

O METODĘ WSPÓŁMIERNĄ DO ROZWIĄZYWANEGO PROBLEMU

W związku z proponowanym – nie tylko – przez ojca Bernarda Häringa
sposobem rozstrzygnięcia doniosłego sporu
we współczesnej teologii moralnej

Dotykamy sedna tego, co zdecydowało o tym szczególnym przesileniu, w jakim znalazła się współczesna teologia moralna, a czego wyrazem jest m.in. „Deklaracja kolońska”. Jest ona bowiem raczej już skutkiem i wyrazem tylko aktualnej sytuacji w teologii moralnej, niż jej powodem, skutkiem sytuacji, która zaistniała w wyniku tak zwanego „antropologicznego przetłomu”.

1. PROBLEM

Problem, o którego sposób rozstrzygania tu chodzi, otwiera się wraz z pytaniem: czy sumienie chrześcijanina katolika ma moc rozstrzygania w ostatecznej instancji o tym, czy norma encykliki *Humanae vitae* obowiązuje go czy też nie w konkretnie danym przypadku?

O. B. Häring twierdząc, że sumienie może wobec tej normy stosować tzw. regułę epikei¹, przyznaje mu tę właśnie moc, przeciwstawiając się w tym względzie stanowisku teologów, których wyrazicielem jest m.in. C. Caffarra, w związku z czym o. Häring określa je mianem „modelu Caffarry”. Opublikowany ostatnio we włoskim czasopiśmie „Il Regno” tekst *Chiedere l'opinione... (Pytać opinii...)* wzbudza zainteresowanie z tego względu, że o. Häring wysuwa w nim pewną propozycję dotyczącą sposobu rozstrzygnięcia wyżej sformułowanego pytania, z zamiarem rozładowania przez to narosłej wokół niego – a wykraczającej daleko poza kręgi teologów – kontrowersji².

Szkopuł tkwi jednak w tym, że powyższe pytanie mocą własnej logiki wewnętrznej wylania z siebie nieuchronnie drugie, bardziej ogólne pytanie, czego nie wolno nie wziąć pod uwagę, gdy pragnie się wskazać efektyw-ny, czyli współmierny do podjętego problemu, sposób

¹ W dziedzinie prawa pozytywnego stosuje się regułę, zgodnie z którą wolno odstąpić od ogólnego przepisu (wyjść poza zakres objętych normą ogólną przypadków) opierając się na założeniu, że sam prawodawca uchyliłby jego obowiązywalność w odniesieniu do konkretnej osoby z uwagi na wyższe jej dobro, czyli dobro wyższe od tego, którego strzeże wprowadzone przezeń prawo. O. Häring usiłuje tę regułę prawa pozytywnego przenieść na normę prawa naturalnego.

² Por. o. B. Häring, *Chiedere l'opinione di vescovi e teologi*, „Il Regno – Attualità”, 15 I 1989; por. również Bernhard Häring, „Il Regno-Artikel”, „Kathpress”, „Sonderpublikation” 2 (1989) s. 6–8.

jego rozwiązywania. To kolejne pytanie można wyrazić formułą: Czy sumienie posiada samo z siebie moc tak daleko modyfikującej interpretacji przedmiotowej, absolutnie obowiązującej normy moralnej, jaką jest właśnie w zamyśle papieża Pawła VI norma encykliki *Humanae vitae*, że to od sumienia ostatecznie, nie zaś od treści przedmiotowej normy ostatecznie zależy, iż norma ta daną osobę w danym przypadku obowiązuje czy też nie obowiązuje?

Odkąd jednak pytanie to postawiono pod adresem jednej z przedmiotowych norm absolutnie obowiązujących, postawiono je – znowu mocą jego logiki wewnętrznej – pod adresem wszystkich tego rodzaju norm tout court. W związku z tym pytaniu wyjściowemu trzeba nadać bardziej jeszcze ogólną, dorównaną do zawartego w nim roszczenia, postać: Czy istnieją w ogóle treściowo określone normy moralne absolutnie ważne, czyli normy wykluczające z racji swej treści, a więc przedmiotowo, możliwość wyjątku (*valent semper et pro semper* – *allgemeingültig*), czy też wszystkie bez wyjątku treściowo zdeterminowane normy moralne są zasadniczo otwarte – jak tego przykładem ma być „inkryminowana” norma *Humanae vitae* – na możliwość wyjątku (*valent ut in pluribus* – *im allgemeinen gültig*), skoro wszystkie one bez wyjątku podlegają ostatecznie nadrzędnej wobec nich normatywnej mocy sumienia?

Jak zatem widać z analizy pytania wyjściowego, już na drugim szczeblu wyrastającej z niego trójstopniowej drabiny pytań – istota problemu przesuwana się z zagadnienia absolutnej obowiązawalności konkretnej normy moralnej, jaką jest norma *Humanae vitae*, w stronę zagadnienia charakteru normatywnej mocy sumienia, zwłaszcza zaś w stronę źródeł i podstaw jego normatywnej mocy. Na czoło wysuwają się tu pytania: Co tu co normuje, co tu przez co jest normowane? Co w stosunku do czego stanowi norma normans, co w stosunku do czego stanowi norma normata? Jeśli – z istoty swej subiektywna – normatywna moc sumienia ma być – jak się tu sugeruje – nadrzędna wobec obiektywnej normatywnej mocy normy moralnej absolutnie ważnej, to co stanowi ostatecznie o normie moralności? Skąd ostatecznie płynie moralna normatywność (powinność): czy źródło jej jest transcendentne wobec sumienia (roзумu), czy też pozostaje niejako bez reszty w jego obrębie? Czy więc człowiek poprzez swe sumienie treść swych zobowiązań moralnych ostatecznie odczytuje, czy też je sobie poprzez swe sumienie ostatecznie sam nadaje? Pytania te wyrażają sedno problemu na tym etapie. Przyjawszy tu jednak określoną odpowiedź na pytanie o charakter normatywnej mocy sumienia: że to ono samo z siebie jest dla siebie ostateczną normą normans – trzeba w konsekwencji uznać dalsze podejmowanie pytania o możliwość absolutnie ważnych treściowo zdeterminowanych norm moralnych za bezprzedmiotowe. Pseudoproblemem staje się wszak pytanie, które już na wcześniejszym etapie analizy zostało definitywnie rozstrzygnięte: Norm takich nie ma!

Tak oto opowiadając się na etapie pierwszego z trzech wymienionych pytań za jednym z dwu opozycyjnych ujęć roli sumienia wobec normy *Humanae vitae* – opowiadamy się eo ipso za jednym z dwu wykluczających się całkowicie między sobą ujęć teologii moralnej: albo za ujęciem, w którym jest miejsce dla absolutnie ważnych treściowo zdeterminowanych norm moralnych, albo za ujęciem, które możliwość takich norm absolutnie wyklucza. Więcej jeszcze, opowiadamy się za jedną z dwu diametralnie przeciwstawnych wizji człowieka jako podmiotu zobowiązania moralnego, na których to wizjach zostają odpowiednio nabudowane odnośne ujęcia (modele) teologii moralnej: albo za wizją człowieka-podmiotu, który poprzez sumienie dany mu obiektywnie porządek moralny odczytuje, albo za wizją człowieka-podmiotu, który poprzez sumienie porządek moralny sam z siebie dla siebie kreuje. Rozstrzygnięcie dokonane na początku, czyli w miejscu: sumienie a *Humanae vitae* – staje się tedy przekładnią, która rozwidla drogi w kierunku dwu wykluczających się wzajemnie antropologii i etyk.

Rzecz jasna, obie tak sobie przeciwstawne etyki i antropologie nie mogą być jednocześnie prawdziwe. Uznanie jednej z nich za prawdziwą oznaczać musi uznanie drugiej za fałszywą. Tertium non datur. Oto między czym a czym trzeba więc rozstrzygać rozstrzygając sprawę: sumienie a *Humanae vitae*. Dlatego też z tej tylko perspektywy teoretycznej i w jej tylko wymiarach można dopiero w pełni odpowiedzialnie postawić problem metody, czyli problem (wskazania) sposobu współmiernego dla rozstrzygnięcia całego roszczenia zawartego w pytaniu wyjściowym: Czy sumienie chrześcijanina katolika ma moc rozstrzygania w sposób ostateczny o tym, że norma encykliki *Humanae vitae* go obowiązuje lub też go nie obowiązuje w konkretnie danym przypadku?

Co zatem sądzić, na podstawie powyższych ustaleń i w świetle płynących z nich metodologicznych wymagań, o zaproponowanym przez o. Häringa w tekście *Chiedere l'opinione...* sposobie rozstrzygnięcia nurtującego nas tu problemu?

2. METODA

Trzeba tu naprzód podkreślić to, co sam o. Häring z naciskiem podkreśla, że w rozstrzygnięciu problemu, o którym mowa, chodzi o sprawę o „epokowej doniosłości” dla przyszłości Kościoła i całej ludzkości. W tekście *Chiedere l'opinione...* pisze m.in.: „A contrapporsi sono due modelli di pensiero fundamentalmente diversi, con le diverse conseguenze che ne derivano [...] di portata epocale [...] Ne va del nostro comune destino”³.

³ „Naprzeciw siebie stają tu dwa całkowicie sobie przeciwstawne modele myślenia, z wynikającymi z nich dwoma przeciwstawnymi konsekwencjami [...] o epokowej doniosłości [...] Chodzi o nasz wspólny los”.

Trudno mu w tym nie przyznać racji. Tym większe więc zaciekawienie wzbudzić musi metoda, jaką nestor niemieckiej teologii moralnej uznał za współmierną dla rozstrzygnięcia tego teoretycznie tak fundamentalnego i praktycznie tak doniosłego problemu.

Otóż jego propozycja co do sposobu rozstrzygnięcia tego problemu sprowadza się do przeprowadzenia w całym Kościele – wedle reguł gwarantujących rzetelność i dyskrecję – ankiety (badania opinii) w sprawie wymienionych wyżej dwu ujęć roli sumienia wobec normy *Humanae vitae*. Adresatami tej ankiety byłiby w szczególności wszyscy biskupi, wszystkie wydziały teologiczne i wszystkie znaczące organizacje laickie. Wyniki tej ankiety miałyby być następnie podane do publicznej wiadomości, przy czym ankietowani mieliby się wypowiedzieć w końcu również, czy ich zdaniem wystarcza (czyli w ten sposób także rozstrzygnąć), by Papież raz jeszcze zdeklarował w sposób jasny swe własne przekonanie w tej sprawie.

Chciałbym bardzo polecić Czytelnikowi osobistą lekturę tekstu o. Häringa. Wydaje mi się bowiem, że żadna przeprowadzona przez kogoś innego prezentacja i analiza krytyczna tego tekstu nie zdoła spełnić tej roli, jaką pełni sam o. Häring jako autor – i swój własny krytyk zarazem – przemawiający wprost słowami swego artykułu. Od siebie dołączę tylko niektóre uwagi-pytania dotyczące zaproponowanej przez o. Häringa metody:

1. Jeśli od samych ankietowanych ma być z góry uzależnione, czy – po przeprowadzeniu badania opinii i ogłoszeniu jego wyników – Papież będzie mógł raz jeszcze przedłożyć własne przekonanie w badanej sprawie (czy to ma wystarczyć), to jaką jeszcze wagę i powagę może mieć dla nich to, że cokolwiek i co Papież przedłoży jako swe przekonanie? Jaką wagę i powagę ma enuncjacja kogokolwiek – także samego Papieża – skierowana do mnie, jeśli ode mnie wyłącznie zależy, że będzie mógł się on w ogóle z nią do mnie zwrócić albo nie? Czy nie jest to waga i powaga instancji w społeczeństwie, która cały swój autorytet czerpie stąd, że zostaje upoważniona do wypowiedzenia wyłącznie tego, na czego wypowiedzenie z góry się zgodziła instancja upoważniająca? Czy do tego jednak miałby się sprowadzić Nauczycielski Urząd Kościoła i jego autorytet w Kościele? Czy jego autorytet nie wypływa z ministerium wobec *sensus fidei fidelium*, a nie – jak tu zostaje przesądzone – wyłącznie z ministerium wobec *consensus fidelium*? Czy autorytet Papieża jako nauczyciela w Kościele pochodzi z nadania wiernych (wierzących), a dokładniej z nadania uważających się za wiernych (wierzących)?

2. Propozycja, z jaką występuje o. Häring, ignoruje zupełnie fakt, iż to, czego się domaga, zostało już *mutatis mutandis* (czyli z zachowaniem tego wszystkiego, co wypływa z samej struktury Kościoła i roli magisterium w Kościele) 20 lat temu dokonane. Odpowiedzią wzorcową na postulat o. Häringa jest sposób postępowania, jaki zaprezentował papież Paweł VI, który ogłaszając encyklikę *Humanae vitae* dysponował nie tylko

wynikiem ankiety „małego ogólnokościelnego parlamentu ekspertów” w postaci ad hoc przez Jana XXIII powołanej komisji (a wiadomo dziś dobrze, po której stronie była większość), lecz również dokładną znajomością wyłożonych przez obie strony racji. Sposób postępowania Pawła VI był wyrazem stanowiska, iż racja prawdy jest nadrzędna wobec liczebnego układu tych, którzy ją za prawdę uznają lub nie uznają. „Allgemeingültig” to wymiar nadrzędny wobec „allgemeinanerkannt” lub „nicht-anerkannt”. Deklaracja Pawła VI, której aktem i wyrazem była właśnie encyklika *Humanae vitae*, nie była więc przedłożeniem jedynie „w sposób jasny osobistego przekonania Papieża”, lecz przede wszystkim jednym jeszcze aktem potwierdzenia, iż Kościół w osobie Papieża stoi nieodmiennie po stronie nieodwołalnych racji prawdy w odnośnej sprawie, dając temu wyraz aktem swego zwyczajnego nieomylnego nauczania.

Taki charakter formalny wypowiedzi papieża Pawła VI jako aktu zwyczajnego (nieuroczystego) nieomylnego nauczania stwierdził zresztą i podkreślił nie kto inny, jak Hans Küng. Jedynie też na podstawie takiego charakteru formalnego tego aktu doktrynalnego, jakim jest encyklika *Humanae vitae*, w połączeniu z domniemaną przez Künga ewidentną fałszywością jego treści, mógł Profesor z Tybingi obwołać – z godną uznania logiką i odwagą – obalenie dogmatu o nieomylności Papieża, co stanowi sedno jego książki *Unfehlbar?*, i wysunąć propozycję powrotu Kościoła na pozycje doktrynalne sprzed Vaticanum I. Stąd też teolog występujący nadal z propozycją „nowej ankiety” i ze swym „raz jeszcze” zdaje się działać jako ktoś, kto albo wcale nie czyta tej unikalnej wręcz dla rzeczonyj sprawy lekcji z eklezjologii, albo też jako ktoś, kogo interesuje jedynie już ta tylko lekcja, która mu da z góry przezeń oczekiwany wynik. Nie ankietę więc interesuje go właściwie jako ankietę – gdyż ta już była! – lecz zmiana doktryny. (Nota bene: w międzyczasie odbyło się wiele tego typu ankiet-plebiscytów na temat aborcji w wielu uważających się za chrześcijańskie krajach Europy z dobrze wiadomym wynikiem. Czy stąd ma jednak cokolwiek wynikać dla prawdy, którą w tej sprawie głosi nieprzerwanie Kościół i wraz z nim papież Jan Paweł II, który z tego powodu właśnie nie podoba się dziś wielu – nawet spośród teologów?). Czy taka – postulowana przez o. Häringa – zmiana może jednak w ogóle wchodzić w rachubę, jeśli kolejny Papież elementarnie bodaj pojmuje – podobnie jak jego poprzednicy – rolę swego urzędu w służbie nauczania wiary i moralności i nie pozwoli się sprowadzić jedynie do roli instancji ogłaszającej oficjalnie kolejny wynik plebiscytu wiernych, którzy *sensus fidei fidelium* utożsamili z *consensus fidelium*?

3. Z punktu widzenia logiki w ogóle, a metodologii etyki w szczególności zasadnicze jednak zastrzeżenie w stosunku do proponowanej przez o. Häringa metody wzbudza rola, jaką tenże teolog-etyk usiłuje przyznać wynikom badań statystycznych dotyczących faktu uznawania pewnej normy w odniesieniu do jej prawomocności: jest uznawana więc...

obowiązuje, nie jest uznawana więc... nie obowiązuje. Oto co zakłada o. Häring. Tymczasem nie ma logicznie poprawnego przejścia od „jest” do „powinien”! Próba uznania wyników ankiety co do faktycznej akceptowalności lub nieakceptowalności normy *Humanae vitae* za miarodajną dla jej obiektywnej ważności jest elementarnym nieporozumieniem, piętnowanym w abecadle metodologii etyki – co najmniej od czasów G. E. Moore’a (*Principia ethica*, 1903), jako tzw. błąd naturalistyczny. Okoliczność, iż tak elementarny błąd przydarza się nestorowi teologii moralnej w sprawie, która wedle jego własnej oceny ma zaważyć na całej przyszłości Kościoła i świata, jest czymś szokującym, jeśli już nie czymś tragicznym, zwłaszcza gdy się zważy, że kształcił on w Rzymie i w świat wysyłał całe generacje uczniów.

W tym miejscu można by więc sprawę zamknąć, gdyby nie pewna okoliczność, która na to nie pozwala. Otóż z logicznego punktu widzenia o. Häring mógłby się poprawnie powołać na wyniki ankiety jako na metodę rozstrzygania o prawomocności bądź nieprawomocności danej normy – a przy okazji swój prestiż wobec trybunału logiki uratować, gdyby przedtem wykazał, iż konsens jako taki ma w odnośnej sprawie moc prawdo- (lub normo-) twórczą.

Czy istnieje jakaś szansa wykazania zasadności tego założenia? Uznanie tego założenia za zasadne mocą oczywistości kłóci się z elementarnymi oczywistościami. Wystarczy w tym celu posłużyć się tylko tzw. testem otwartego pytania (open-question-test): Czy coś jest prawdziwe dlatego, że je za prawdziwe uznaję (*Verum quia consentio*)? – czy też dlatego coś uznaję za prawdziwe, ponieważ jest prawdziwe (*Consentio quia verum*)? Identyczny wynik daje eksperyment z pytaniem: „Czy pytanie: «Czy to, co uznałem za prawdziwe, jest rzeczywiście prawdziwe?» – ma jakikolwiek sens, czy też jest pseudo-pytniem, pytaniem pozornym, tautologią, jak pytanie: Czy masło jest rzeczywiście maślane?” Uznanie więc inkryminowanego założenia za zasadne na mocy oczywistości oznaczałoby wyzwanie tout court dla realistycznego sposobu myślenia, lekceważenie zdrowego rozsądku. W konsekwencji oznaczałoby również przewrót w sposobie traktowania przez człowieka prawd objawionych mu przez Boga: „Wierzę, ponieważ jest prawdą objawioną przez Boga” – trzeba by zamienić na: „Jest prawdą objawioną przez Boga, ponieważ wierzę”. Do tego zresztą sprowadza się utożsamienie *sensus fidei* z *consensus fidelium* (modernizm).

Nie wydaje się, by o. Häring był gotów w taki sposób bronić logicznej poprawności własnego stanowiska odnośnie do proponowanej przez siebie metody rozstrzygania o prawomocności normy *Humanae vitae*, nawet gdyby tę ewentualność – jako z formalnego punktu widzenia możliwą – dostrzegał. Tym niemniej ta właśnie przesłanka jest przezeń *de facto* założona – czy to sobie uświadamia czy nie, i czy tego by sobie

życzył czy nie (to sprawa nie dobrej lub złej woli, lecz logiki) – w jego propozycji uznania wyniku ankiety (plebiscytu, referendum) w sprawie faktycznej akceptowalności danej normy za logicznie walentną (konkluzywną) w odniesieniu do jej obiektywnej ważności. Będąc ofiarą swej własnej pomyłki o. Häring sam nie wie, rzecz jasna, o błędzie, który popełnia, który jednak jako znany uczony mimo to upowszechnia, siejąc groźny w swych konsekwencjach dla jedności Kościoła zamęt. Nie wie, że zwodzi, więc nie ponosi za to winy. Jest niewinny. *Innocens quia non sapiens*. Tym niemniej zwodzi, staje się sprawcą konfuzji, a więc szkodzi. *Nocens! Nocens sed innocens!* – powiedziałby Abelard. Czy to jednak może zadowolić i usprawiedliwić uczonego? Czy uczony, kierujący się odpowiedzialnością, nie musi tego – w imię krytycznej samokontroli – zaraz odwrócić i odczytywać w sposób: „*Innocens sed nocens!*”?

Chrystus przestrzegał lud przed ślepcem, który chce prowadzić. Czy tylko? Czy nie napiętnował przez to także tego, który chcąc wskazywać innym kierunek, niedostatecznie sam zbadał, czy go widzi?

3. SEDNO KRYZYSU

Czy jednak to, co u o. Häringa nie zostało jeszcze metodologicznie należycie zreflektowane i w pełni zdecydowane, choć jest logicznie implikowane zarówno w jego postulacie stosowania epikei do normy treściowej absolutnie ważnej, jak i w jego propozycji rozstrzygania o prawomocności lub nieprawomocności normy w oparciu o fakt jej akceptowania lub nieakceptowania, nie stało się tymczasem wyraźnie przyjętym założeniem metodologicznym wpływającym z świadomie dokonanego przez teologów przełomu w sposobie myślenia o człowieku jako podmiocie moralności?

Tym dopiero pytaniem dotykamy sedna tego, co zdecydowało o szczególnym przesileniu, w jakim znalazła się współczesna teologia moralna, a czego wyrazem jest m.in. „Deklaracja kolońska”⁴. Jest ona bowiem raczej już skutkiem i wyrazem tylko aktualnej sytuacji w teologii moralnej niż jej powodem, skutkiem sytuacji, która zaistniała w wyniku „antropologicznego przełomu” („anthropologische Wende”, „svolta antropologica”), choć „protest koloński” jest zarazem aktem, który ujawniając tę sytuację w sposób wyjątkowo ostry i spektakularny – wprowadza ją niejako w zupełnie nowy etap. Można by go określić jako etap ostatecznej weryfikacji samej wyjściowej zasady antropologicznej wspomnianego przełomu, i ... ostatecznych wyborów. Ujawniając do końca wszystkie konsekwencje dokonanego

⁴ *Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität. Kölner Erklärung katholischer Theologieprofessorinnen und – professoren vom Dreikönigsfest*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 26 (1) 1989.

przełomu, stawia bowiem wobec alternatywy: zmusza mocą samej logiki bądź do odważnego przyjęcia ich wszystkich, bądź do gruntownej rewizji założenia wyjściowego. Chodzi tu o podjętą przez wielu czołowych niemieckich teologów moralistów formatu A. Auera, J. Fuchsa, F. Boecklego, W. Korffa, D. Mietha próbę pojmowania osoby ludzkiej jako wolności, której istota sprowadza się bez reszty do czystej samozależności. Właśnie ta samozależność byłaby jedyną obiektywną prawdą istotnie określającą człowieka, a więc i jedyną prawdą moralnie dla niego normatywną, czyli wyrażającą cały bez reszty sens normy personalistycznej jako naczelnej i jedynej zresztą zasady etycznej⁵. Znaczyłoby to, iż afirmować człowieka dla niego samego to tyle, co afirmować tak rozumianą wolność tout court, w praktyce międzyludzkiego działania natomiast respektować w każdym tę postać rozumienia samego siebie (samorozumienia, autoprojektu, Selbstverständnis), która stanowi wyraz jego podstawowego aktu wolności w stosunku do samego siebie, czyli respektować jego autoprojekt. Wypływa stąd wniosek, iż poza samą naczelną zasadą etyczną afirmowania osoby jako czystej samozależności wszelkie jej dalsze treściowe determinacje są – i mogą być tylko i wyłącznie! – wyrazem faktycznej akceptacji wzajemnej własnych autoprojektów odnośnych osób jako partnerów współdziałania. Ich każdorazowa wzajemna zgoda, konsensus, na treściowy kształt odnośnego – pozostający w harmonii z ich autoprojektami – działania to odtąd jedynie możliwy sposób (kryterium) zarówno determinacji, jak i realizacji afirmowania in concreto jedynej obiektywnej prawdy o osobie jako samozależności i afirmowania eo ipso tego, co w sposób wyłączny decyduje o jej osobowej godności. W ten sposób epistemologiczna zasada: *Consentio quia verum* – zachowa tu swą pełną obiektywną moc, lecz odnosić się będzie tylko i wyłącznie do samozależności, bo tylko ona konstytuuje obiektywnie osobę jako osobę, czyli jako kogoś, kogo należy afirmować dla niego samego. Wszelkie inne natomiast prawdy dotyczące sposobu (treści) jej afirmowania (od autoprojektu poczynając) zasada bycia osobą jako samozależnością pozostawia wyłącznie jej dalszej wolnej determinacji oraz jej wolnej akceptacji. Oto dlaczego w imię przedmiotowej prawdy o samozależności osoby jako takiej – czyli w imię pozostania na gruncie obiektywizmu! – trzeba w stosunku do każdorazowej artykulacji treściowej normy personalistycznej stosować regułę heurystyczną: *Verum quia consentimus!*

⁵ Nawet ciało osoby ludzkiej nie współokreśla jej na tyle istotnie, by jego afirmacja miała istotnie moralny, czyli nierozłącznie związany z afirmacją osoby jako osoby, sens. Od własnej przeto decyzji odnośnych osób (*Eigenentscheidung*) zależy wyłącznie, w jaki sposób zechcą zadysponować własnym ciałem (z jego życiem włącznie) w imię afirmacji swej samozależności. Każde ich w tym względzie obopólnie uzgodnione rozstrzygnięcie uzyska eo ipso walor aktu moralnie dobrego i zarazem słusznego.

Faktyczna akceptacja ze strony osoby X-a faktycznego samorozumienia osoby Y-a staje się jedynie możliwym sposobem afirmowania (miłowania) przez osobę X-a osoby Y-a. Przy wszelkich pozorach subiektywizmu, mogących się kojarzyć z tak ujętą regułą determinowania (Normfindung) i uzasadniania (Normbegründung) odnośnych treściowych artykulacji normy personalistycznej – reguła: *Verum quia consentimus*, staje się od-tąd dla odnośnych podmiotów działania moralnego (grup społecznych „mi-kro” i „makro”) jedynym – powiedzą rzecznicy „antropologicznego prze-łomu” – sposobem pozostania na gruncie rzetelnego obiektywizmu zasady: „*Consentio (consentimus) quia verum!* Na podstawie tego J. Fuchs wyrazi istotny moralnie normatywny sens słowa „miłość” definicją: „*Lieben heisst den anderen bejahen so wie er sich ver-steht*” („Miłować to afirmować drugiego tak, jak on sam siebie rozumie”) – streszczając w ten sposób ostateczny etykorelevantny wynik przełomu dokonanego w antropologii⁶. Dodajmy tytułem komentarza: Zwrot: „*so wie er sich versteht*” – wyklucza, na mocy definicji aktu samorozumienia, pytanie: „A jeśli by się on fałszywie rozumiał?”

Trzeba tu zaartykułować dwie etykorelevantne konsekwencje i jedną metaetyczną konsekwencję tego „przełomu”:

1. Sumienie każdego z osobna człowieka – jako akt prawdo- i normo-twórczego rozumu w zakresie treści operatywnych reguł – staje się jedy-nym i ostatecznym miernikiem moralnej wartości działania jednostki nie-zależnie od jego treści;

2. Konsens określonej grupy na akceptowany przez nią sposób działa-nia staje się jedynym i ostatecznym miernikiem jego moralnej wartości oraz moralnej prawomocności wyrażającej je reguły – niezależnie od jego treści;

3. Ponieważ jedynym sposobem ustalania treści społecznie walentnych norm działania jest ich faktyczna akceptowalność (konsens), stąd socjolo-giczne metody badania zakresu faktycznej akceptowalności danej reguły (ankieta, plebiscyt, referendum) uzyskują rangę metody stwierdzającej za-razem jej moralną prawomocność w danym społeczeństwie. Innych treści-o-wych reguł moralnych nie ma. Nie może tu też być mowy o logicznie nie-poprawnym przejściu od „jest” do „powinien”, ponieważ (f)akt akceptowa-nia („jest”) danego sposobu działania przez samozależne podmioty stanowi eo ipso akt nadania mu moralnie normatywnego sensu, stanowi bowiem najwłaściwszy, jedynie adekwatny wyraz tego, co jest im jako samozależ-nościom – mocą ich własnej decyzji – należne („powinien”), co im się więc godzi jako czystym samozależnościami, czyli osobom właśnie. „Jest”

⁶ Z tym ustnie sformułowanym określeniem J. Fuchsa dyskutował niżej podpisany uczestnicząc wraz z nim w Światowym Kongresie Teologów Moralistów zorganizowanym przez Kongregację Nauki Wiary w Rzymie wiosną 1981 roku.

faktycznej akceptacji staje się tu wręcz jedynie możliwym „powinien”. Konsens staje się po prostu wyłączną zasadą heurystyczną dla determinowania moralnie walentnej treści odnośnych norm działania. Wszelka natomiast próba szukania podstawy dla jej określania w prawdach o człowieku – choćby stałych, lecz różnych aniżeli prawda o jego samozależności (w jego rzekomej istocie – naturze) – jest aktem heterogenizacji człowieka jako osoby, czyli istoty moralnej, jest aktem redukcji osoby do elementu wobec niej zewnętrznego i przez to z gruntu jej jako osobie obcego, aktem redukcji świata wolności do świata konieczności. Jest to alienacja osoby ludzkiej. Uzyskane zaś w wyniku tej heterogenizacji osoby obowiązujące ją rzekomo w sposób absolutny treściowo zdeterminowane normy moralne są niczym innym właśnie jak tylko wyrazem błędu naturalistycznego. Tak oto w ślad za alienacją osoby ludzkiej postępuje alienacja moralności, jej „demoralizacja” wskutek fałszywej, „znaturalizowanej” wizji osoby⁷.

Rzecz jasna, z punktu widzenia przedstawionej tu metodologii etyki (teologii moralnej) epoki „po antropologicznym przełomie” – metoda ankiety, którą zaproponował o. Häring dla rozstrzygnięcia kontrowersji na temat normatywnej mocy sumienia wobec konkretnej normy, jaką jest norma *Humanae vitae*, okazuje się wszystkim, co w tej dziedzinie zaproponować można i trzeba. Co więcej, jest wszystkim, co w tej dziedzinie proponować wolno jako wyraz w pełni oświeconego i dojrzałego myślenia na temat moralności dzisiaj, tj. na obecnym etapie samoświadomości człowieka, ludzkości. Jedynie norma respektu dla samozależności, jako wyrażająca jedynie moralnie walentną obiektywną prawdę o istocie osoby, jest absolutnie ważna: valet semper et pro semper, o wszystkich bez wyjątku natomiast jej treściowych wcieleniach, czyli sposobach jej konkretnych zastosowań, mogą już tylko – i muszą – zdecydować same poszczególne osoby bądź odnośne ich grupy. O kształcie treści wszystkich pozostałych bez wyjątku norm działania musimy się po prostu z odnośnymi osobami – w imię jedynej normy moralnej, jaką jest personalistyczna norma w wykładni imperatywu: Respektuj samozależność każdego! – dogadywać, a ostatecznie oddać sprawę pod głosowanie.

To zatem, co o. Häring „na wyczucie” zaproponował jako sposób rozstrzygnięcia sporu dotyczącego jednej tylko konkretnej normy moralnej (tj. normy encykliki *Humanae vitae*: „model Caffarry” versus „model Häringa”), dotyczy z zasady, czyli de iure, a nie de facto tylko – wszelkich bez wyjątku treściowych norm działania. Z punktu widzenia me-

⁷ Por. np. J. Fuchs, *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluss?*, „Stimmen der Zeit”, maj 1988. W podobny sposób wypowiada się A. Auer podkreślając, iż teologowie moralisci musieli się trudzić z górą dwadzieścia lat dla wypracowania „nowego narzędzia hermeneutycznego dla teologii moralnej”. Por. A. Auer, *Geschmack an der Freiheit vermitteln. Ein Gespräch mit Prof. A. Auer über Moraltheologie heute*, „Herder-Korrespondenz” 39 (1985) z. 4, s. 165.

metodologii teologii moralnej wyrosłej z „przewrotu antropologicznego” można by więc o. Häringowi zarzucić to tylko, że zatrzymał się na – lub nie powiedział wszystkiego, co trzeba było wiedzieć i powiedzieć o – drodze, którą winien był – mocą samej logiki obranego kursu – iść do końca. Zarzut niepełnej konsekwencji nie odbiera mu jednak – z punktu widzenia metodologii „teologii przełomu” – istotnie ważnego tytułu do uznania: że na tę drogę wszedł, że stał się prekursorem. Jest to waga ze względu na ostateczny cel, do którego musi mocą własnej logiki zaprowadzić droga, na którą o. Häring wkroczył przypisując sumieniu moc normatywną, zdolną zawieszać moc obiektywnej normy działania. Okoliczność, że na tę drogę wkracza – nawet jeśli nie w pełni widzi, z jakiej wizji człowieka ona się logicznie wywodzi i dokąd ona ostatecznie prowadzi – cieszący się światowym rozgłosem sędziwy teolog moralista, stanowi skądinąd ważną pod względem strategicznym pozycję dla tych, którzy są metodologicznie świadomymi entuzjastami dalszego dopiero ciągu tej drogi. Tego dalszego ciągu nikt bodaj nie pokazał bardziej konsekwentnie i wyraziście, i z bardziej spektakularną prostotą, od amerykańskiego teologa moralisty Ch. Currana, który zresztą podkreśla, iż wyciąga jedynie wnioski z przesłanek swych europejskich mistrzów: J. Fuchsa i innych protagonistów „antropologicznego przełomu” w teologii moralnej. Wnioski te zaniepokoiły, a nawet przeraziły wielu, także poza Kościołem.

Dlatego pozwolę sobie w tym właśnie miejscu wypowiedzieć to, co w głównej mierze zainspirowało całą niniejszą moją wypowiedź i skłoniło do zajęcia stanowiska.

Otóż przedstawiony wyżej pogląd o. Häringa jest niemal identyczny z treścią pewnych tekstów, które cytują i do których się odwołują na poparcie własnego stanowiska autorzy „Deklaracji kolońskiej” ze stycznia br.⁸ Chodzi o przywołane w niej fragmenty oświadczenia biskupów RFN, wydanego w Königstein w 1968 roku po ogłoszeniu encykliki *Humanae vitae* przez papieża Pawła VI (stąd też nazwa tego oświadczenia „Königsteiner Erklärung”), gdzie przyznaje się sumieniu tę samą w gruncie rzeczy moc wobec obiektywnej normy głoszonej przez wymieniony dokument. Czy autorzy „Königsteiner Erklärung” są tego świadomi czy nie, jest to obranie kursu, którego kresem jest negacja przedmiotowych podstaw porządku moralnego, której mechanizm usiłowałem wyżej pokazać. Uczynił to zresztą wcześniej, i daleko chyba lepiej ode mnie W. Seibel, redaktor czasopisma „Stimmen der Zeit”, pokazując w sposób nie pozostawiający żadnych wątpliwości, jak w „Königsteiner Erklärung” zawiera się logiczna podstawa do skutecznej obrony wszystkich tez Ch. Currana, łącznie z próbą moralnego

⁸ Por. przypis nr 4; por. również *Frona teologów*, „Forum” 25 (1989) nr 12 (1235) s. 8–9; por. również E. Balawajder, *Kto nie lubi Papieża?* „Ład” 7(1989) nr 17, s. 4.

usprawiedliwienia, przynajmniej w pewnych okolicznościach, aborcji i związków homoseksualnych. W. Seibel, podejmując się roli obrońcy Currana, wzywa po prostu w swym *Avant propos* autorów „Königsteiner Erklärung”, właśnie w imię logiki, do rozciągnięcia swego mecenatu nad wszystkimi tezami Currana!⁹

I słusznie. Logika rządzi się po prostu własnymi bezwzględными prawami. Nie pozwala ona dowolnie przebierać w konkluzjach wynikających z danej przesłanki. Nie chcąc więc przyjąć którejkolwiek z jej konkluzji, trzeba odrzucić przesłankę. Chcąc ją utrzymać dla jednej tylko z jej konkluzji, trzeba przyjąć wszystkie pozostałe. Wszystkie, to znaczy zarówno te, które się dostrzega, i te, których się nie dostrzega – jak i te, które się przyjąć chce, i te, których by się nie chciało przyjąć. „Wszystko albo nic” – to absolutnie obowiązujące prawidło w obszarze logicznego wynikania, a jego respektowanie to warunek sine qua non naszej racjonalności. Chcąc pozostać istotami racjonalnymi jesteśmy na to – wyzwalające w gruncie rzeczy! – „albo-albo” logiki skazani. Trudno tu oprzeć się dlatego potrzebie przypomnienia słów, które B. Blanshard w swym godnym uwagi artykule *Czy ludzie mogą być rozumni?* przypomniał za McTaggartem: „nikt jeszcze nie zdołał złamać logiki, logika złamała już wielu”¹⁰.

Posłużyłem się wyżej określeniem „niemal identyczny” porównując pogląd o. Häringa ze stanowiskiem autorów „Königsteiner Erklärung”. To, co czyni obie te pozycje nietożsamymi, czy wręcz wzajemnie nieprzystrównywalnymi – to okoliczność, iż autorytet biskupa nie jest równy autorytetowi teologa, zwłaszcza gdy zostaje nadużywany. O. Häring powiedział, że chodzi tu o sprawę o „epokowej doniosłości”. Być może sam nawet nie wie, w jak wielkim zakresie jest to prawdą. Pytanie: czy zdajesz sobie sprawę z tego, co czynisz, lub z tego, co inni czynią z tobą, i czy tego chcesz lub na to się godzisz? – staje się pytaniem, które tu musi być postawione.

⁹ Im Schreiben der deutschen Bischöfe von 22. September 1967 an alle mit der Glaubensverkündigung Beauftragten heisst es: „Es könnten [...] durchaus Fälle eintreten, in denen ein katholischer Christ – nicht aus Willkür, sondern in Verantwortung «vor Gott und seinem Gewissen» und «in nüchtern selbstkritischer Einschätzung» – zu einer vom Lehramt abweichenden Auffassung kommt, die er vertreten und auch praktizieren darf. Die «Königsteiner Erklärung» der Deutschen Bischofskonferenz vom 30. August 1968 zu den Aussagen der Enzyklika «Humanae vitae» über die Methoden der Empfängnisverhütung und die entsprechenden Sätze im Beschluss der Würzburger Synode «Christliche Ehe und Familie» wenden nur diese Prinzipien auf einen konkreten Fall an” (podkreślenie W. Seibel). W dalszym ciągu swego pro-Curranowskiego oświadczenia Seibel wymienia przypadki, do których stosować można zasadę z „Königsteiner Erklärung”, jak „Unauflöslichkeit der Ehe, die Abtreibung, die Eutanasie und Themen der Sexualethik wie Masturbation, Empfängnisverhütung, voreheliche Beziehungen und Homosexualität”, „Stimmen der Zeit” październik 1986, s. 649–650.

¹⁰ B. Blanshard, *Czy ludzie mogą być rozumni?* (*Can Men be Reasonable*), w: *Filozofia amerykańska*, red. J. Krzywicki, Boston 1958, s. 117–145.

Właśnie dlatego nie można wręcz wyrazić dość uznania dla dalekowzroczności i pokory mędrca: kardynała J. Höffnera, który w jednym z ostatnich aktów swej służby dla prawdy i Kościoła dał wyraz potrzebie złożenia oświadczenia, że „Königsteiner Erklärung” straciła swą moc¹¹. Oto dlatego najważniejszym miejscem „Deklaracji kolońskiej” staje się miejsce, w którym jej sygnatariusze (wśród nich o. B. Häring) bronią „Königsteiner Erklärung”. Właśnie w kontekście tego miejsca trzeba im z całą otwartością postawić – także z perspektywy oświadczenia zmarłego kardynała Höffnera, jak i oświadczenia aktualnego jego następcy na stanowisku przewodniczącego Konferencji Episkopatu RFN, biskupa K. Lehmann – pytanie: Czego – i jak (przy pomocy kogo!) – się tu broni i przeciw komu? Wydaje się, że dopiero w odpowiedzi na to pytanie zawiera się diagnoza dotycząca rozległości kryzysu, którego wyrazem jest „Deklaracja kolońska”, jak i podstawa do odpowiedzi w sprawie obrania metody współmiernej dla jego przezwyciężenia.

Lublin 14 III 1989 r.

¹¹ *Ein hartes Nein zur Pille. In Sachen Familienplanung ist der Spielraum für die Katholiken enger geworden, Rheinischer Merkur, „Christ und Welt” 5 X 1985, nr 41, s. 24.*