

Ks. Leo SCHEFFCZYK

NAUKA KOŚCIOŁA O MORALNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ JAKO ŁUP DZIENNIKARSTWA TEOLOGICZNEGO

Stają tu naprzeciw siebie nie „słabość myślenia” i „wnikliwość myślenia”, lecz dwa różne sposoby i poziomy myślenia: metafizyka (osoby) i pozytywizm, teonomia i autonomia, transcendencja Objawienia i immanencja świata, pistis i gno-sis, duch i popęd.

W liście otwartym *Czy grozi trzeci kryzys modernistyczny?*, w którym Kościół został otwarcie oskarżony o potępienie modernizmu – co jest tym samym jego pośrednią obroną – Peter Hünermann odnosi się także krytycznie do „problemu regulacji poczęć”¹. Nie czyniłoby się mu tu zarzutu, iż nie jest specjalistą w zakresie teologii moralnej, gdyby jako systematyk postępował zgodnie – wedle reguł teologii moralnej – z zasadami katolickiej nauki wiary. A właśnie to należy zakwestionować po lekturze wspomnianego listu. W pierwszym rzędzie jednak trzeba postawić znak zapytania nad sposobem, w jaki traktuje się tu i przepracowuje fakty.

1. POMINIĘTE FAKTY

Już pierwsza wzmianka na temat stanowiska Soboru nie jest trafna, skoro wiąże się ze stwierdzeniem, że „ojcowie Soboru nie potrafią odpowiedzieć na pytanie o drogi regulacji urodzeń”. Sformułowanie to bowiem leży blisko supozycji, jakoby ojcowie Soboru (a tym samym Kościół) znajdowali się w stanie beznadziejnej aporii w związku z tym jakże istotnym pytaniem dla całego ethosu chrześcijańskiego. Gdyby tak było, problem ten również dziś pozostawałby nierozstrzygalny i musiałby być pozostawiony jedynie osądowi sumienia pojedynczego człowieka. W rzeczywistości taki brak orientacji wcale nie cechował postanowień Soboru. Ukazuje to dość szczegółowo Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „Kiedy więc chodzi o pogodzenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia” (które to dziedziny są już tu wyraźnie traktowane jako wewnętrznie przynale-

¹ P. Hünermann, *Droht eine dritte Modernismuskrise? (List otwarty do Przewodniczącego Konferencji Biskupów Niemieckich Karla Lehmana)*, „Herder-Korrespondenz” 43(1989) nr 3, s. 130-133.

żne do siebie), „wówczas moralny charakter sposobu postępowania nie zależy wyłącznie od samej szczerzej intencji i oceny motywów, lecz musi być określony w świetle obiektywnych kryteriów”. Kryteria te zaś nie zależą od upodobania człowieka, lecz wynikają z „kryteriów uwzględniających naturę osoby ludzkiej i jej czynów” i „strzegą pełnego sensu wzajemnego oddawania się sobie i człowieczego przekazywania życia w kontekście prawdziwej miłości” (KDK, 51). Występuje tu wyraźne założenie wzajemnej przynależności miłości małżeńskiej i przekazywania życia. To, że obowiązek takiej wzajemnej przynależności stawia chrześcijańskich małżonków wobec wysokiego wyzwania moralnego, pokazuje Sobór zwracając uwagę na „cnotę czystości małżeńskiej”, czyli na treść i pojęcie, które dziś w etyce uprawianej w ramach teologii (która pod wieloma względami nie chce już być więcej „etyką wiary”) gdzieś się oddaliło, zapodziało.

Sobór z wielką stanowczością wyprowadza z tych zasadniczych refleksji następującą konkluzję: „Synom Kościoła, wspartym na tych zasadach, nie wolno przy regulowaniu urodzeń schodzić na drogi, które Urząd Nauczycielski Kościoła przy tłumaczeniu prawa Bożego odrzuca” (KDK, 51). W połączeniu z cytowanymi przy tej okazji świadectwami nauki Kościoła, zdanie to nabiera znaczenia zawierającego już treściowo „in nuce” naukę encykliki *Humanae vitae*. Należy również zauważyć, że Sobór opiera tu swoją naukę (w przypisach do tekstu) na jednoznacznym w tej materii nauczaniu papieży Piusa XI, Piusa XII i Pawła VI. Dlatego jest uzasadniony wniosek, że odrzucenie encykliki *Humanae vitae* jest jednoczesnym odrzuceniem odnośnej nauki Soboru. Artykułowi, który chce na nowo interpretować naukę Kościoła, a owe związki przemilcza, należy zadać pytanie o jego rzetelność naukową.

Obciążającą niepoprawność naukową w zakresie respektu dla faktów należy również stwierdzić w stosunku do samej „Deklaracji z Königstein” („Königsteiner Erklärung”) z 30 VIII 1968 r., o którym to dokumencie jest w rzeczonym liście powiedziane, że „zapewnił on respektowanie świadomie odpowiedzialnych rozstrzygnięć sumienia”. Otóż nie jest to w żadnym przypadku miejsce ani powód do usprawiedliwiania „Deklaracji z Königstein”, jako że ona właśnie w swoich konsekwencjach przyczyniła się mocno do anarchizacji obecnego pojmowania sumienia i mimowolnie stała się promotorem libertynizmu seksualnego. Tym niemniej należy podkreślić, że dokument ten uważa odrzucenie nauki Kościoła za „wypadek wyjątkowy” (nr 12), mogący się zdarzyć temu lub owemu katolikowi, „który wierzy, że w ten sposób (tzn. wbrew nauce Kościoła) musi myśleć” (nr 12). Biskupi nie mieli chyba zamiaru podnosić wyjątkowego wypadku do rangi reguły ani powoływać do życia „ortodoksji zapobiegania poczęciu”, wyrażającej się milionowymi cyframi (choć w rzeczywistości coś takiego mogli byli właściwie z góry przewidzieć). Określili oni także – podobnie jak Papież – „sztuczne poronienie” jako akt sprzeczny z „prawem Bożym” (nr 2). W takiej perspektywie rysuje się problem: w jaki sposób prawowite rozstrzygnięcie sumienia może być

sprzeczne z prawem Bożym? Pokazuje to, że list otwarty nie wchodzi również w treść i problematykę „Königsteiner Erklärung”, a tylko wykorzystuje ów dokument jako parawan przeciwko encyklice *Humanae vitae*.

Ponadto, kiedy list otwarty powołuje się na podobnie brzmiącą deklarację do biskupów austriackich („Mariatroster Erklärung”, przyp. Red.), nie przyjmuje do wiadomości, że niewłaściwość owej deklaracji została wytknięta biskupom i wprost wypowiedziana przez Jana Pawła II: „Jeśli w chwili opublikowania encykliki była jeszcze zrozumiała pewna bezradność, występująca również w niektórych oświadczeniach biskupów, to jednak postęp czasu i rozwój wypadków coraz bardziej potwierdzał profetyczną odwagę instrukcji Pawła VI, wpływającej z mądrości wiary”².

W tym punkcie staje się w liście otwartym widoczne dalsze usuwanie i wy-ciszanie naukowo ważnych faktów: następuje przemilczanie zgodności zasadniczych myśli encykliki z głęboką nauką o człowieku. Nie można tego wybaczyć teologii, która samą siebie (co jest często podkreślane w tym kręgu) rozumie przede wszystkim „indukcyjnie”. To tylko półprawda, kiedy krytyka – powołując się na reakcje wobec *Humanae vitae* i nie operując liczbami – twierdzi, że nauka encykliki „nie została przyjęta przez zdecydowaną większość lekarzy, filozofów i teologów moralistów”. Podobną „siłę dowodzenia” zawiera również, odpowiednio, sprzeciw „szerokich rzesz ludu katolickiego Niemiec względnie Europy”. Rozstrzygająca w tej sprawie nie jest przecież siła większości, która opierając się na samej sobie najczęściej staje przeciwko prawdzie, lecz siła argumentu i autentycznego świadectwa, a ta w sprawach wiary nie przynależy w pierwszym rzędzie lekarzom i filozofom, ani nawet teologom moralistom, zwłaszcza jeśli ci ostatni uważają się za teologicznych przeciwników etyki wiary. Dlatego niedopuszczalne było w tym miejscu przemilczenie tego, że encyklikę zaakceptowała i broniła wielka liczba konferencji biskupów³, kongresów⁴ i uczonych wszelkiej proweniencji⁵. Stąd też słusznie mógł się na ten fakt powołać Jan Paweł II w cytowanym już przemówieniu do biskupów austriackich: „postęp czasu i rozwój wypadków coraz bardziej potwierdzał profetyczną odwagę nauczania Pawła VI, wpływającego z mądrości wiary”⁶. Do owego rozwoju należy także (oczywiście w sensie negatywnym) wzrastająca mentalność aborcyjna, którą chciano gdzieś

² Jan Paweł II, *Il programma innovatore del Concilio Vaticano II rimane il compito pastorale prioritario della Chiesa* (Do biskupów austriackich, 19 VI 1987), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* t. X, 2, Città del Vaticano 1987, s. 2271-2280.

³ Por. M. Zalta, *Unabänderliche unfehlbare Lehre. Die theologische Bewertung der in der Enzyklika „Humanae Vitae” zum Ausdruck gebrachten Lehre: Nicht unfehlbar?*, Abensberg 1981, s. 18n.

⁴ Zob. Kongres na temat rodziny w Wiedniu, październik 1988.

⁵ Zob. w pracy zbiorowej pod red. E. Wenisch, *Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung*, Vallendar-Schönstatt 1984.

⁶ Por. przyp. 2.

przewyciężyć przez zalecenie antykoncepcji, a osiągnięto w ten sposób skutek odwrotny⁷.

Jeszcze w innym miejscu omawianego tekstu błędnie zostały odtworzone fakty w odniesieniu do *Humanae vitae*. List twierdzi mianowicie, że Paweł VI „musiałby uzasadnić etycznie – racjonalnie nierozłączny związek obydwu wartości wewnętrznych sensu aktu małżeńskiego”, czego on jakoby wcale nie uczynił lub uczynił tylko częściowo, wzięwszy za podstawę „przewyciężane pojęcie prawa natury”. Obydwa te zarzuty trafiają jednak w próżnię, ponieważ encyklika prezentuje na wskroś etyczno-racjonalne uzasadnienie tego związku, tak że Papież mógł swemu przeświadczeniu dać wyraz mówiąc, że „ludzie naszej epoki są szczególnie przygotowani do zrozumienia, jak bardzo ta nauka jest zgodna z ludzkim rozumem” (HV, 12).

Inna rzecz, że decydujący akcent nauczania papieskiego nie leży na takiej wykładni natury, która ją autonomizuje, lecz na ustanowionym w niej przez Boga stwórczym porządku, który może zostać potwierdzony lub odrzucony przez człowieka jako osobę bezpośrednio odniesioną do Boga. Stąd kierunek dowodzenia nabiera tu charakteru całkowicie osobowego. W następnych latach został on pogłębiony przez Jana Pawła II w duchu chrześcijańskiego personalizmu. Oczywiście, dla przeciwników nauki Kościoła również i to personalistyczne uzasadnienie prawdy wiary było nie po ich myśli. Trzeba więc było posłużyć się tutaj zarzutem „osobistego personalizmu”⁸, byle nie być zmuszonym do porzucenia pozycji, w której się ugrzęzło.

W liście otwartym jest jeszcze jedno miejsce, w którym szczególnie drastycznie zarysowuje się wadliwy przekaz sensu faktów. Jest to demonstracja wrogości wobec *Humanae vitae* na płaszczyźnie, której właściwie nie da się usprawiedliwić z naukowego punktu widzenia. Chodzi o sposób potraktowania wypowiedzi C. Caffarry na temat grzeszności świadomego i chcianego zapobiegania poczęciu. Ciężar tego grzechu zilustrował Caffarra za pomocą formuły „tamquam homicida habeatur” („tak jako zabójca niech będzie traktowany”), pochodzącej ze starego prawa kanonicznego. Rzymski teolog moralista, wprowadzając ową formułę w tok swego wywodu, określił ją sam od razu jako „wyrażenie bardzo mocne”, żeby podkreślić, iż nie wolno jej przyjąć bez odpowiedniego dodatkowego wyjaśnienia. Jest ono zresztą natychmiast dostarczone przez wskazanie na analogiczny charakter wyrażenia „homicida”. Porównanie dotyczy wyraźnie tylko wewnętrznej intencji, która tu brzmi: „Nie jest dobrze, by istniała nowa osoba”⁹. Jeśli tedy ktoś odrzuca

⁷ Por. W. B. Skrzydlewski, *Soziale Elemente und moraltheologische Ergebnisse der Kontroversen über die Empfängnisregelung*, w: *Elternschaft*, wyd. E. Wenisch, s. 174n.

⁸ Por. L. Scheffczyk, *Persönlicher Personalismus? Zur Kritik päpstlicher Lehräußerungen*, „Münchener theologische Zeitschrift” 25(1984) s. 60-68.

⁹ C. Caffarra, „*Humanae Vitae*”: *Venti anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma 9-12 novembre 1988)*, Milano 1989, s. 192; por. najnowsze wypowiedzi nt. Deklaracji w: *National Catholic Register* z 29 lipca 1990 r.

ową analogię jako nietrafną, winien wykazać, że zapobieganie poczęciu zawiera w sobie intencję powstania nowej osoby. Oczywista sprzeczność, której akceptacja jest tu jednak wymagana od naiwnego czytelnika.

Rozprawa z przeciwnikiem w formie sporu prowadzonego za pomocą argumentów nie jest specjalnością teologii dziennikarskiej. Mentalności masowej wystarczy oburzenie: „Monsignore Carlo Caffarra [...] pozwala sobie na oburzającą wypowiedź, że chrześcijanie, którzy używają sztucznych środków do regulacji poczęć, są potencjalnymi mordercami”. Odejście od rzeczowej dyskusji staje się tu szczególnie wyraźne, a w jej miejsce zostaje wprowadzona uproszczona kreska plakatu i żurnalistyczna retoryka.

2. ODRZUCENIE METODY TEOLOGICZNEJ

To jednak, co dla teologa jest sprawą jeszcze poważniejszą niż selektywne i arbitralne obchodzenie się z faktami, to daleko sięgające odrzucenie metody teologicznej. Nie jest ona przestrzegana już wtedy, gdy się cytuje – jak to ma miejsce w liście otwartym – niektóre fragmenty z *Humanae vitae*, z Synodu Biskupów z 1980 roku i z adhortacji *Familiaris consortio* z 1981 r., aby ostatecznie argumenty teologiczne Papieża sprowadzić w gruncie rzeczy do czegoś w rodzaju krytyki kultury, której Papież oczywiście nie może przekonująco przeprowadzić, gdyż znowu (jak niedawno przy okazji problemu zapłodnienia *in vitro*) spotyka się to z szerokim sprzeciwem „lekarzy, etyków i teologów moralistów”. Wcześniej już na plac boju została wprowadzona figura „uznanego komentatora” odnośnie do obrony *Humanae vitae* przeprowadzonej przez kardynała Ratzingera, który przy tej okazji posłużył się również argumentem krytyczno-kulturowym (ingerencja środka medyczno-technicznego w intymność i osobowość człowieka). Komentator ów z góry zastrzega dla siebie osąd moralny wobec wszelkich wydawanych negatywnych ocen na temat technicznych środków i zabiegów, „do czasu, aż upora się z nimi jako ogólnym problemem – włączając wien także teren kościelny – «świat techniki»”. Żąda się tu od Kościoła nie czegoś błahego, lecz wręcz zawieszenia sądu na temat dobra i zła oraz nieingerowania w dramatyczny rozwój procesów depersonalizacji ludzkiego życia poprzez mechanizację i aparaty, nad którymi dopiero zaczyna się zastanawiać sama medycyna¹⁰.

Nie trzeba mieć daru prorocstwa, aby przewidzieć, jak owi krytycy, których uprzywilejowaną strategią jest dostosowywanie się do ducha (złego) współczesnego świata, zareagowaliby w przypadku późniejszej krytycznej opinii na temat technicyzowania personalności i intymności ludzkiego życia: odrzuciliby tę krytykę przypuszczalnie w imię postępu naukowego. W swojej

¹⁰ Poza tym należy podkreślić, że techniki jako takiej bynajmniej nie należy poddawać krytyce, lecz tylko sposoby jej niszczącego wprowadzania w intymność osobowego życia; por. A. Laun, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, s. 87n.

wierze w naukę nie potrafią oni pojąć – co tymczasem staje się oczywiste dla wielu nam współczesnych – że nauka nie jest w stanie pełnić roli pośrednika prawd absolutnych i nie potrafi także sformułować żadnego zobowiązującego ethosu. Jest to natomiast zadanie Kościoła, do którego podjęcia i wykonania przysposobił go Duch Boży.

Teologiczny kierunek myślenia *Humanae vitae* i *Familiaris consortio*, który kładzie nacisk na tajemnicę stworzenia we współdziałaniu rodziców przy powstaniu nowego człowieka, jest w liście otwartym tak mało doceniony, że można odnieść wrażenie, iż teologiczny wymiar problemu nie został w ogóle rozpoznany (co potwierdza zresztą nieustanne powoływanie się na medycynę). Jest rzeczą charakterystyczną, że we fragmencie dotyczącym „problemu regulacji poczęć” nie ma nigdzie mowy (pomijając cytaty krytykowanej nauki Kościoła) o Bogu, o dziele stworzenia, o Chrystusie, o człowieku jako obrazie i podobieństwie Boga czy o personalności człowieka. To znaczy: nie jest tu uprawiana żadna teologia we właściwym sensie tego słowa. Tam, gdzie list porusza teologiczny temat, czyni to z przyczyny formalnej: by odrzucić i zanegować naukę papieży, soboru, synodu biskupów, Kościoła w ogóle. Odrzucająca krytyka dotyczy trzech płaszczyzn. Jej ostrze jest skierowane przeciw nieomyłności nauki Kościoła, przeciw istnieniu dowodu z Tradycji i przeciw istnieniu „consensus fidelium” (któremu przeciwstawia się zjawisko „konsensusu odrzucenia”).

List otwarty ze szczególną energią broni zdania, że nauka o antymoralności i grzeszności zapobiegania poczęciu, zawarta w *Humanae vitae* i w innych dokumentach kościelnego nauczania, nie jest nieomylna – jakby to twierdzenie ustalało nieobowiązywalność owej nauki i przekreślało jej wartość. List nie stawia w ogóle pytania o charakter obowiązywalności nauki głoszonej autentycznie przez Urząd Nauczycielski Kościoła, choć skłania się – twierdząc, że *Humanae vitae* i wszystkie wypowiedzi Magisterium będące następstwem encykliki zawierają „błąd w myśleniu” – w kierunku bardzo dziś rozpowszechnionego zapatrywania, według którego autentycznie głoszona nauka Kościoła nie wyklucza możliwości błędu i z tego powodu może już zostać odrzucona. Idąc tym tropem list daje do zrozumienia, że takie autentycznie głoszone nauczanie samo przez się narażone jest na popełnienie błędu i że właśnie w przypadku *Humanae vitae* błąd ten faktycznie ma miejsce (przez co jednak list staje w opozycji do wcześniej tak wysoko przez niego kwalifikowanej „Köningsteiner Erklärung”).

Przeciwko tej krytyce można tu jednak znowu przywołać naukę Soboru, według której „biskupi są [...] autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa nauczycielami” (KK, 25). Wynika stąd, że nauka zwyczajnego Urzędu Nauczycielskiego głoszona przez papieża lub biskupów jest wyposażona w asystencję Ducha Świętego na mocy charyzmatu urzędu, tzn. przysługuje jej roszczenie prawdziwości świadectwa i tym samym roszczenie wiarygodności i kompetencji (wewnętrznej i zewnętrznej).

Owa autentyczność implikuje ze strony wiernych wymaganą przez Sobór postawę, według której „winni [oni] zgadzać się ze zdaniem swego biskupa w sprawach wiary i obyczajów, wyrażonym w imieniu Chrystusa, i trwać przy nim w religijnej uległości” (KK, 25). Ta uległość nie jest formalnym (opartym na Objawieniu) posłuszeństwem wiary, lecz czymś niezrozumiałym samym z siebie bez związku z nadprzyrodzoną wiarą. Różnica polega na tym, że „religiosum et intellectus obsequium” odwołuje się bezpośrednio do Kościoła, który jest jednak pojmowany tu jako Tajemnica Chrystusa i Ducha Świętego, a w jego naukę należy wierzyć za pomocą „fides ecclesiastica”. Owe nie-nieomyłne orzeczenia Zwyczajnego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie mogą być uważane generalnie za omyłne, nawet jeśli nie przysługują im – w odróżnieniu od twierdzeń nieomylnych – ten sam stopień pewności i nawet jeśli akcydentalnie nie można absolutnie wykluczyć możliwości błędu.

Dlatego też autor tak silnie podkreśla nie-nieomyłność (a tym samym jednocześnie błędność) *Humanae vitae* i w ten sposób poddaje pod dyskusję problem samej nieomyłności, spodziewając się z góry oczekiwanej odpowiedzi na to pytanie. Do tego kierunek, jaki wskazuje list, jest fałszywy już w założeniu, kiedy twierdzi (składając razem z biskupami niemieckimi), że „encykliki nie zawierają żadnych nieomylnych rozstrzygnięć nauki Kościoła”. Warto zauważyć, że zaledwie jeden teolog uznał encyklikę *Humanae vitae*, i adhortację *Familiaris consortio* jako takie za nieomyłne rozstrzygnięcia nauki Kościoła lub nawet za uroczyste definicje. Ale mimo to w obrębie teologicznej nauki zasad nie zostało zaprzeczone, że dokumenty mogą zawierać nieomyłne rozstrzygnięcia nauki Kościoła. Za pomocą kryteriów posiadających wartość powszechną należałoby je potem wydobyć i za takowe uznać.

Niektórzy teologowie, broniący przekonania o złu moralnym zapobiegania poczęciu jako istotnej dla życia chrześcijańskiego nauki wiary i obyczajów, podjęli i wypowiedzieli nawet dalsze ograniczenia: nauka o złu moralnym zapobiegania poczęciu nie jest nieomylna z powodu tego jedyne, zawartego w encyklice aktu nauczania, ponieważ wówczas musiałby to być akt nadzwyczajnego papieskiego Urzędu Nauczycielskiego, wyrażony w wypowiedzi o definitywnym charakterze, co w omawianym przypadku raczej nie zachodzi. Problem ten jednak postawiono – i słusznie – jako bardziej złożony, a powstałe na jego gruncie pytanie zostało sformułowane następująco: czy z powodu innych momentów i związków, których w nauce wyrażonej w encyklice można rozpoznać wiele, a ściślej z powodu powszechnego, zwyczajnego, nieprzerwanego przepowiadania Urzędu Nauczycielskiego wyrażonego poprzez (moralny) ogół biskupów i ich głowę (bez konieczności uwzględniania – formalnego *actus stricte collegialis*, który to akt przekroczyłby warunki powszechnego, nieprzerwanego i zwyczajnego biskupiego przepowiadania nauki) – nie jest owa nauka nieomylna?

W związku z tym przeprowadza się badania nad zasadami na nowo wydobytymi z *Lumen gentium* (KK, 25), dotyczącymi nieomylnego sposobu prze-

powiadania biskupów; nie może być tutaj żadnej wątpliwości, że podpada pod nie nauka o zapobieganiu poczęciu. Stosownie do tego Paweł VI mógł określić naukę o „moralności małżeńskiej” jako „głoszoną z niezmienną stanowczością przez Nauczycielski Urząd Kościoła” (HV, 6). Jan Paweł II potwierdził tę zasadę w związku z Synodem Biskupów z 1980 r., kiedy mówił, że w „łączności z nieprzerwaną w ciągu dziejów i żywą tradycją wspólnoty kościelnej, ostatni Sobór Watykański II i nauczanie mojego Poprzednika, papieża Pawła VI, wyrażone przede wszystkim w encyklice *Humanae vitae*, przekazały naszym czasom prawdziwie profetyczne wypowiedzi, które potwierdzają i jasno przedkładają prastarą i wciąż nową naukę i przepisy Kościoła dotyczące małżeństwa i przekazywania życia ludzkiego” (*Familiaris consortio*, 29; por. także nr 31 i 32). Papież pogłębił jeszcze później ową wypowiedź w przemówieniu podczas Kongresu Teologów Moralistów (12 XI 1988): „Chodzi mianowicie nie o naukę wymyśloną przez człowieka: jest ona dogłębnie wpisana stwórczą ręką Boga w naturę osoby ludzkiej i potwierdzona przez Niego w Objawieniu. Stąd dyskutować nad nią znaczy odmawiać posłuszeństwa naszego rozumu samemu Bogu”¹¹. Jest tu więc mowa nawet o tym, że prawda ta zawarta jest w Objawieniu, przy czym przede wszystkim należy mieć na uwadze wypowiedź na temat obdarzonej specjalnym Bożym błogosławieństwem zdolności człowieka do płodności i rozmnażania się, wyrażoną w pierwszym opisie stworzenia (por. Rdz 1, 28). Należy również pamiętać o żądaniu czci dla małżeństwa (por. Hbr 13, 4), jak również o charakterystycznym dla całego Pisma św., doniosłym pojmowaniu małżeństwa, tak w sferze naturalnej, jak i nadprzyrodzonej (por. Ef 5, 21-33). Nie wynika z tego, że można by przeprowadzić formalny dowód z Pisma św., także nie chodzi tutaj o Objawienie w sensie formalnym i *explicite*. Jednak aby jakaś prawda została podniesiona przez Kościół do rangi prawdy wiary, nie musi być ona zawarta *explicite* w Objawieniu i w biblijnych świadectwach Objawienia. Wystarczy, że jest ona tam zawarta *implicite* i wirtualnie, stając się przedmiotem wyjaśnienia dla Tradycji Kościoła. Również Sobór Watykański II akcentuje, że „Kościół czerpie swoją pewność co do wszystkich spraw objawionych nie z samego tylko Pisma świętego” (*Dei verbum*, 9). Także odwrotnie, nauczanie, głoszone przez aktywną Tradycję Urzędu Nauczycielskiego bez przerwy i zobowiązująco, otrzymuje również moc dostarczania dowodu nie wprost dla potwierdzenia zgodności danej nauki z Objawieniem.

List otwarty, który zdaje się nie znać wcale owych podstawowych zasad teologicznych, zadowala się sądem wygodnym i łatwo przychodzącym przeciwnikom *Humanae vitae*: „chodzi o naukę, która formalnie i szczegółowo nie pochodzi z Pisma świętego i Tradycji”. Odpowiada temu twierdzenie dalsze, że nauka ta „po raz pierwszy była ogłoszona przez Piusa XI”. Autor listu w niewybaczalnie nienaukowy sposób zamyka oczy na te prace i wyniki badań,

¹¹ Caffarra, „*Humanae Vitae*”: *Venti anni dopo*, s. 8.

które dowód z Tradycji, potwierdzający naukę Kościoła na temat zakazu zapobiegania poczęciu, podniosły do rangi dowodu o bezdyskusyjnej pewności. Obok pracy Forda i Griseza¹², należy tu przede wszystkim wymienić standardowe dzieło J. T. Noonana jr., którego wynik jest tym bardziej znaczący, że autor nie uznaje i nie przyjmuje żadnych prawd niezmiennych, zakładając jakoby Kościół mógł tę naukę z powrotem zmienić. Pomijając tę dogmatycznie mylną interpretację, wynik jest jednoznaczny: „Wyrażenie nauki Kościoła zawierające negatywną ocenę antykoncepcji, powraca – jak widzimy – regularnie. Od pierwszej wyraźnej wzmianki o zapobieganiu poczęciu w III w., kiedy to Papieża oskarżał szorstki moralista, nauka ta jest ciągle rozwijana, artykułowana i staje się tym samym czymś trwałym. Hieronim i Augustyn w świecie kończącego się rzymskiego imperium, biskup Cezary w ostrogockim Arles, biskup Marcin w swebskiej Bradze, święci Tomasz i Albert w Paryżu, papież Sykstus V w renesansowym Rzymie i św. Karol Boromeusz w renesansowym Mediolanie, św. Alfons Liguori w Neapolu, Karol Billuart w Liège, biskup Kenrick w Filadelfii, kardynał Gracias w Bombaju – nauczyciele Kościoła uczyli bez wahań i wątpliwości, że postępowanie, które stanowi przeszkodę dla naturalnej płodności, jest grzechem ciężkim. Żaden katolicki teolog nigdy nie uczył, że zapobieganie poczęciu jest czynem dobrym. Nauka na temat antykoncepcji jest jasno i wyraźnie niezmienna na zawsze”¹³. Można wprawdzie próbować tę niezbitą historycznie opinię osłabić zarzutem braku pewności, iż wspomniani świadkowie (biskupi i teolodzy) przekazywali ową doktrynę w sensie zobowiązującej nauki w sprawach wiary i obyczajów; wówczas przestałby to być klarowny dowód zgodności prawdy z Objawieniem. Ale kontrargument ten jest dlatego błędny, że chodziło zawsze o negatywną ocenę konkretnego grzechu i konkretnego zachowania przeciwnego Bogu, właśnie o sprzeczność z owym „Boskim prawem” (KDK, 51) albo z „Boskim planem” (HV, 13), o którym mówią Sobór i papieże (FC, 32). Przepowiadanie takiego „prawa” lub „planu” nie może być niezobowiązującą opinią teologiczną. Dlatego też pogląd listu otwartego, że „ani ojcowie Soboru Watykańskiego”, ani biskupi na Synodzie Biskupów (1980) nie wypowiadali się jako „świadkowie wiary”, należy odrzucić jako w pełni nieuzasadniony. Każdy fachowiec wie, że stosunkowo różne ujęcie tej nauki w formie encykliki (Pius XI) wynikało ze szczególnie aktualnego powodu, a mianowicie była to odpowiedź na błąd popełniony w dziedzinie moralności przez anglikańską Konferencję w Lambeth (1930), którą P. Chaunu określił jako „apostazję z Lambeth”¹⁴. Tym samym nauka ta zdobyła aktualność, ale była to aktual-

¹² J. C. Ford, G. Grisez, *Das unfehlbare ordentliche Lehramt der Kirche zur Empfängnisregelung*, tłum. na język niemiecki R. Haacke, Siegburg 1980.

¹³ J. T. Noonan jr., *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge 1965, s. 6.

¹⁴ P. Chaunu, *Die verhütete Zukunft*, Stuttgart 1981, s. 263.

ność źródłowej prawdy wiary i obyczajów. Podsykana przez list otwarty nieufność wobec tej prawdy winna zostać oceniona jako wątplenie pozbawione podstaw racjonalnych.

List otwarty próbuje wytoczyć jeszcze ostatni dogmatyczny kontrargument przeciwko pewności nauczania Kościoła w sprawach wiary i obyczajów. Akcentuje on rzekomo niedostateczny „sensus fidelium” w związku z owym nauczaniem. Przeciwnie, masowe odrzucenie tej nauki „było [...] właśnie znakiem sensus fidelium, nieomylnego zmysłu wiary Ludu Bożego, a nie zwykłym symptomem dostosowania się do ducha czasu i rozległego kryzysu wiary”. W zdaniu tym występuje wewnętrzna sprzeczność: argument dogmatyczny i dyskredytacja członków Kościoła jednocześnie wzajemnie się negują i uzupełniają. Kościół strzeże się z wielką rozważą przed każdą tego typu dyskredytacją. Okazał zrozumienie dla trudności niektórych małżonków zwracając uwagę na „prawo stopniowania”, ale zarazem wezwał do usilnych wysiłków moralnych w celu wypełnienia Bożego prawa¹⁵. Kościół nie przemilcza również, że wyznawanie czynem jego nauki jest szczególnym wyrazem czystości małżeńskiej, ofiary, a nawet heroizmu, który zresztą ma swoje naturalne miejsce w każdym życiu małżeńskim.

Jeśli jednak – jak to się dzieje w liście otwartym – stawia się pytanie o motywy jawnie z gruntu odmiennych postaw wśród członków Ludu Bożego i broni się tych, którzy negują naukę Kościoła, należałoby również określić moralne motywy i wartości postaw małżonków żyjących według norm Kościoła. W sferze myślenia realistycznego okazałoby się to jednak z pewnością niemożliwe. A. Laun słusznie ostrzega przed wydawaniem dyspensy od nauki Kościoła licznym katolikom, dyspensy, która byłaby konsekwencją rozstrzygnięcia ich sumienia. „Trudno sobie wyobrazić, że para małżeńska dochodzi do przekonania, iż popełnia grzech trzymając się nauki papieża i w związku z tym nie powinna być mu więcej posłuszna”¹⁶.

Pomimo tego list otwarty próbuje potwierdzić wyższą wartość roszczenia przeciwników *Humanae vitae*, a czyni to w ten sposób, że podnosi ich do godności reprezentantów sensus fidelium Ludu Bożego. Nie dostrzega przy tym, w jakie wikła się w ten sposób dylematy: ponieważ nie da się wątpić w rzeczywistą tradycję wiary nauki Kościoła, nie można jej przeciwnikom przyznać po prostu prawdziwej wiary, z jednoczesnym odmówieniem jej tym, którzy popierają *Humanae vitae*. Prawda jest taka, że argument listu otwartego wypływa nie z wiary, lecz z racji (przyjętej w założeniu) wielkiej liczby zwolenników.

Owo powoływanie się na zmysł wiary odsłania jednak poważne niezrozumienie pewnej zasady teologicznej; ponieważ konsens wierzących ma tak

¹⁵ Por. A. Günthor, *Das Gesetz der Gradualität oder das Wachsen und Reifen im christlichen Leben*, w: *Befreiung vom objektiv Guten?*, wyd. J. Bökmann, Vallendar 1982, s. 139-155.

¹⁶ Laun, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, s. 85.

duże znaczenie dla żywego świadectwa i poparcia wiary w Kościele, to im bardziej domaga się on dowartościowania jako kryterium i reguła wiary, tym mniej wolno mu się usamodzielniać, przerywać łączność z Urzędem Nauczycielskim lub w ogóle występować przeciwko Urzędowi Nauczycielskiemu. Istota sprawy polega na tym, że konsens ten, pomimo posiadania natchnienia, jest tylko względnie samodzielny, a zależy od żywej, aktywnej Tradycji Kościoła, tak że jej treścią jest wypełniony i z niej czerpie swą pewność i moc. W ten sposób konsens wiernych może służyć autentycznemu przepowiadaniu Kościoła jako jego dopełnienie, poparcie i jako pomoc w poszukiwaniu jaśniejszych ujęć nauki, nigdy jednak nie może zastąpić Urzędu Nauczycielskiego jako instancja rozstrzygająca lub, co gorsza, występować przeciwko niemu. Oprócz tego teologia naukowa od czasów św. Augustyna zna zasadę, że ten prosty zmysł religijny odnosi się zwłaszcza do spraw fundamentalnych i istotnych, a nie do trudnych i subtelnych związków¹⁷. Przeciwwstawiać się zmysłowi wiary Urzędowi Nauczycielskiemu, znaczy po prostu likwidować zasady katolickiej nauki i katolickiego Kościoła.

3. „BŁĄD MYŚLENIA” PAPIEŻA I „WNIKLIWOŚĆ MYŚLENIA” TEOLOGÓW

Pomimo tych, jakże chwiejnych teologicznych fundamentów, i pomimo zapewnienia o „należnym respekcie dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła” (który jednak nie polega na uznaniu jego nauczania), list stara się autentycznie przepowiadającemu Urzędowi Nauczycielskiemu wykazać dwa błędy myślenia: po pierwsze, rzekomą sprzeczność pomiędzy ogólnymi normami dotyczącymi każdego aktu małżeńskiego w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego (HV, 11) a zgodą na dopuszczalność korzystania z okresów płodności (HV, 16); po drugie, nieznanomość tego, że „akt małżeński, jako czyn osobowy, musi pozostać istotnie otwarty na kształtowanie przez człowieka”, na co pozwala „czasowe rozdzielenie obydwu zawartości jego sensu” (miłość i przekazywanie życia), które „ma swoje źródło w naturze człowieka”.

Co do pierwszego „błędu myślenia” uderza fakt, że z zarzutem nie są zgodne ani argumenty *Humanae vitae* i *Familiaris consortio*, ani bliska im literatura, przemilczane bowiem zostaje, że różnica między chcianym (z użyciem środków technicznych) zapobieganiem poczęciu i naturalnym wyborem czasu pożycia jest czymś oczywistym. Należałoby wrócić (z konieczności skrótowo i dlatego niekompletnie) do teologicznej myśli źródłowej: sztuczne zapobieganie poczęciu niszczy ustanowiony przez Stwórcę plan powołania do życia nowego człowieka poprzez pełny akt miłości małżeńskiej (realizujący się w chwilach osobowego oddania i ukierunkowania na życie), przy czym rodzice powinni z tym planem współpracować i wolno im z nim współpracować. Ta

¹⁷ Św. Augustyn, *Contra Julianum*, 1. I nr 31, 32.

otwartość wobec stwórczego działania Boga, okazana w wyborze czasu pożycia, nie niszczy niczego w boskim porządku, lecz przylega do pełnego mądrości Bożego rozporządzenia, na którym opiera się całość chrześcijańskiego życia małżeńskiego. Wymaga ono dużego zaangażowania etycznego, ale jest również wspierane własną, personalno-sakramentalną duchowością¹⁸.

Jeśli chodzi o żądanie „otwartości” seksualności „na kształtowanie przez człowieka”, to jest ono możliwe do zaakceptowania przez chrześcijanina tylko w ramach wcześniej uznanego na bazie wiary porządku stworzenia. Bez podporządkowania owego „kształtowania” porządkowi stworzenia (który osiąga swój punkt kulminacyjny w dziele Zbawienia) treść wspomnianego żądania staje się usprawiedliwieniem dla pożycia przedmałżeńskiego i homoseksualizmu (których odrzucenie nie jest już dziś nawet dla chrześcijan rzeczą zrozumiałą samą w sobie). Akcentowanie naturalnego rozdzielenia seksualności i przekazywania życia pochodzi z myślenia biologistycznego, które zupełnie nie osiąga poziomu personalnoetycznego.

Chociaż w tych rozróżnieniach chodzi o rzeczy oczywiste, to jednak (pomijając doświadczenie, że oczywiste złudzenia są trudne do usunięcia) nie jest łatwo osiągnąć zharmonizowanie różnic. To realistyczne stanowisko ma swoją podstawę w tym, że stają tu naprzeciw siebie nie „słabość myślenia” i „wnikliwość myślenia”, lecz dwa różne sposoby i poziomy myślenia: metafizyka (osoby) i pozytywizm, teonomia i autonomia, transcendencja Objawienia i immanencja świata, pistis i gnosis, duch i popęd. Odnośnie do przytoczonych różnic, należałoby zwrócić uwagę dzisiejszym chrześcijanom na słowa niechrześcijanina, Mahatmy Gandhiego, na temat kontroli urodzin: praktykuje się ją „nie poprzez niemoralne i sztuczne zabiegi, lecz poprzez dyscyplinę życia i samokontrolę”¹⁹.

Tłum. Ks. Jerzy Szymik

¹⁸ Laun, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, s. 93n.

¹⁹ Jan Paweł II, *Trzeba, by głos Indii sprzymierzył się z głosem Kościoła*, „L'Osservatore Romano” 7(1986) nr 2, s. 27-28.