

Jarosław MERECKI SDS

DOKUMENT NIE POZWALAJĄCY PRZEJŚĆ OBOJĘTNIE *Veritatis Splendor* w komentarzach anglosaskich

Wkrótce po ogłoszeniu encykliki *Veritatis splendor* Richard McCormick – jeden z czołowych przedstawicieli nowej teologii moralnej w Stanach Zjednoczonych – napisał, że ze względu na swój bardzo techniczny i abstrakcyjny charakter encyklika zainteresuje co najwyżej specjalistów („The Tablet” 30.10.1993, s. 1411). Po upływie kilku miesięcy od daty opublikowania encykliki można już powiedzieć, iż była to opinia błędna. Gdyby doniosłość papieskich dokumentów mierzyć ilością ich komentarzy, to *Veritatis splendor* należałoby chyba uznać za najważniejszy dokument tego pontyfikatu. Co więcej, autorzy tych komentarzy to nie tylko specjaliści z dziedziny teologii moralnej. Są wśród nich filozofowie, prawnicy i socjologowie, chrześcijanie różnych wyznań oraz ludzie niewierzący, zwolennicy i przeciwnicy moralnego nauczania Papieża. Oczywiście, encyklika mówi przede wszystkim o kryzysie w katolickiej teologii moralnej. Jeśli jednak wziąć pod uwagę fakt, że kryzys ten dotyczy spraw tak fundamentalnych, jak rozumienie ludzkiej wolności czy obiektywność dobra i zła, to jasne się staje, że nie są to sprawy, którymi interesuje się jedynie wąskie grono specjalistów. Sprawy te dotyczą wszystkich. Nie znaczy to oczywiście, że R. McCormick nie ma racji twierdząc, że *Veritatis splendor* jest tek-

stem – przynajmniej w pewnych fragmentach – trudnym, wymagającym znajomości zarówno filozoficznej i teologicznej terminologii, jak i problematyki żywo dyskutowanej w teologii moralnej ostatnich dziesięcioleci. Tym bardziej jednak szeroki oddźwięk, z jakim spotkała się encyklika, świadczy o tym, że autorytet wypowiedzi Papieża w sprawach moralności wykracza daleko poza granice wyznaczone konfesyjną przynależnością.

Komentarzy do *Veritatis splendor* jest już tak wiele, że zamiar podsumowania ponad półrocznej dyskusji nad encykliką byłby trudno wykonalny. Ukazały się zresztą omówienia komentarzy polskich (zob. T. Reroń, *Recepcja encykliki „Veritatis splendor” w prasie polskiej i publikacjach teologicznych*, w: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki Veritatis splendor*, red. E. Janiak, Wrocław 1994, s. 292-298) oraz francuskich (zob. Jan. F. Choroszy, *Za i przeciw encyklice „Veritatis splendor”*. *Echa w prasie francuskiej*, Wrocław-Lupstein 1994). Niemiejsze omówienie ogranicza się do komentarzy angielskich, które ukazały się w czterech pismach wydawanych przez katolików w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii: „Crisis”, „First Things”, „Commonweal” i „The Tablet”. Wszystkie te pisma poświęciły encyklice serie artykułów, wśród ich auto-

rów znaleźć zaś można – oprócz autorów angielskich i amerykańskich – znanych teologów niemieckich (B. Häring, J. Fuchs). Można więc sądzić, iż otrzymujemy w ten sposób dość reprezentatywny przegląd opinii o encyklice.

W dotychczasowej dyskusji da się wyróżnić dwa dość wyraźne etapy. Jeden z nich to teksty zawierające pierwsze wrażenia autorów po lekturze encykliki, ogólne jej omówienia oraz ustosunkowanie się – nieraz krytyczne – do zasadniczych kwestii poruszanych w encyklice. W drugim etapie autorzy odnoszą się już nie tylko do samego tekstu encykliki, ale i do opublikowanych dotąd komentarzy. Ten etap dyskusji dopiero się rozpoczął i zapewne potrwa jeszcze długo.

Zacznijmy od tekstów omawiających ogólnie treść encykliki. Najtrafniejszą chyba formułę oddającą z właściwą językowi angielskiemu zwięzłością przesłanie *Veritatis splendor* znalazł William B. Smith (profesor teologii moralnej w Seminarium św. Józefa, Dunwoodie, Yorkers, New York): *No truth, no freedom* (Bez prawdy nie ma wolności) – to tytuł jego komentarza („Crisis” 1993, nr 10, s. 28-31). Autor ten podkreśla pilną potrzebę takiego przesłania w świecie, w którym wielu zwątpiło w możliwość poznania prawdy, a nawet w jej istnienie. Z uwagami Smitha doskonale współbrzmi tytuł tekstu Mary Tuck (brytyjskiego kryminologa) *A message in season* (Przesłanie na ten czas, „The Tablet” 4.12.1993, s. 1583-1585). Natomiast zdaniem Michaela Novaka Jan Paweł II, który walnie przyczynił się do obalenia żelaznej kurtyny, postawił sobie teraz nowy cel – obalenie moralnego relatywizmu i praktycznego ateizmu współczesnej kultury Zachodu („Crisis”

1993, nr 10). Społeczną i polityczną doniosłość encykliki podkreśla również Maciej Zięba – podstawowy wątek *Veritatis splendor*, tj. związek wolności i prawdy, łączy ten dokument z poprzednią encykliką Jana Pawła II *Centesimus annus* („The Tablet” 20.11.1993, s. 1510-1512). Ten aspekt encykliki uwytknęła także Richard John Neuhaus, który zauważa m.in., iż u końca drugiego tysiąclecia Kościół katolicki stał się – co dla wielu wydać się może dość zaskakujące – głównym instytucjonalnym obrońcą rozumu i humanizmu. Współczesna kultura chętnie „demokratyzuje” prawdę, uznaje ją za wyraz indywidualnych (bądź zbiorowych) preferencji. Jeśli jednak, pisze Neuhaus, prawda nie jest niczym innym, jak tylko wyrazem ludzkich decyzji, demokracja nie potrafi przeciwstawić się wrogom wolności. Zwycięża wówczas racja siły. Na planie społecznym oderwana od prawdy wolność podważa warunki swego istnienia („First Things” styczeń 1994, s. 14-16).

Drugi z podkreślanych w ogólnych omówieniach encykliki krąg tematyczny nawiązuje do bezpośredniego motywu jej opublikowania, tj. kryzysu teologii moralnej. Germain Grisez zastanawia się, jak odpowiedzą na encyklikę ci teologowie, którzy przeczą istnieniu czynów wewnętrznie złych („The Tablet” 16.10.1993, s. 1329-1331). Przypuszcza, że będą twierdzili, iż Papież źle zinterpretował ich poglądy, bądź też że nie przedstawił żadnych nowych, przekonujących argumentów (warto podkreślić, że dotychczasowy przebieg dyskusji potwierdza tę prognozę). Nie są to jednak – zdaniem Griseza – zadowalające odpowiedzi na zawartą w encyklice krytykę ich poglądów. Niezależnie bowiem od tego, co sądzi się o czysto racjonalnej

argumentacji Papieża dotyczącej czynów wewnętrznie złych, główny argument encykliki pochodzi z Objawienia i tradycji. Grisez uważa, iż próba podważenia tradycyjnego nauczania o istnieniu czynów wewnętrznie złych równa się twierdzeniu, że wspólnota Kościoła myliła się w tak istotnej sprawie od początku swego istnienia aż do ostatnich kilku dekad. Takie twierdzenie stoi jednak w całkowitej sprzeczności z katolicką koncepcją Objawienia i tradycji. Ogłaszając *Veritatis splendor* Papież potwierdza, że nauka o czynach wewnętrznie złych jest prawdą objawioną. Nie należy sądzić, że teologowie podtrzymujący krytykowane w encyklice poglądy zgodzą się z tą interpretacją Objawienia. Stąd ostatecznym rozstrzygnięciem kontrowersji – kończy Grisez – może być tylko definitywna wypowiedź Magisterium w tej sprawie (taką samą opinię wyraża Robert P. George, profesor filozofii prawa, Princeton University, por. „First Things” styczeń 1994, s. 24-25).

W podobnej perspektywie widzi encyklikę Russell Hittinger (profesor filozofii, Katolicki Uniwersytet Waszyngtoński). W opinii tego autora *Veritatis splendor* jest przede wszystkim potwierdzeniem tradycji moralnego nauczania Kościoła i jej najbardziej kompletną prezentacją. Szczególnie cenny jest, zdaniem Hittingera, wykład prawa naturalnego zawarty w encyklice – żadna z dotychczasowych encyklik w historii Kościoła nie dorównuje jej w tym względzie („First Things” styczeń 1994, s. 16-19).

Odmienny pogląd w sprawie związku *Veritatis splendor* z Objawieniem i tradycją wyraża natomiast Bernhard Häring („The Tablet” 23.10.1993, s. 1378-1379). Zadaniem, które Chry-

stus powierzył Piotrowi, jest umacnianie braci w wierze, a nie nauczanie „kompletnego zbioru norm i praw” moralnych, w tym takich norm negatywnych, które nie dopuszczałyby żadnych wyjątków. Głównym celem encykliki jest, według Häringa, wymuszenie całkowitego posłuszeństwa wobec wypowiedzi Papieża w sprawach moralności, a nade wszystko bezwarunkowego zaakceptowania normy zakazującej używania środków antykoncepcyjnych; tymczasem w Objawieniu nie znajdujemy ani słowa na ten temat (Notabene nie jest to prawda – por. Rdz. 38, 9-10: o Onanie mówi się tam, iż „czynił to, co złe w oczach Pana”, bo „unikał zapłodnienia”). Do tego ogłoszony niedawno *Katechizm* dopuszcza wyjątki od negatywnych norm moralnych, na przykład od normy „nie zabijaj” w przypadku samoobrony, kary śmierci czy wojny sprawiedliwej. Czy można – pyta Häring – przywiązywać większą wagę do normy zakazującej antykoncepcji niż do normy zakazującej zabijania?

W tym kontekście warto zauważyć, że autorzy redakcyjnego komentarza w „Commonweal” (22.10.1993) (wyróżniający się m.in. tym, że wbrew przyjętemu wśród anglojęzycznych katolików zwyczajowi wyrazy „Kościół” i „Papież” piszą z małej litery) w pierwszych zdaniach swego tekstu podkreślają, że encyklika nie jest – czego się obawiano – poświęcona etyce seksualnej (a zwłaszcza obronie nauki *Humanae vitae*). Streszczając encyklikę autorzy artykułu podziwiają papieską medytację nad ewangeliczną sceną rozmowy bogatego młodzieńca z Chrystusem, podziwiają troskę Papieża o obronę współczesnej kultury przed moralnym relatywizmem; obawiają się jednak, że encyklika

stać się może zachętą do „czystek” w seminariach i innych katolickich instytucjach naukowych. W tym samym numerze „Commonweal” (s. 14) podobne obawy o przyszłość wyraża Charles E. Curran. Jego zdaniem nakreślony w encyklice obraz współczesnej teologii nie odpowiada rzeczywistości. To prawda, wielu teologów – w tym sam Curran – nie zgadza się z Papieżem w niektórych szczegółowych kwestiach; amerykański teolog uważa jednak, że opozycja ta nie dotyka nigdy fundamentów katolickiej tradycji moralnej. Również R. McCormick stawia pytanie o możliwość dyscyplinarnych sankcji w stosunku do teologów, którzy opowiadają się za innym niż Papież rozwiązaniem niektórych szczegółowych kwestii (art. cyt.). Sądzi jednak, że nie będą one miały miejsca i to z dwu powodów. Po pierwsze, biskupom zależeć będzie na zachowaniu wiarygodności uniwersytetów i wydziałów katolickich i dlatego utrzymają ich instytucjonalną autonomię. Po drugie, większość teologów twierdzi, że nie głosi poglądów krytykowanych w encyklice – nie mogą być zatem karani za winy, których nie popełnili. Według McCormicka *Veritatis splendor* podzieli los encykliki *Humani generis* – krytykowane przez Piusa XII poglądy takich teologów, jak Y. Congar czy H. de Lubac zostały później zaakceptowane przez Vaticanum II.

Interesującą analizę zbieżności moralnego przesłania Kościoła katolickiego z moralną doktryną judaizmu znaleźć można w artykule Jacoba Neusera (rabin, biblista, profesor Uniwersytetu Południowej Florydy, Tampa) zatytułowanym *Jedyna miara prawdy* („Crisis” 1993, nr 12, s. 41-42). Autor nie bez pewnej dozy zazdrości mówi o moralnym autorytecie Papieża, dla którego nie

znajduje odpowiednika w dzisiejszym judaizmie. Odpowiednikiem katolickiego Magisterium jest dla żydów Tora i komentarze do niej – tam zawarta została istotna część tego, co Papież nazywa prawem naturalnym. Żydów i katolików łączy przekonanie o tym, że istnieje jedna i niezmienna miara dobra i zła i dlatego wspólnie mogą o niej świadczyć przed światem, który coraz chętniej określa dobro i zło miarą indywidualnych preferencji.

Oprócz ogólnych omówień treści encykliki w prezentowanych tu komentarzach znaleźć można też bardziej szczegółową analizę niektórych kwestii poruszonych w papieskim dokumencie. Dotyczy to przede wszystkim tych teorii, które zostały w nim poddane krytyce. Jak wspomniałem, ich zwolennicy twierdzą zazwyczaj, iż nie zostali właściwie zrozumiani. Ich protesty stały się jednak zarazem impulsem do drugiego etapu dyskusji – dotyczy ona zarówno trafności papieskiej interpretacji takich kategorii, jak opcja fundamentalna, proporcjonalizm, czyn wewnętrznie zły, jak i samych tych kategorii (nie wszyscy sądzą, że encyklika nietrafnie przedstawia i niesłusznie krytykuje te teorie). Spróbujmy zatem przyjrzeć się dyskusji dotyczącej trzech wspomnianych kategorii.

Temat opcji fundamentalnej podejmuje Josef Fuchs („The Tablet” 6.11.1993, s. 1444-1445). Jego zdaniem kategoria ta nie została trafnie przedstawiona w encyklice – co świadczy o tym, że teologiczni doradcy Papieża niezbyt dobrze znają teologię współczesną, przede wszystkim tę nawiązującą do myśli Karla Rahnera. Według tej koncepcji opcja fundamentalna jest czymś różnym od konkretnych decyzji osoby, choć pozostaje z nimi w ścisłym związku. Ency-

klika mówi o opcji jako o indywidualnym akcie, w którym osoba przyjmuje bądź odrzuca Boga. Tymczasem opcja fundamentalna – twierdzi Fuchs – nie jest konkretnym, dającym się pojęciowo ująć aktem osoby. Dokonuje się ona bowiem na głębszym i nie dającym się skonceptualizować poziomie wolności, określanym nieraz mianem wolności fundamentalnej bądź transcendentalnej. To właśnie tak rozumiana opcja decyduje ostatecznie o moralnym obliczu osoby, mówiąc zaś językiem teologii – o tym, czy żyje ona w stanie łaski czy nie. Zwolnicy tej koncepcji nie zrywają też – wbrew temu, co twierdzi encyklika – związku pomiędzy konkretnymi aktami osoby i opcją fundamentalną. Zdaniem Fuchsa teoria opcji fundamentalnej uwydatnia raczej ten związek – konkretne czyny mogą nawet doprowadzić do tego, iż osoba zmieni kierunek swej fundamentalnej opcji. Niemniej jednak podkreśla Fuchs – „konkretne, poważne grzechy jako takie nie prowadzą do wiecznego potępienia, dopóki nie zostaną wcielone w fundamentalną opcję odrzucenia Boga”. Dlatego też moralny status osoby nie zależy jedynie i przede wszystkim od jej świadomych i wolnych decyzji odnoszących się do konkretnych czynów; zależy natomiast głównie od strukturalnie różnej od nich opcji fundamentalnej.

Wypowiedź Fuchsa – od lat jednego z głównych rzeczników teorii opcji fundamentalnej – zasługuje na pewno na krytyczną analizę. W dotychczasowej dyskusji niewielu autorów podjęło ten ważny temat. Jeden z nich – Stanley Hauerwas (metodysta, profesor etyki teologicznej, Duke University) – jest zdania, iż kariera kategorii opcji fundamentalnej wiąże się z zapoznaniem arystotelesow-

skiej nauki o doniosłości cnót w życiu moralnym człowieka („Commonweal” 22.10.1993, s. 16-17). Warto w każdym razie zauważyć, że przy lekturze wypowiedzi Fuchsa odnosi się wrażenie, iż ostatecznie o moralnym obliczu osoby rozstrzygają nie wolne i świadome akty osoby (tradycyjne: *actus humanus*), lecz coś bardzo zbliżonego (pomimo retoryki mówiącej o głębszym poziomie wolności) do tradycyjnego *actus hominis*, czyli czegoś, co się w człowieku tylko dzieje. Jeśli bowiem opcja fundamentalna nie jest konkretnym (świadomym i wolnym) aktem osoby, jeśli nie można jej pojęciowo ująć, to wolno chyba pytać, czy osoba może być za nią w jakikolwiek sposób odpowiedzialna. Jeśli zaś tak jest, to pojawia się wątpliwość, czy w imię obrony wolności nie likwiduje się tu wolności, a co za tym idzie – czy mimowolnie nie znosi się tu ludzkiej podmiotowości.

Drugi z ważnych tematów podjętych w dyskusji dotyczy pojęcia aktu wewnętrznie złego oraz przeprowadzonej w encyklice krytyki proponowanego przez niektórych teologów typu argumentacji zwanego proporcjonalizmem. Amerykański teolog R. McCormick uważa, iż odrzucenie przez wielu współczesnych teologów pojęcia czynu przedmiotowo złego oraz przyjęcie proporcjonalizmu jako jedynej metody argumentacji w etyce nie prowadzi wcale jak twierdzi Autor encykliki – do etycznego relatywizmu (art. cyt.). Zdaniem McCormicka, nie można twierdzić, że proporcjonalizm dobrą intencją usprawiedliwia czyny moralnie złe – proporcjonalności twierdzą jedynie, że dopuszczalne jest spowodowanie zła przedmoralnego w sytuacji, kiedy usprawiedliwia to proporcjonalna racja. Stąd nie każde zabójstwo jest morderstwem, nie każdy fałsz – kłamstwem,

nie zawsze antykoncepcja jest sprzeczna z cnotą czystości. Moralna ocena konkretnego czynu zależy od tego, jakie moralnie doniosłe wartości wchodzi w grę w każdej konkretnej sytuacji. Zabójstwo może być moralnie usprawiedliwione, jeśli jest zabójstwem w obronie własnej, powiedzenie nieprawdy – jeśli jest obroną sekretu, antykoncepcja – jeśli służy dobru małżeństwa. Z tego właśnie powodu nie można twierdzić, że czyny takie to czyny z przedmiotu złe i dlatego moralnie nigdy nie dozwolone. Dopiero po uwzględnieniu wszystkich moralnie doniosłych wartości wiemy, z jakim czynem mamy do czynienia – i dopiero wówczas możliwa jest jego moralna kwalifikacja. W tej sytuacji jasne jest, iż tradycyjne twierdzenie o tym, że niektóre (negatywne) normy moralne nie dopuszczają wyjątków, musi zostać odrzucone.

W papieskiej krytyce proporcjonalizmu dostrzega McCormick pewien ukryty motyw. „Jestem przekonany – pisze – że Papież odrzuci a priori wszelką argumentację, która nie popiera twierdzenia o moralnej niedopuszczalności każdego aktu antykoncepcji”. Proporcjonalizm zaś – przyznaje McCormick – na pewno nie popiera takiego twierdzenia.

Rozumowanie to, jak słusznie zauważa M. Novak („Crisis” 1993, nr 12, s. 4-8), działa jednak również w odwrotną stronę – być może ukrytym motywem krytyki analizy źródeł moralności czynu ludzkiego jest właśnie to, że nie usprawiedliwia ona antykoncepcji. Do uwag McCormicka na temat proporcjonalizmu nawiązuje również Russell Hittinger („Crisis” 1993, nr 12, s. 31-36). Twierdzi on, że argumenty McCormicka na rzecz proporcjonalizmu nie roz-

strzygają sprawy istnienia czynów z przedmiotu złych – może być przecież tak (wbrew temu, co twierdzi McCormick), że wyjątków od niektórych norm moralnych nie usprawiedliwi żaden rachunek dóbr. Problem sprowadza się więc ostatecznie do pytania o to, czy istnieje obiektywna hierarchia dóbr ludzkich. O takim hierarchicznym porządku dóbr mówi właśnie *Veritatis splendor* – powołując się na ten porządek encyklika utrzymuje, że pewne typy czynów uderzając w szczególnie istotne dobra człowieka, niszczą tym samym samego człowieka i dlatego nie mogą być nigdy moralnie usprawiedliwione. Jak słusznie zauważa John Finnis (profesor prawa, University College, Oxford, „The Tablet” 8.01.1994), mówienie o niezbywalnych prawach człowieka ma sens jedynie wówczas, jeśli prawom tym odpowiadają bezwyjątkowe normy moralne. Człowiek tylko wówczas ma niezbywalne prawo do życia, jeśli żadna racja nie usprawiedliwia zabójstwa. Prawo do życia jest fikcją, jeśli uzna się, że istnieją racje usprawiedliwiające moralnie akt pozbawienia życia niewinnego człowieka. Proporcjoniści – utrzymując, że wszelkie normy moralne dopuszczają wyjątki, jeśli tylko usprawiedliwia je proporcjonalna racja – nie dostrzegają zwykle tej konsekwencji. Nietrudno jednak zauważyć, pisze Finnis, że ten, kto ma jakikolwiek powód, by pozbawić życia drugiego człowieka, będzie sądził, iż jest to powód proporcjonalny. Oczywiście, katolicy zwolennicy proporcjonalizmu nie każdą rację uznają za proporcjonalną. Chodzi jednak o to, czy będą to w stanie racjonalnie uzasadnić. Otóż wydaje się, że nie. Ostatecznie o wyniku rachunku dóbr i ewentualnym usprawiedliwieniu wyjątku od normy

decyduje indywidualne sumienie – proporcjonalną jest ta racja, która została za taką uznana. Kiedy zatem dopuszczalna jest antykoncepcja? Otóż zgodnie z logiką proporcjonalizmu – zawsze, kiedy zainteresowana osoba uzna ją za dopuszczalną. Logika ta (można przypuszczać, że wbrew intencjom zwolenników proporcjonalizmu) nie ogranicza się jednak tylko do przypadku antykoncepcji – działa również w przypadku każdej innej normy. Przykłady – zaczerpnięte również z pism R. McCormicka – przytacza Ralph McInerny („Crisis” 1993, nr 12, s. 37-40).

Przedstawiona tu pokrótce dyskusja to zapewne dopiero początek tej refleksji nad podstawami teologii moralnej, do której zachęca encyklika. Z jej dotychczasowego przebiegu wysnuć już można pewne wnioski. Z bardzo przychylnym przyjęciem spotkał się rozdział pierwszy – wielu autorów podkreśla piękno biblijnej medytacji Papieża, wielu sądzi również, że encyklika w nowy i pogłębiony sposób ukazuje biblijne zakorze-

nienie moralnego nauczania Kościoła. Najwięcej kontrowersji – i trudno się temu dziwić – wzbudził rozdział drugi. Dotychczasowa dyskusja skupiała się przede wszystkim wokół krytyki proporcjonalizmu. Nie podjęto natomiast dotychczas analizy filozoficznych źródeł kryzysu w teologii moralnej, chociaż encyklika wspomina pośrednio o kantowskich korzeniach niektórych nurtów współczesnej teologii moralnej (nawiązał do tego jedynie J. Fuchs, broniąc tego nurtu teologii). Wydaje się natomiast, iż szersza analiza tych źródeł przyczynić by się mogła do lepszego zrozumienia dzisiejszych kontrowersji. Wreszcie trzeci rozdział wywołał przede wszystkim rozważania nad możliwością dyscyplinarnych sankcji w stosunku do niektórych teologów.

Trudno dziś powiedzieć, jaka będzie katolicka teologia moralna po *Veritatis splendor*. Upłynęło zbyt mało czasu. Encyklika postawiła jednak teologów – i nie tylko teologów – przed problemami, nad którymi nie można przejść obojętnie.