiem psychicznym zgłaszane w Diecezjalnej Poradni Życia Rodzinnego*⁷⁰, Leokadii Szymczyk⁷¹ – pt. *Poradnictwo rodzinne jako forma wsparcia małżeństwa i rodziny*⁷², Marka Kuźnika⁷³ – pt. *Szanse i ograniczenia modeli pracy asystenta rodziny*⁷⁴. Na drugiej linii – eklezyjalno-pastoralnego towarzyszenia małżeństwu i rodzinie, można z kolei ułożyć następujące publikacje: ks. Władysława Pabiasza – pt. *Problematyka małżeńsko-rodzinna na łamach czasopiśmiennictwa kaznodziejско-katechetycznego w latach 1946–1975*⁷⁵, ks. Marka Kluz⁷⁶ – pt. *Wychowanie chrześcijańskie w rodzinie w dobie permissywnizmu moralnego*⁷⁷. Mówiąc o pastoralnym wsparciu rodziny, trzeba także przywołać problem właściwego kształtu duszpasterstwa osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Dyskusja na ten temat ożywiła się w Kościele po wydaniu adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*. W „Śląskich Studiach...” nie pojawiły się artykuły ujmujące to zagadnienie z perspektywy teologicznomoralnej, jednak warto wskazać na opracowanie ks. Wincentego Myszo-
ra⁷⁸, który wiele lat wcześniej pokazał, że dyskusja na temat nieregularnych sytuacji małżeńskich toczyła się już w Kościele starożytnym⁷⁹.

Można jeszcze wskazać trzecią linię towarzyszenia małżeństwu i rodzinie, która uwidoczniła się w „Śląskich Studiach...”, a mianowicie wsparcie naukowe. Jego wyrazem są przywołane powyżej artykuły naukowe, a także powołanie w ramach

⁶⁹ P. Brudek, G. Ciula, *Hierarchia wartości a satysfakcja ze związku małżeńskiego u osób w okresie późnej dorosłości*, SSHT 46,2 (2013), s. 384.

⁷⁰ H. Krzysteczko, *Problemy związane ze zdrowiem psychicznym zgłaszane w Diecezjalnej Poradni Życia Rodzinnego*, SSHT 44,2 (2011), s. 575-589.

⁷¹ Leokadia Szymczyk – pedagog; adiunkt w Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach.

⁷² L. Szymczyk, *Poradnictwo rodzinne jako forma wsparcia małżeństwa i rodziny*, SSHT 49,1 (2016), s. 183-197.

⁷³ Marek Kuźnik – psycholog; adiunkt w Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach.

⁷⁴ M. Kuźnik, *Szanse i ograniczenia modeli pracy asystenta rodziny*, SSHT 49,1 (2016), s. 198-211.

⁷⁵ W. Pabiasz, *Problematyka małżeńsko-rodzinna na łamach czasopiśmiennictwa kaznodziejско-katechetycznego w latach 1946-1975*, SSHT 10 (1977), s. 73-111.

⁷⁶ Ks. Marek Kluz – teolog moralista; profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

⁷⁷ M. Kluz, *Wychowanie chrześcijańskie w rodzinie w dobie permissywnizmu moralnego*, SSHT 40,1 (2007), s. 364-374.

⁷⁸ Ks. Wincenty Myszor (1941-2017) – profesor nauk humanistycznych, patrolog, koptolog oraz znawca tekstów gnostyckich.

⁷⁹ Por. W. Myszor, *Chrześcijaństwo wobec świata: Małżeństwo i rozwód*, SSHT 27/28 (1994/1995), s. 181-202.

Wydziału Teologicznego w Katowicach kierunku nauki o rodzinie oraz Katedry (wcześniej: Zakładu) Nauk o Rodzinie. Rozwój nauk o rodzinie w Wydziale Teologicznym został zaprezentowany w artykule Marka Wójtowicza⁸⁰ – pt. *Historia kierunku studiów nauki o rodzinie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*⁸¹. Wymienione w tym i w poprzednim akapicie artykuły nie zostają tutaj szczegółowo omówione, gdyż nie stanowią wprost ujęć teologicznomoralnych. Są natomiast świadectwem tego, że ich autorzy podjęli moralne wyzwanie towarzyszenia małżeństwu i rodzinie poprzez prowadzenie badań naukowych nad formami wspierania życia małżeńsko-rodzinnego.

B. Teologia życia, cierpienia, śmierci

Teologiczne spojrzenie na życie widoczne jest w „Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych” mniej więcej od czasu ukazania się w 1995 r. encykliki św. Jana Pawła II *Evaneglium vitae*, poświęconej problematyce świętości życia. Wcześniejszym wyjątkiem w tym względzie były publikacje dotyczące zagadnień ekologicznych ks. Jana Grzesicy, związane z problematyką jego doktoratu.

Na początek warto zwrócić uwagę na analizy ks. Jerzego Chmiela⁸², który podkreślił niezwykle nasycenie encykliki *Evangelium vitae* myślą biblijną: „kategoria struktury to «nasycenie» tekstu encykliki cytatami i aluzjami z Pisma Świętego. Już pobieżnie przeglądnięcie tekstu encykliki i zapoznanie się z jej spisem treści przekonuje nas o specyficznej strukturze dokumentu, w pewnym sensie bez precedensu w enuncjacjach papieskich”⁸³. Bibliista całkowicie potwierdził zasadność samego tytułu encykliki: „W przypisie 1. encykliki zostało od razu stwierdzone: «Wyrażenie «Ewangelia życia» nie znajduje się wprawdzie w Piśmie Świętym jako takie, ale odpowiada ono dobrze istotnej treści orędzia biblijnego»”⁸⁴. W swoich dalszych analizach ks. Chmiel uzasadniał, że biblijne orędzie pozwala mówić o „ewangelii życia”, czyli dobrej nowinie o życiu.

Pozostając przy analizach dotyczących encykliki *Evangelium vitae*, trzeba koniecznie przywołać bardzo ciekawe wywody ks. Stanisława Nagiego⁸⁵, który starał się odpowiedzieć na pytanie, czy nauczanie zawarte w encyklice ma charakter zwyczajnego, czy też uroczystego nieomylnego nauczania (*ex cathedra*). Według autora za uroczystym charakterem nauczania przemawia wiele elementów zawartych w encyklice. Papież stwierdza mianowicie, że chodzi o prawdę moralną wynikającą z nauczania Pisma Świętego, niezmiennie uznawaną przez Tradycję oraz że naucza w łączności z biskupami całego świata. Ostatecznie ks. Stanisław Nagy napisał: „wydaje się rzeczą pewną, że encyklika *Evangelium vitae* stała się forum, na którym Papież autentycznie «potwierdził» i z mocą ogłosił, że prawda o nienaruszalności niewinnego życia ludzkiego na wszystkich etapach jego istnienia, jak i to, że jej pogwałcenie stanowi zawsze głębokie zło moralne, jest artykułem wiary

⁸⁰ Marek Wójtowicz – filozof; adiunkt w Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach.

⁸¹ M. Wójtowicz, *Historia kierunku studiów nauki o rodzinie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, SSHT 49,1 (2016), s. 226-236.

⁸² Ks. Jerzy Chmiel (1935-2016) – bibliista; związany Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie.

⁸³ J. Chmiel, *Kategorie biblijne encykliki „Evangelium vitae”*, 29 (1996), s. 268.

⁸⁴ Tamże, s. 267.

⁸⁵ Ks. Stanisław Nagy (1921-2013) – kardynał; teolog fundamentalny; profesor nauk teologicznych, związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim.

wchodzącym w skład depozytu Objawienia i jako taka musi być przyjmowana aktem wiary boskiej. Źródłem zaś bezpośrednim nieomyślności tej zaprezentowanej przez Ojca Świętego w encyklice prawdy w wyartykułowanych trzech fragmentach [w numerze 57 – dotyczącym zabicia niewinnej istoty ludzkiej, 62 – dotyczącym aborcji oraz 65 – dotyczącym eutanazji] jest nie nauczycielski Urząd Papieża działający według formuły nauczania uroczystego, a więc nauczania *ex cathedra*, ale tzw. zwyczajne nauczanie biskupów pozostających w łączności z Papieżem, określane mianem nauczania nieomyślnego *ex ordinario Magisterio*⁸⁶.

Przesłanie encykliki *Evangelium vitae* stało się też punktem wyjścia do omówienia prawnego wymiaru ochrony życia oraz – szerzej – zależności między prawem naturalnym i prawem stanowionym. Problematykę tę podjął ks. Remigiusz Sobański⁸⁷. Najpierw należy podkreślić, że ks. Sobański zawsze opowiadał się za liberalną wizją państwa. Pisał na przykład, że „właśnie demokracja, strzegąc wolności i równości, nie tylko pozwala chrześcijanom żyć zgodnie z ich przekonaniem, ale też głosić te przekonania. Przekonani o swojej prawdzie etycznej (w naszym kontekście o immanentnym złu aborcji i eutanazji) mają w demokracji pełne prawo i możliwość ewangelizacyjnego oddziaływania na sumienia ludzkie i kształtowania opinii publicznej”⁸⁸. Równocześnie jednak, wyraźnie pod wpływem encykliki *Evangelium vitae*, autor dopowiedział: „nie zamazując różnicy między moralnością a legalnością, i zdając sobie sprawę, że celem prawa nie jest umoralnianie człowieka, nie można jednak nie dostrzegać edukacyjnej roli prawa. (Chyba właśnie dlatego zależy Papieżowi na zgodności prawa pozytywnego z prawem moralnym). Rośnie ona w miarę złożoności i nieprzejrzystości świata i jego problemów, w którym człowiek traci orientację – i wtedy zdaje się na prawo. Prawo dostarcza mu wówczas alibi etycznego: co prawem dozwolone, to i etycznie godziwe; legalność daje wtedy spokój sumienia! Destrukcyjny wpływ ustaw dopuszczających przerywanie ciąży jest tu przykładem jaskrawym, ale problem jest szerszy”⁸⁹. Ks. Sobański wyraźnie opowiedział się za możliwością stosowania sprzeciwu sumienia. Chodziło tu przede wszystkim o personel medyczny, który byłby przymuszany do dokonywania moralnie niegodziwych zabiegów, np. aborcji czy eutanazji. Autor pisał: „stąd właśnie wspomniane już współczesne postulaty prawnego uznania dopuszczalności sprzeciwu sumienia, i to uznania generalnego, na płaszczyźnie prawa konstytucyjnego. Postulaty takiego konstytucyjnego uznania, aczkolwiek odwołują się do racji przedprawnych, etycznych i stanowią kolejny dowód konwergencji prawa i moralności, znajdują swe uzasadnienie w samym sensie prawa. Prawo demokratycznego państwa (a według nauki Kościoła żadne prawo pozytywne) nie udziela ani nie przyznaje praw podstawowych, takich jak prawo do życia, własności i właśnie wolności, lecz je uznaje”⁹⁰.

⁸⁶ S. Nagy, *Problem stopnia teologicznej pewności nauki encykliki „Evangelium vitae”*, SSHT 29 (1996), s. 284.

⁸⁷ Ks. Remigiusz Sobański (1930–2010) – doktor teologii; profesor zwyczajny nauk prawnych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, specjalista w zakresie prawa kanonicznego; SSHT 38 specjalny (2001) – dedykowany ks. R. Sobańskiemu.

⁸⁸ R. Sobański, *Prawo moralne a procesy prawotwórcze demokratycznego państwa prawnego*, SSHT 29 (1996), s. 260.

⁸⁹ Tamże, s. 262.

⁹⁰ Tamże, s. 264.

W „Śląskich Studiach...” pojawił się też szereg ważnych i ciekawych analiz dotyczących bardziej szczegółowych zagadnień bioetycznych, odnoszących się zarówno do początku życia, do różnego typu terapii, jak i do umierania i śmierci. Spośród zagadnień związanych z początkiem życia ks. Grzegorz Stephan⁹¹ podjął problematykę klonowania, wykazując precyzyjnie moralną niegodziwość klonowania człowieka. Według autora klonowanie człowieka jest niegodziwe: 1) z racji nienaruszalności ludzkiego życia w każdym etapie jego rozwoju, 2) ponieważ działanie to jest zamachem na prawo osoby do indywidualności, 3) gdyż jest to uzurpowanie sobie prawa do zaistnienia człowieka, 4) z powodu zanegowania prawdy o rodzicielstwie i sensie ludzkiej płciowości⁹². Warto podkreślić, że opracowanie to powstało jeszcze przed opublikowaniem przez Kongregację Nauki Wiary instrukcji *Dignitas personae*, szeroko podejmującej tę problematykę. Z kolei ks. Wojciech Surmiak omówił zagadnienie wyboru płci dziecka przy jego poczęciu. Po szeregu szczegółowych analiz autor stwierdza, że „pragnienie zrodzenia chłopca po wcześniejszym urodzeniu dziewczynki (dziewczynek) lub *vice versa* nie wydaje się być złe. Jedynym kryterium wartościującym jest tutaj prawdziwe dobro dziecka, a nie preferencje lub pragnienia rodziców. Rodzice powinni być gotowi powitać każde poczęte życie, bez względu na jego płeć. Nie może pojawić się tutaj jakakolwiek czy to psychologiczna, czy to aborcyjna forma odrzucenia dziecka”⁹³. W nawiązaniu do wspomnianej wyżej instrukcji autor wskazuje na moralną niegodziwość diagnostyki preimplantacyjnej, po której „dochodzi zwykle do zniszczenia embrionu określonego jako «podejrzany» o wady genetyczne lub chromosomowe, bądź ze względu na niepożądane cechy czy płeć”⁹⁴.

Spośród zagadnień bioetycznych można wyróżnić ciekawy, niespodziewanie rozbudowany na łamach omawianego czasopisma cykl trzech artykułów dotyczących kategorii jakości życia. Pojawienie się tego cyklu wynika z faktu, że kategoria ta została przywołana w encyklice *Evangelium vitae*. Pierwszy z cyklu artykuł, Zbigniewa Hermana⁹⁵, dotyczy medycznego ujęcia tej kategorii. Autor stwierdza, że istnieje wiele definicji i najpierw przywołuje w jego przekonaniu najbardziej ogólną: „jakość życia może być oceniana jedynie indywidualnie i zależy od aktualnego stylu życia, doświadczeń z przeszłości, nadziei na przyszłość, marzeń i ambicji. Obejmuje ona wszystkie aspekty życia i wszystkie doznane w życiu wydarzenia, a także wpływ choroby i leczenia. Można powiedzieć, że jakość życia jest dobra, jeśli nadzieje i oczekiwania człowieka są spełnione, i odwrotnie, gdy nie są spełnione, jakość życia jest zła”⁹⁶. Następnie przywołuje rozumienie jakości życia w sytuacji choroby: „jakość życia zależy od wpływu choroby oraz zastosowanego leczenia na czynności organizmu człowieka. Ocenia się ją w czterech aspektach: stopień możliwości wykonywania zwykłych czynności życia codziennego i zawodowych, stan psychiczny, współżycie z innymi, doznania somatyczne”⁹⁷. Z powyższej definicji wynika, że w ocenie jakości życia ważną rolę odgrywa wymiar psychiczny.

⁹¹ Ks. Grzegorz Stephan – wykładowca etyki i teologii moralnej w WSSD; pracownik Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach w latach (2001–2004).

⁹² G. Stephan, *Klonowanie człowieka jako zamach na prawdę o człowieku*, SSHT 37,1 (2004), s. 103-110.

⁹³ W. Surmiak, *Etyczna ocena selekcji lub predeterminacji płci dziecka*, SSHT 43,1 (2010), s. 103.

⁹⁴ Tamże, s. 105.

⁹⁵ Zbigniew Herman (1935–2010) – lekarz i farmakolog; profesor nauk medycznych; w latach 1980–1982 rektor Śląskiej Akademii Medycznej w Katowicach.

⁹⁶ Z. Herman, *Jakość życia z punktu widzenia medycznego*, SSHT 29 (1996) s. 227.

⁹⁷ Tamże.

Analizę tego właśnie aspektu podjęła I. Heszen-Niejodek⁹⁸. Autorka stwierdziła, że narasta zainteresowanie jakością życia: „w psychologii znajduje to wyraz nie tylko w rosnącej liczbie publikacji, ale w pewnej instytucjonalizacji jakości życia, wykorzystywanej w tytułach czasopism (np. „Quality of Life Research. An International Journal”) i nazwach konferencji (np. konferencja Europejskiego Towarzystwa Psychologii Zdrowia w 1994 r. zatytułowana była: *Health Psychology and Quality of Life Research*)”⁹⁹. Równocześnie autorka przyznała, że „w publikacjach poświęconych temu zagadnieniu nie znajdujemy (...) jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czym jest jakość życia”¹⁰⁰. I. Heszen-Niejodek napisała, że dokonywane próby pomiarów jakości życia przynoszą nieraz zdumiewające wyniki; na przykład: „najbardziej zaskakujący jest potwierdzony przez wielu autorów fakt, że subiektywna ocena jakości życia może być wysoka w niesprzyjających warunkach, a nawet w obliczu prawdziwego nieszczęścia”¹⁰¹. Tego typu wyniki pokazują, że bardzo trudne jest zmierzenie jakości życia. Nie wiadomo do końca, które wskaźniki należy uwzględnić przy jej ocenie. Ocena ta zawsze będzie tylko cząstkowa¹⁰². Z kolei moralny aspekt jakości życia omówiłem w moim artykule, w którym z jednej strony potwierdziłem, że „współczesne zainteresowanie «jakością życia» stanowi jeden z pozytywnych znaków, będących wyrazem służby życiu”¹⁰³, z drugiej zaś strony pokazałem, że kategoria jakości życia może być ujmowana w sposób redukcyjny i z takiego spojrzenia na nią możliwe jest wyrowadzanie wniosków moralnie nieetycznych: „zawężona «jakość życia», kierująca się jedynie kryteriami materialistycznymi i utylitarystycznymi, prowadzi w konkretnych przypadkach do przekonania, iż życie bądź to upośledzonego dziecka, bądź umierającego starca, bądź też człowieka dotkniętego kalectwem przestaje być godne życia, ponieważ wykazuje niską «jakość», i dlatego można zadać kres temu życiu poprzez aborcję (w przypadku dziecka nienarodzonego) lub poprzez eutanazję (w przypadku człowieka już narodzonego)”¹⁰⁴. Konieczne jest zatem mieć przed oczami integralną wizję jakości życia, u podstaw której leży prawda o świętości życia.

Troska o jakość życia wyraża się między innymi w leczeniu bólu. Współczesna medycyna w tej dziedzinie niezwykle się rozwinęła. Warto w tym kontekście przywołać artykuł ks. Wojciecha Surmiaka pt. *Ból u dziecka i jego terapia – próba bioetycznego spojrzenia*. Autor omawia w nim problem samego bólu w perspektywie interdyscyplinarnej, wskazuje na podstawową filozofię ordynowania leków przeciwbólowych, omawiając m.in. tak zwaną drabinę analgetyczną, odnosząc ostatecznie tę problematykę do sytuacji chorego dziecka i koncentrując się na zagadnieniach bioetycznych. Píše, że „tak samo jak w przypadku człowieka dorosłego, tak i w przypadku dziecka istnieje obowiązek ulżenia mu w jego bólu i złagodzenia jego cierpienia. Z tej też racji jest moralnie dopuszczalnym stosowanie w przypadku dzieci odpowiednich leków i terapii znieczulających”¹⁰⁵.

⁹⁸ Irena Heszen-Niejodek – profesor; specjalista w zakresie psychologii.

⁹⁹ I. Heszen-Niejodek, *Jakość życia w badaniach psychologicznych*, SSHT 29 (1996), s. 251.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże, s. 254.

¹⁰² Por. tamże.

¹⁰³ A. Bartoszek, *Moralne aspekty „jakości życia” w opiece paliatywnej*, SSHT 35,2 (2002), s. 327.

¹⁰⁴ Tamże, s. 328.

¹⁰⁵ W. Surmiak, *Ból u dziecka i jego terapia – próba bioetycznego spojrzenia*, SSHT 46,1 (2013), s. 123.

Równocześnie autor wskazuje na potrzebę ludzkiego towarzyszenia i chrześcijańskiej miłości wobec chorego dziecka i jego rodziny, by łatwiej im było znosić doświadczenie cierpienia¹⁰⁶.

Do grupy artykułów bioetycznych, dotyczących spraw terapeutycznych, należy także zaliczyć inny mój artykuł, podejmujący problematykę transplantacji. Dyskutuję w nim z poglądem Marii Nowackiej, według którego etyczna zgoda na działania transplantacyjne jest jakoby wyrazem przyjęcia filozofii kartezjańskiej, w świetle której ludzkie ciało jest pewnym mechanizmem nienależącym do istoty człowieczeństwa. Argumentem za takim patrzaniem na człowieka w działaniach transplantacyjnych miałyby być akceptacja śmierci mózgowej jako elementu tego „cielesnego ludzkiego mechanizmu”. Podjąłem tę dyskusję, bo zarzut jest poważny. Rzeczywiście filozofia kartezjańska prowadzi do dualistycznego ujęcia człowieczeństwa. W artykule jednak ośmieliłem się nie zgodzić z autorką, która uważa, że etyczna zgoda na dokonywanie transplantacji jest przejawem takiego właśnie myślenia. Napisałem: „w świetle integralnej wizji osoby ludzkiej tracą swe uzasadnienie zgłaszane przez Autorkę wątpliwości co do śmierci mózgowej. Ponieważ ciało ludzkie wpisuje się w podmiotową strukturę osoby, a nie jest tylko nieistotnym dodatkiem, z tego względu tak jak pojawienie się odrębnego ludzkiego ciała w chwili poczęcia jest znakiem pojawienia się człowieka, tak śmierć ciała jest znakiem śmierci człowieka; zaś śmierć ciała jako całości następuje wówczas, gdy umiera element integrujący ludzkie ciało, czyli mózg; śmierć mózgu jest zatem realnym znakiem śmierci człowieka”¹⁰⁷. W ten sposób próbowałem wykazać, że cały czas chodzi o całego człowieka w jego podmiotowości duchowo-cielesnej.

W kontekście transplantologii trzeba jeszcze przywołać artykuł ks. Witolda Kania¹⁰⁸, który opisuje szczegółowo i precyzyjnie historię wyłaniania się w amerykańskich kręgach medycznych kryterium śmierci mózgu. Autor podkreśla, że zdecydowano się uznać śmierć mózgu za pewne kryterium śmierci, ponieważ poprzez śmierć mózgu następuje dezintegracja całego organizmu człowieka. Ks. Kania pisał, relacjonując prace amerykańskiej Komisji Prezydenckiej: „życie organizmu jako całości wymaga kompleksowej integracji, bez której osoba nie może być uważana za żywą. Ta kompleksowa integracja funkcji ciała, zdaniem członków Komisji Prezydenckiej, pochodzi z centralnego układu nerwowego”¹⁰⁹. Ks. Kania dopowiedział także ważną rzecz: „kryterium mózgowe cieszy się też moralnym poparciem autorytetu Kościoła katolickiego, który uznaje je za autentyczne kryterium śmierci”¹¹⁰.

Pozostając w grupie zagadnień związanych z terapią, trzeba odnotować jeszcze artykuł Anny Grychtoł¹¹¹ na temat moralnych aspektów rynku farmaceutycznego. Autorka wskazuje na liczne zagrożenia związane z funkcjonowaniem tego rynku. Pisze o zagrożeniach na poziomie badań klinicznych leków (w których to badaniach brak niejednokrotnie świadomej zgody pacjenta na udział w eksperymencie), o zagrożeniach na poziomie promocji, refundacji, dystrybucji leków w sytuacjach, gdy liczy się jedynie zysk bez uwzględnienia szczególnej sytuacji chorego pacjenta oraz specyfiki dobra, jakim jest zdrowie indywidualnego

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 127.

¹⁰⁷ A. Bartoszek, „Spór o człowieka” a praktyka transplantacji. Na marginesie książki Marii Nowackiej „Etyka a transplantacje”, SSHT 37,1 (2004), s. 123.

¹⁰⁸ Ks. Witold Kania – etyk; adiunkt w Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach.

¹⁰⁹ W. Kania, *Kryterium śmierci mózgowej w perspektywie historycznej*, SSHT 40,1 (2007), s. 358.

¹¹⁰ Tamże, s. 362.

¹¹¹ Anna Grychtoł – doktorantka ks. prof. Alojzego Drożdża.

człowieka¹¹². W odniesieniu do tych możliwych zagrożeń autorka przypomina, że „zdrowie ludzkie jest szczególnym dobrem, które wchodzi w zakres dobra wspólnego. W kontekście rynku farmaceutycznego, którego celem jest troska o to dobro, nie wolno zapominać o integralnej wizji antropologicznej”¹¹³.

Do artykułów omawiających szczegółowe zagadnienia bioetyczne warto dołożyć jeszcze dwa artykuły przedstawiające pewne elementy postaw wobec ludzi chorych, a szczególnie chorych nieuleczenie i terminalnie. Choć rozważania te w pierwszej kolejności mogą być skierowane do lekarzy, stykających się z tego typu chorymi, to jednak opisane postawy i zachowania mogą być inspiracją także dla innych osób posługujących tego typu chorym. Co ciekawe, autorzy obydwu artykułów wyprowadzają swoje analizy wprost ze źródeł biblijnych. I tak, ks. Andrzej Suchoń¹¹⁴ pisał o postawie wytrwałej cierpliwości wobec ludzi nieuleczalnie chorych i wyprowadził swoje analizy z biblijnego terminu *hypomone*, wcześniej omówionego w obszernej monografii przez biblistę ks. Stanisława Pisarka. Ks. Suchoń napisał: „cierpliwość w znaczeniu biblijnym związana jest z czynem. Nie jest postawą czysto pasywną ani stoicką rezygnacją, obojętnością. S. Pisarek pisze, że biblijne *hypomone* jest siłą. Źródłem tej siły jest Bóg. Jest ona wytrwałością i cierpliwością, stałym trwaniem w dobrym aż do końca. Cierpliwość nie ma nic wspólnego ze smutkiem, z małodusznością, ale prowadzi do radości”¹¹⁵. Odnosząc te analizy do postawy wobec ludzi nieuleczalnie chorych, ks. Suchoń stwierdził: „cierpliwość wobec ludzi nieuleczalnie chorych jest ostatnim aktem miłości, jaki możemy im okazać. Cóż bowiem więcej możemy dla nich zrobić, jak cierpliwie i mężnie trwać przy nich aż do momentu najpoważniejszej próby życiowej spotkania ze śmiercią”¹¹⁶. Z kolei w moim artykule podjąłem się szczegółowej analizy przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, budując w oparciu o nią tzw. paradygmat Samarytanina, czyli wzorzec postaw wobec człowieka terminalnie chorego. W paradygmacie tym wyszczególniłem dziesięć elementów: zatrzymanie jako gotowość pomocy, integralne odniesienie, pierwszeństwo relacji międzyludzkich nad instytucją, profesjonalne leczenie paliatywne, kwestia czasu, finanse w służbie człowiekowi, zależność między pracą etatową a wolontariatem, szacunek wobec przekonań, zasada współpracy, opieka paliatywna jako posługa religijna¹¹⁷.

W niniejszej prezentacji przywoływane są artykuły wprost teologiczno-moralne oraz takie, które pomagają głębiej zrozumieć jakiś problem etyczno-moralny. Pozostając jeszcze na chwilę w problematyce choroby, warto przynajmniej bardzo skrótowo przywołać cykl artykułów podejmujących najgłębszy, czyli duchowo-teologiczny wymiar cierpienia. W moim artykule próbowałem, idąc za listem św. Jana Pawła II *Salvifici doloris*, wydobyć z jednej strony – głęboko ludzki sens cierpienia, wyrażający się m.in. w tym, że cierpienie może mieć charakter próby, może służyć ugruntowaniu dobra w człowieku, może być drogą do większej

¹¹² Por. A. Grychtoł, *Etyczne wyzwania rynku farmaceutycznego*, SSHT 48,1 (2015), s. 206-211.

¹¹³ Tamże, s. 215.

¹¹⁴ Ks. Andrzej Suchoń – wykładowca teologii moralnej w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach.

¹¹⁵ A. Suchoń, *Cierpliwa wytrwałość jako dar bezinteresownej miłości świadczony nieuleczalnie chorym*, SSHT 33 (2000), s. 330.

¹¹⁶ Tamże, s. 328.

¹¹⁷ A. Bartoszek, *The „Samaritan Paradigm” in Modern Palliative care*, SSHT 38 specjalny (2005), s. 179-189.

doskonałości¹¹⁸, z drugiej strony – teologiczny sens cierpienia, podkreślając, że „poprzez mękę i śmierć Chrystus nadaje nowy sens ludzkiemu cierpieniu. W osobie Chrystusa – pisałem – cierpienie, będące ofiarą miłości, uzyskuje moc zbawczą”¹¹⁹. Na soteriologiczny aspekt cierpienia zwrócili uwagę w swoich opracowaniach ks. Adam L. Szafrąński¹²⁰ oraz ks. Wiesław Przygoda¹²¹. Kiedy w moim artykule omawiałem zagadnienie sensu cierpienia, dopowiedziałem dwie ważne rzeczy, że cierpienie zawsze ostatecznie pozostaje tajemnicą oraz że próba odkrywania jego sensu „nie jest wezwaniem do cierpiętnictwa”¹²².

Pozostając jeszcze na chwilę przy duchowo-teologicznym wymiarze cierpienia, warto odnotować pojawienie się w „Śląskich Studiach...” dwóch artykułów o sakramencie chorych, wydobywających z niego te elementy, które na nowo odkrył Sobór Watykański II, a mianowicie samą odnowioną nazwę sakramentu¹²³, na co zwrócił uwagę ks. Jan Szurlej¹²⁴, uzdrowieńczy (przede wszystkim w sensie duchowym), a nie w pierwszym rzędzie pokutny charakter sakramentu chorych, a także jego wymiar paschalny, pneumatologiczny oraz eklezjalny, co wyakcentował i omówił ks. Czesław Krakowiak¹²⁵ w swoim artykule¹²⁶.

W punkcie, w którym omawiane są teologicznomoralne aspekty życia, poruszone na łamach „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”, nie można nie zatrzymać się nad dwoma tekstami ks. Jana Grzesicy, dotyczącymi moralnych aspektów ochrony środowiska. Nie przez przypadek problematyka ta pojawiła się w czasopiśmie wydawanym na Śląsku, gdzie przez wiele lat istniał poważny problem zanieczyszczenia środowiska naturalnego. Trzeba podkreślić, iż do problemu tego autor podszedł głęboko personalistycznie. Tak formułował naczelną zasadę: „szacunek okazany środowisku naturalnemu stanowi wyraz uznania osoby ludzkiej. Istnieje więc powinność afirmacji wartości naturalnego środowiska jako wyraz uszanowania godności człowieka”¹²⁷. Miał bowiem świadomość istnienia stanowisk biegunowych w tym względzie: „okazuje się, że nie wszyscy widzą jednakowo miejsce człowieka w przyrodzie. W ujęciach skrajnych jedni widzą go jako wysoko wyniesionego ponad świat przyrody (ekskluzjoniści), drudzy zaś traktują go jako jej integralną część (inkluzjoniści)”¹²⁸. Jego rozważania wpisują się także w to, co zostało już w tej prezentacji powiedziane o jakości życia.

¹¹⁸ Por. tenże, *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański sens cierpienia*, SSHT 32 (1999), s. 361.

¹¹⁹ Tamże, s. 364.

¹²⁰ A.L. Szafrąński, *Problem cierpienia w teologii*, SSHT 12 (1979), s. 39-55. Ks. Adam Szafrąński (1911–2004) – profesor, związany z Katolickim Uniwersytet Lubelskim; specjalista z liturgiki i teologii pastoralnej.

¹²¹ W. Przygoda, *Teologia cierpienia i choroby*, SSHT 33 (2000), s. 257-266.

¹²² A. Bartoszek, *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański...*, s. 366.

¹²³ Por. J. Szurlej, *Reforma sakramentu chorych*, SSHT 7 (1974), s. 296.

¹²⁴ Ks. Jan Szurlej (1914–1982) – od 1964 r. sekretarz Apostolstwa Chorych, doktorat w 1952 r. pt. *Problem przerywania ciąży*; wykładowca teologii moralnej w Śląskim Seminarium Duchownym 1960–1977. Zob. *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 421.

¹²⁵ Ks. Czesław Krakowiak (ur. 1944) – profesor nauk teologicznych; specjalista z liturgiki i teologii pastoralnej, związany z Katolickim Uniwersytet Lubelskim.

¹²⁶ Por. C. Krakowiak, *Sakrament namaszczenia chorych w aspekcie teologicznym i pastoralnym*, SSHT 12 (1979), s. 80-92.

¹²⁷ J. Grzesica, *W stronę etyki ekologicznej*, SSHT 13 (1980), s. 148.

¹²⁸ Tamże, s. 143.

Ks. Grzesica pisał: „nowa treść jakości życia domaga się takich walorów moralnych, jak: umiar, skromność, prostota życia, a w szerszej perspektywie sprawiedliwość społeczna i solidarność międzyludzka. Prawdziwe ludzkie potrzeby należy zaspokajać przy minimum zużycia. Konieczna jest tu swego rodzaju asceza ekologiczna tak jednostki, jak i całych społeczeństw”¹²⁹. Z kolei w drugiej swojej „ekologicznej” publikacji zagadnienie jakości życia autor ujmował wręcz teologicznie, przeciwstawiając się czysto ilościowemu spojrzeniu na życie: „pojęcie jakości życia domaga się przeorientowania, bowiem nie samym chlebem żyje człowiek (Mt 4,4), i odrzucenia czysto ilościowej koncepcji życia. Powołani jesteśmy do bardziej ludzkiej egzystencji, a nie do ciągłego powiększania swych dóbr; więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada”¹³⁰. Warto zauważyć, że publikacje ks. Grzesicy pojawiły się w latach osiemdziesiątych XX w. Dopiero w późniejszych latach problematyka ekologiczna intensywniej zaistniała w nauczaniu Kościoła, a swoje ukoronowanie znalazła w encyklice papieża Franciszka *Laudato si*.

Bibliografia

Specjaliści z teologii moralnej:

- Bartoszek A., *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański sens cierpienia*, SSHT 32 (1999), s. 357-368.
- Bartoszek A., *Komplementarność celibatu kapłańskiego i życia małżeńsko-rodzinnego: refleksja teologiczna*, SSHT 43,2 (2010), s. 317-332.
- Bartoszek A., *Moralne aspekty „jakości życia” w opiece paliatywnej*, SSHT 35,2 (2002), s. 309-330.
- Bartoszek A., „*Spór o człowieka” a praktyka transplantacji. Na marginesie książki Marii Nowackiej „Etyka a transplantacje”*, SSHT 37,1 (2004), s. 116-127.
- Bartoszek A., *The „Samaritan Paradigm” in Modern Palliative care*, SSHT 38 specjalny (2005), s. 179-189.
- Brudek P., Ciuła G., *Hierarchia wartości a satysfakcja ze związku małżeńskiego u osób w okresie późnej dorosłości*, SSHT 46,2 (2013), s. 371-386.
- Drożdż A., *Ateizm jako źródło niepokojów ludzkich*, SSHT 44,2 (2011), s. 498-510.
- Drożdż A., *Dzisiejsze ataki na małżeństwo i rodzinę*, SSHT 49,1 (2016), s. 113-133.
- Drożdż A., *Elementy ateistycznego marksizmu etycznego w dzisiejszej kulturze*, SSHT 46,2 (2013), s. 352-370.
- Drożdż A., *Powinność moralna*, SSHT 43,2 (2010), s. 302-316.
- Drożdż A., *Współczesne negacje etyki chrześcijańskiej*, SSHT 40,1 (2007), s. 65-80.
- Drożdż A., *Zdrada dramatem człowieka i złem moralnym*, SSHT 42,2 (2009), s. 70-84.
- Grychtoł A., *Etyczne wyzwania rynku farmaceutycznego*, SSHT 4,1 (2015), s. 203-218.
- Grzesica J., *Moralne zło antykoncepcji w świetle nauki Kościoła*, SSHT 32 (1999), s. 305-313.
- Grzesica J., *Rozwój a ochrona środowiska*, SSHT 22 (1989), s. 313-323.
- Grzesica J., *W stronę etyki ekologicznej*, SSHT 13 (1980), s. 139-151.

¹²⁹ Tamże, s. 149.

¹³⁰ J. Grzesica, *Rozwój a ochrona środowiska*, SSHT 22 (1989), s. 320.

- Grzesica J., *Wolność jako zadanie: w świetle encykliki Jana Pawła II „Veritatis splendor”*, 29 (1996), s. 197-202.
- Kluz M., *Wychowanie chrześcijańskie w rodzinie w dobie permisywizmu moralnego*, SSHT 40,1 (2007), s. 364-374.
- Musiał S., *Specyfika świętości małżonków w świetle „Gaudium et spes”*, SSHT 9 (1976), s. 31-109.
- Stephan G., *Klonowanie człowieka jako zamach na prawdę o człowieku*, SSHT 37,1 (2004), s. 99-115.
- Suchoń A., *Cierpliwa wytrwałość jako dar bezinteresownej miłości świadczony nieuleczalnie chorym*, SSHT 33 (2000), s. 323-334.
- Surmiak W., *Bl. Johna Henry’ego kard. Newmana (1801-1890) teologia sumienia*, SSHT 44,2 (2011), s. 511-528.
- Surmiak W., *Ból u dziecka i jego terapia – próba bioetycznego spojrzenia*, SSHT 46,1 (2013), s. 115-128.
- Surmiak W., *Etyczna ocena selekcji lub predeterminacji płci dziecka*, SSHT 43,1 (2010), s. 94-106.
- Szurlej J., *Reforma sakramentu chorych*, SSHT 7 (1974), s. 289-299.
- Torończak E., *Wybór podstawowy a konkretne wybory moralne*, SSHT 40,1 (2007), s. 375-389.
- Wencel H., *Uwagi o zagadnieniu odpowiedzialności w wychowaniu kościelnym na tle soborowej deklaracji „O wolności religijnej”*, SSHT 1 (1968), s. 105-118.

Specjaliści z innych dziedzin:

- Bajerowa I., *Niedostatki i nadmiar wolności w badaniach humanistycznych*, SSHT 29 (1996), s. 142-146.
- Chmiel J., *Kategorie biblijne encykliki „Evangelium vitae”*, 29 (1996) s. 267-270.
- Cuda J., *Nadzieja w strukturze „ludzkiego świata”*, SSHT 10 (1977), s. 45-71.
- Cuda J., *Problematyka wolności w antropologii teologicznej*, 29 (1996), s. 203-209.
- Enichlmayr J., *Antropologia rozwodów i sposoby zapobiegania im*, SSHT 19/20 (1986/1987), s. 255-267.
- Herman Z., *Jakość życia z punktu widzenia medycznego*, 29 (1996) s. 227-230.
- Heszen-Niejodek I., *Jakość życia w badaniach psychologicznych*, 29 (1996), s. 251-255.
- Jędraszewski M., *Dramat wolności i prawdy*, SSHT 29 (1996), s. 160-162.
- Kania W., *Kryterium śmierci mózgowej w perspektywie historycznej*, SSHT 40 (2007) nr 1, s. 350-363.
- Kornas-Biela D., *Świętego Jana Pawła II wizja rodziny*, SSHT 49,1 (2016), s. 41-57.
- Krakowiak C., *Sakrament namaszczenia chorych w aspekcie teologicznym i pastoralnym*, SSHT 12(1979), s. 71-95.
- Krzysteczko H., *Problemy związane ze zdrowiem psychicznym zgłaszane w Diecezjalnej Poradni Życia Rodzinnego*, SSHT 44,2 (2011), s. 575-589.
- Kuźnik M., *Szanse i ograniczenia modeli pracy asystenta rodziny*, SSHT 49,1 (2016), s. 198-211.
- Maliszewska A., *Małżeństwo obrazem Trójcy w katechezach papieża Franciszka*, SSHT 49,1 (2016), s. 26-40.

- Myszor W., *Chrześcijananie wobec świata: Małżeństwo i rozwód*, SSHT 27/28 (1994/1995), s. 181-202.
- Nagy S., *Problem stopnia teologicznej pewności nauki encykliki „Evangelium vitae”*, 29 (1996), s. 279-285.
- Olearczyk T., *Rodzina w dobie przemian globalnych*, SSHT 49,1 (2016), s. 134-151.
- Pabiasz W., *Problematyka małżeńsko-rodzinna na łamach czasopiśmiennictwa kaznodziejsko-katechetycznego w latach 1946-1975*, SSHT 10 (1977), s. 73-111.
- Przygoda W., *Teologia cierpienia i choroby*, SSHT 33 (2000), s. 257-266.
- Siemianowski A., *Wolność a prawda*, SSHT 29 (1996), s. 156-159.
- Sobański R., *Prawo moralne a procesy prawotwórcze demokratycznego państwa prawnego*, 29 (1996), s. 256-266.
- Szafrański A.L., *Problem cierpienia w teologii*, SSHT 12 (1979), s. 39-55.
- Szymczyk L., *Poradnictwo rodzinne jako forma wsparcia małżeństwa i rodziny*, SSHT 49,1 (2016), s. 183-197.
- Witczyk H., *Rudolfa Schnakenburga Nauka moralna Nowego Testamentu wobec wyzwań współczesności*, SSHT 47,2 (2014), s. 417-423.
- Wojaczek K., *Naturalny i religijny wymiar wspólnoty rodzinnej według Karty Praw Rodziny*, SSHT 17 (1984), s. 65-72.
- Wójtowicz M., *Historia kierunku studiów nauki o rodzinie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, SSHT 49,1 (2016), s. 226-236.