

MORALNOŚĆ WBREW ZASADOM?

Ponieważ zachodzi wewnętrzna więź antropologii i ethosu, ktoś, kto z jakichś powodów zmienił ethos, musi także zmienić definicję człowieka. Z konstrukcji Mietha wyłania się więc nowa definicja człowieka, który nie otrzymuje swej natury od Boga. To człowiek ją stwarza, gdyż człowiek jako podmiot moralności musi być przede wszystkim „autonomiczny”.

W pracy zbiorowej pod redakcją Norberta Greinachera i Hansa Künga, zatytułowanej *Kościół katolicki – dokąd? Aby nie zdradzić Soboru*, znajduje się artykuł Dietmara Mietha *Doktryna moralna kosztem moralności?*, którego przedmiot określa bliżej podtytuł: *Dokumenty rzymskie ostatnich dziesięcioleci a przekonania chrześcijańskie*¹. Swoisty akompaniament dla niego stanowią dwa teksty: Robert Blair Kaiser, *Kontrola urodzeń pod kontrolą Rzymu*, oraz National Catholic Reporter, *Kłątwa na kontrolę urodzeń. Ponowne spojrzenie wstecz: postępujący zmierzch autorytetu*².

D. Mieth wychodzi od faktu istniejącej sprzeczności, czy raczej opozycji między praktyką życiową pewnej grupy ludzi a nauką moralną Kościoła na temat powołania małżeńskiego. Wprawdzie ewangelizacja od początku stoi w obliczu podobnych faktów i dlatego jest nieustannym wezwaniem do nawrócenia. Mieth zmierza jednak w innym kierunku: neguje moralną interpretację tego zjawiska, wykluczając fakt i możliwość grzechu u tych, którzy odrzucają naukę Kościoła. Przyjmuje więc jako założenie to, co należałoby dopiero udowodnić, zgodnie z zasadą „factum non praesumitur sed probari debet”.

Drugą przesłanką aprioryczną jest dla Mietha twierdzenie o nieobowiązywalności obiektywnych norm moralnych w sumieniu, które skutkiem tego skazane jest na subiektywne samopoznanie. Jeżeli więc przyjąć, że w etyce obowiązuje subiektywizm, to również nasz Autor nie rozporządza żadnym kryterium, na podstawie którego mógłby się prawomocnie wypowiedzieć na temat stanu ludzkich sumień.

¹ D. Mieth, *Moraldoktrin auf Kosten der Moral? Die römischen Dokumente der letzten Jahrzehnte und die Christlich gelebten Überzeugungen*, w: *Katholische Kirche – Wohin? – Wider den Verrat am Konzil*, red. N. Greinacher, H. Küng, München–Zürich 1986, s. 162-183.

² R. Blair Kaiser, *Die Kontrolle Roms über die Geburtenkontrolle*, w: *Katholische Kirche – Wohin?*, s. 307-324; National Catholic Reporter, *Der Bann über die Geburtenkontrolle. Ein erneuter Rückblick: Die Aushöhlung der Autorität geht weiter*, w: *Katholische Kirche – Wohin?*, s. 325-333.

Autor wyklucza także możliwość rozważania wyjściowego faktu w świetle nienadążania świadomości moralnej za rozwojem nauki kościelnej; chce bowiem wykazać, że zachodzi coś przeciwnego: że to Magisterium „nie nadąża” za postępem sumień. Ale w jakim kierunku rozwija się ten „postęp”?

Mieth pragnie wykazać, że konflikt moralny nie dotyczy normy i jej poznania, lecz jej uznania (Anerkenntnis) w aspekcie jej zastosowania (Anwendung). Tak czy inaczej jest to odmowa uznania obiektywnej normy moralnej. Co z tego wynika? To, że człowiek nie ma grzechu, ponieważ uznał, że określona norma go nie obowiązuje. A nie obowiązuje go ona dlatego tylko, że on danej normy nie uznaje w jej „praktycznym zastosowaniu”. Jak przedstawia się w świetle prawdy stan sumienia takiego człowieka? Jest chyby smutniejszy, niż tych ludzi, u których odrzucenie normy pochodzi z niewiedzy lub błędu niepokonalnego. Jest to grzech oporu wobec prawdy. Jest to więc świadomy wybór zła wbrew poznanej prawdzie. Ten stan sumienia jest bardzo zbliżony do grzechu szatańskiego. Najbardziej tragiczne jest to, że teolog nie widzi potrzeby obrony wiernych przed grzechem: on ich w grzechu utwierdza.

Czyni zaś to przez sugerowanie rozszczepionej definicji normy. W jego koncepcji obiektywne poznanie dobra funkcjonuje zupełnie oddzielnie od „podmiotowego zastosowania normy”. Konsekwentnie „podmiotowe zastosowanie normy” w sumieniu funkcjonuje w oderwaniu od tego (i niezależnie od tego), co zostało poznane jako obiektywnie słuszne i moralnie wymagane.

Przeprowadziwszy neutralizację grzechu, Autor z kolei przeprowadza krytykę Kościoła. Zarzuca mu przesadny rygoryzm jako źródło całego zła w dzisiejszym świecie. Pojęcie rygoryzmu odnosi się tu do szczególnego charakteru wymagań moralnych zawartych w piątym i szóstym przykazaniu. Autor zgadza się z faktem, że w czasie całej historii chrześcijaństwa te dwa przykazania budziły największe opory. Uznaje w pewnym sensie swoisty charakter tych norm nie pozostawiających człowiekowi szerszego pola manewru między dobrem a złem. A jednak stawia uparte pytanie: dlaczego właśnie w tej dziedzinie Kościół przejawia „nieustępliwy rygoryzm etyczny” (s. 163)?

Samo to pytanie deformuje z góry cały problem. Atak na „rygoryzm” służy właściwie podważeniu prawdy o niezmienności istotnych norm moralnych. Nie można nazywać rygoryzmem tego, co jest wewnętrzną cechą normy, wymagającej w sposób bezwzględny (nie uwarunkowany) afirmacji nietykalnej godności człowieka. Autor celowo unika debaty na gruncie istotowego rozumienia normy, redukując moralną naukę Kościoła do zbioru formułek, w taki sposób, że przedstawiona przez niego „etyka obowiązku” („Pflichtenethik” – s. 164) nie zachowuje w sobie prawie nic z tej treści normatywnej, która zawiera się w moralnych zasadach głoszonych przez

Kościół. Różne tego typu zabiegi interpretacyjne mają na celu usprawiedliwienie – ex post! – faktu odrzucenia doktryny Kościoła przez wiernych, zwłaszcza że czują się zagrożeni roszczeniami Kościoła do „panowania nad duszami” („Macht über die Seelen” – s. 165).

Autor ustosunkowuje się także do poszczególnych punktów moralnej nauki Kościoła, wyliczając je nie tyle według klucza rzeczowego, ile według stopnia napięcia polemicznego otaczającego poszczególne tematy. Na pierwszym miejscu wymienia więc „regulację urodzeń” („Geburtenregelung”), potem przerywanie ciąży, dalej ogólną etykę seksualną, wreszcie problem powtórnych związków osób rozwiedzionych. To pozwala Autorowi oddzielić „Geburtenregelung” od podstaw etyki małżeńskiej i sprowadzić zagadnienie na płaszczyznę techniczną. W ten sposób zostaje dogłębnie zafalszowana zasada odpowiedzialnego rodzicielstwa wyłożona w *Humanae vitae* (s. 165-166). Autor imputuje Kościołowi naturalizm, biologizm, ontologizm etyczny. Co zdanie – to uproszczenie, fałsz, sofizmat. Mieth nie dostrzega żadnej moralnej różnicy między aktem cnoty (czystości małżeńskiej) a aktem manipulacji antykoncepcyjnej. Sugeruje pośrednio, jakoby wymaganie czystości małżeńskiej pojawiło się w naszych czasach niespodziewanie; wynika to z tezy (zupełnie fałszywej), jakoby Kościół dawniej nie zabierał głosu na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa (s. 170).

Swoistemu spłaszczeniu ulega także norma obrony życia poczętego. Autor przedstawia ją jako formułę (formułkę?) prawną, w której treści brakuje po prostu istotnych elementów normatywnych oraz takich założeń, jak teologiczno-kreacjonistyczne źródło życia, transcendentalna podstawa jego wartości, jak chrystologiczno-soteriologiczna perspektywa powołania człowieka „od początku”, czy wreszcie personalistyczna koncepcja życia ludzkiego wykluczająca ewolucjonistyczne, etapowo-warstwowe „narastanie” człowieczeństwa stosownie do upływu czasu.

W ujęciu Autora całe uzasadnienie normy redukuje się do płaszczyzny formalnoprawnej: do stwierdzenia faktu, że mamy do czynienia z życiem ludzkim – i do stwierdzenia, że nie zachodzi okoliczność podważająca nieetykalność danego podmiotu żyjącego (s. 170). W tym ujęciu zawiera się chwyt pozwalający zepchnąć dyskusję na teren „dubium facti”, z którego mogłoby wyniknąć „dubium iuris”, jest to jednak niedopuszczalne w zakresie wartości fundamentalnych.

Równie swobodnie obszedł się Autor z fundamentalną zasadą etyki seksualnej, to jest związkiem absolutnym i wyłącznym aktywności seksualnej i małżeństwa. Według Mietha związek ten nie tkwi w samej antropologii, lecz odnosi się formalnie do „Zeitpunkt” zawarcia małżeństwa i wyraża jedynie ideę wierności dla współmałżonka. Wprawdzie to kryterium wyklucza także stosunki z innymi osobami, jak też stosunki sprzeczne z zasadą „partnerstwa dwupłciowego”, ale nie wyjaśnia istoty aktu małżeńskiego, a zwłaszcza relacji czystości małżeńskiej do miłości i do rodzicielstwa (s. 167).

Uzasadnienie etyki seksualnej czerpane ze źródeł biblijnych zostało u Mietha zredukowane do pewnej idei (Schöpfungssinn), podlegającej interpretacji etnologiczno-kulturowej. Wszystko, co wynika ze stworzenia, to „ludzki porządek kulturowy” („Kulturordnung des Menschen”), ustalający dopuszczalne moralnie ramy dla aktywności seksualnej. W ten sposób etyczny porządek płci nie należy do natury ludzkiej (osobowej i religijnej), ale do „kultury”. Taka „etyka kultury” miałaby jedynie walor dyscyplinarno-pedagogiczny i podlegałaby kaprysom ewolucji (s. 171).

Wreszcie norma zakazująca powtórnych związków w stanie rozwodu została sprowadzona na poziom formułki tego, co dozwolone, i tego, co niedozwolone. Tej zubożonej wizji „nakazów i zakazów” Autor usiłuje przeciwstawić „realizowanie sensu życia płciowego” (s. 167-168). Wprawdzie Autor zna w tej dziedzinie argumenty teologiczno-biblijne i sakramentologiczne, jednak nie wyciąga z nich żadnych wniosków (s. 171).

Ogólnie mówiąc, spojrzenie Autora na uzasadnienie norm jest wybitnie spłaszczony i wypaczony (s. 168 nn.). Objawienie pojawia się jako element zewnętrzny i dodatkowy. Uzasadnienie, wynikające z analizy działania zostało zredukowane do schematu kazuistycznego. Uzasadnienie czerpane ze stałości nauczania kościelnego przedstawiono jako jednostronny kult autorytetu.

W ramach swojej „teologii sprzeciwu” Mieth buduje osobliwą teorię poznania powinności moralnej. Owa konstrukcja przypomina niemal dokładnie pseudomistyczny schemat gnozy, uzupełniony elementami subiektywizmu etycznego. Otóż, nie istnieje coś takiego jak prawda normatywna – jest tylko „samozrozumienie” („Selbverständnis”). Nie potrzeba doktryny Kościoła, bo człowiek wchodzi w kontakt (jak?) z „samoudzielaniem się Boga” („Selbstmitteilung Gottes”). To rodzi w człowieku „samoutwierdzenie w wierze” („Selbstvergewisserung des Glaubens”). A więc wiara już nie rodzi się ze słuchania. Mamy więc do czynienia z zupełnie inną sytuacją człowieka, z generalną zmianą układu relacji między człowiekiem a Bogiem. Mieth (za Küngiem) mówi o tzw. „zmianie paradygmatu” („Paradig-mawechsel”), która prowadzi do zupełnie nowego rozumienia takich rzeczywistości, jak Objawienie, Kościół, natura, moralność.

Ta nowa teologia idzie nawet dalej niż gnoza: prawda bowiem przestaje być przedmiotem poznania; prawda jest procesem „samootwarcia” dokonującym się w jakiejś nieokreślonej relacji (pojęciowej? subiektywno-intencjonalnej?) „samootwarcia się Boga” („Selbsterschliessung Gottes”). Tak więc już jest bardzo blisko do „samousprawiedliwienia” i „samozbawienia” (s. 172).

Ogólny wniosek wynikający z tej konstrukcji polega na zastąpieniu zasad normatywnych „życiowym (czytaj: historycznie względny) kształtowaniem praktycznej opcji wiary w konfrontacji ze współczesnymi pojęciami etycznymi” (s. 173). W tej „zmianie paradygmatu” najbardziej ucierpiało

pojęcie „natury”. Zostało rozbite na dwie oddzielne treści: jedna jest obiektem nauk przyrodniczych, druga polega na podmiotowym przeżyciu tożsamości. I tylko ta druga treść pokrywa się z pojęciem osoby. Jak jednak człowiek – osoba, ma bronić swej tożsamości, jeśli nie wie, kim jest jako człowiek?

Ponieważ zachodzi wewnętrzna więź antropologii i ethosu, ktoś, kto z pewnych powodów zmienił ethos, musi także zmienić definicję człowieka. Z konstrukcji Mietha wyłania się więc nowa definicja człowieka, który nie otrzymuje swej natury od Boga. To człowiek ją stwarza (s. 173), gdyż człowiek jako podmiot moralności musi być przede wszystkim „autonomiczny”. Dlatego i norma nie pochodzi od Boga, lecz od ludzkiego rozumu (s. 173-174). Przyjmując wyłącznie rozumowy charakter normy, wyklucza w uzasadnieniu normy rolę autorytetu. Zacieśnia jednak poznanie rozumowe do ram prywatno-subiektywnych, odcinając intelekt od ponadczasowych prawd normatywnych (s. 174). Punkt ciężkości spoczywa na empiryczno-racjonalnej analizie sytuacji, na podstawie której człowiek podejmuje sąd moralny, będący wyłącznie dziełem jego subiektywnego autorytetu i „życiowego przekonania”. Ostatecznie więc człowiek (każdy, pojedynczy) będzie dla siebie miarą dobra i zła.

Ponieważ nie istnieje obiektywny autorytet prawdy, Mieth jest zmuszony odrzucić autorytet Kościoła na mocy wyłącznie własnego, prywatnego autorytetu (s. 175). Na miejsce „doktryny moralnej” proponuje „komunikatywne rozumienie nauki moralnej”, czego przykładem miała być słynna komisja ekspertów obradująca przed wydaniem encykliki *Humanae vitae*. Podobno ta komisja wyrażała „powszechne przekonanie wierzących w Kościele” (s. 175). Byłoby czymś poniżającym polemizowanie z tego rodzaju tezą. Mieth jednak uważa, że komisja stanowiła jakiś „zwrot” w dziejach Kościoła. Lud jakoby uświadomił sobie, że „nie może” zgodzić się z nauką Kościoła. Według Mietha w tej postawie wiernych nie było grzechu ani nie wchodził w grę przypadek błędnego sumienia. Dlaczego? Bo sami wierni nie zgadzają się, by ich wiązały zasady, w świetle których ich sumienie miałoby być osądzone jako błędne (s. 176)! A więc owi wierni nie zgadzają się, aby ich sumienie było zależne od prawdy.

Cały wywód wyjaśniający charakter rozejścia się nauki Kościoła i „życiowych przekonań” wiernych kończy się uroczystym upomnieniem skierowanym pod adresem Kościoła: „Kościół powinien zrozumieć, że czas doktrynalno-normatywnych systemów nauki skończył się” (s. 181). Z tego widać, że nieomylny autorytet w chrześcijaństwie nie zginął, jedynie zmienił adres.

Dwa następne artykuły (wspomniane na początku) odświeżają głównie sprawę osławionej komisji ekspertów i spór o znaczenie encykliki *Humanae vitae*. Są to teksty dziennikarsko-polemiczne i nie przedstawiają rzecz-

wej treści godnej dyskusji teologicznej, są także pełne demagogii i „wiewcowej” argumentacji.

R. B. Kaiser od samego początku atakuje bezkrytycznie i nieobiektywnie. Jan Paweł II, papież rodziny i odpowiedzialnego rodzicielstwa, zostaje oskarżony o to, że propaguje rozrodczość „wbrew jakimukolwiek odpowiedzialnemu rodzicielstwu” („ungeachtet jeglicher verantworter Elternschaft” – s. 307). Kaiser forsuje tezę (nowy dogmat), że „Kościół zmienił się w dziedzinie kontroli urodzeń”. Dlatego to, co mówi Papież, nie zgadza się z tym, co czyni Kościół (s. 308). Ponieważ zaś ludzie nadal są „Ludem Bożym”, są nadal Kościołem, podczas gdy sytuacja Papieża jest stanowczo gorsza: „Der Papst ist nicht die Kirche” (s. 307).

Kaiser streszcza książkę wydaną w Ameryce *The Politics of Sex and Religion*, która w sposób jednostronny i sensacyjny opisuje „wyłom antykoncepcyjny” w teologii. Przytacza opinie paru teologów, którzy wydatnie przyczynili się do rozpowszechnienia ideologii antykoncepcyjnej (s. 308 n). W artykule tego typu nie mogło też zabraknąć argumentów z żelaznego repertuaru „rewolucji”: jest „sprawa Galileusza”, jest „manicheizm”, jest „imperializm” (brakuje tylko „ciemnogrodu” i „antysemityzmu” – s. 311).

Kaiser powołuje się oczywiście na Sobór Watykański II, ale naciąga teksty do swej tezy, usiłując dowieść, że Sobór postawił znak równości między „miłością” i „aktem seksualnym” i że jakoby zniósł wszelkie tamy dla przeżywania intymności w sytuacji także nie sprzyjającej prokreacji (s. 316). Kaiser ma pretensje do Kościoła, że nie zmienił prawa moralnego, które ponoć własnym autorytetem ustanowił (s. 319). Zarzuca się Papieżowi, że działa samowolnie, autorytatywnie, nie licząc się z „opinią Kościoła”. Papież to taki „drugi Ayatollah”, który się lęka wyłącznie o swój autorytet i nie rozumie nowych prądów społecznych, które zmierzają do przywrócenia władzy „ludowi”, czego wzór otrzymała ludzkość między innymi w „rewolucji bolszewickiej” (s. 322)!

Kolejny artykuł poświęcony tej tematyce (*Kłątwa na kontrolę urodzeń*) nie wnosi właściwie niczego nowego do poprzedniego tekstu, poza mocniejszymi akcentami polityczno-demagogicznymi. Moralny charakter dyskutowanego zagadnienia zostaje zupełnie pominięty. Jest to jeszcze jedna próba „rewolucyjnego” przeforsowania pewnego stanowiska poprzez nacisk na opinię publiczną, przy równoczesnej daleko idącej manipulacji tąże opinią. Proponuje się nowy ustrój Kościoła, w którym Papież miałby słuchać wiernych, a nie wierni Papieża (s. 333).

Podsumowując należy stwierdzić, że sposób myślenia zwolenników zreferowanych tu opinii odbiega stanowczo od tego, co w Kościele katolickim zawsze zawierało się w pojęciu wiary, teologii, moralności. Czy jest to odejście już bezpowrotne? Czy jesteśmy może świadkami formowania się nowej „wielkiej schizmy”, tym razem postprotestanckiej? Nie do mnie należy odpowiadać na te pytania. Tak czy inaczej, dotykamy zjawiska, które zasługuje na poważną i głęboką analizę.