

ANDRZEJ SZOSTEK MIC

ENCYKLIKA O „ROZESZNAWANIU DUCHÓW, CZY SĄ Z BOGA”

● Szczególny charakter encykliki *Veritatis splendor*

Tytuł poniższych rozważań nawiązuje do słów z Listu św. Jana: „Umiłowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga” (1 J 4,1). Apel ten wydaje się szczególnie dobrze oddawać charakter najnowszej encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*, choć Papież się do niego wprost nie odwołuje – może dlatego, że według biblistów św. Jan czyni w nim aluzję do charyzmatów, a nie o ten sens „rozesznawania duchów” w encyklice chodzi. Papież podkreśla jednak kilkakrotnie, że pragnie „sformułować w niej niezbędne zasady rozesznawania tego, co sprzeczne ze »zdrową nauką« i zwrócić uwagę na te elementy doktryny moralnej Kościoła, które wydają się dziś najbardziej narażone na błędne, wieloznaczne interpretacje lub na zapomnienie” (p. 30).

Zadanie to ani wdzięczne, ani łatwe. Niewdzięczne – bo któż lubi, gdy mu się wytyka błędy i przywołuje do porządku? Niełatwe zaś, bo wymaga rzetelnej i krytycznej, ale też zwięzłej i zrozumiałej dla adresatów encykliki analizy pojęć, nurtów i teorii, którym fachowcy poświęcają całe tomy specjalistycznych rozpraw. Najprościej byłoby milczeć, co najwyżej podnosić wiernych na duchu oraz zachęcać biskupów i teologów do dalszej pracy w duchu wierności doktrynie Kościoła. Tylko że Urząd Nauczycielski nakłada na tych, którzy go sprawują, nieco większe wymagania. Konstytucja *Lumen gentium* tak o nich mówi: „Biskupi są zwiastunami wiary (...), którzy w świetle Ducha Świętego treść wiary wyjaśniają, (...) przyczyniając się do jej owocowania i od powierzonej sobie trzody czujnie oddalają grożące jej błędy” (KK 25). Sobór przywołuje w tym kontekście stanowcze słowa św. Pawła z 2 Listu do Tymoteusza (4, 1–5), do których

także Papież parokrotnie nawiązuje; w p. 30 przytacza je nawet w całości, uzasadniając swoje oraz wszystkich biskupów prawo i obowiązek zabrania głosu w sprawach moralnych, wbrew rozpowszechnianej w niektórych kręgach opinii, wedle której „Magisterium może się wypowiadać w kwestiach moralnych tylko po to, by »zachęcać sumienia« i »proponować wartości«, z których każdy sam będzie czerpał inspirację dla autonomicznych decyzji i wyborów życiowych” (p. 4).

Nie dziw więc, że encyklika *Veritatis splendor* adresowana jest nie do szerokiego grona odbiorców, obejmującego nawet wszystkich ludzi dobrej woli – jak dziewięć poprzednich tej rangi listów obecnego papieża i bodaj wszystkie od czasów pamiętnej encykliki Jana XXIII *Pacem in terris* sprzed 30 lat – lecz jedynie „do wszystkich biskupów Kościoła Katolickiego”. Wśród innych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego, zwłaszcza tych, które poświęcone są problematyce moralnej, wyróżnia encyklikę *Veritatis splendor* jeszcze i to, że nie ustosunkowuje się ona wprost do żadnej szczegółowej kwestii, jak to miało miejsce na przykład w przypadku *Humanae vitae* lub licznych w ostatnich latach encyklik społecznych. Nie poprzestaje też na krytyce jakiejś pojedynczej doktryny teologiczno-moralnej, takiej jak sytuacjonizm, znany też pod nazwą „nowej moralności”, którą napiętnował w 1952 roku Pius XII, a w cztery lata później Święte Oficjum. Zamysł Jana Pawła II sięga dalej: *Veritatis splendor* zawiera refleksję „nad całością nauczania moralnego Kościoła, której konkretnym celem jest przypomnienie niektórych fundamentalnych prawd doktryny katolickiej w kontekście współczesnych prób jej podważenia lub zniekształcenia” (p. 4). Aż tyle. Papież jest zarazem świadom tego, że w dokumencie tym „po raz pierwszy Magisterium Kościoła przedstawia (...) szerzej podstawowe elementy tej doktryny” (p. 115). Nic dziwnego, że encyklika przygotowywana było wyjątkowo długo; oficjalna jej zapowiedź miała miejsce już 1 sierpnia 1987 roku.

Co skłoniło Jana Pawła II do opublikowania tego bezprecedensowego „moralnego credo” Kościoła katolickiego? Dodajmy, że jest to inicjatywa nie tylko nowa, ale i niezwykle trudna. Encyklika nie może przecież zastąpić podręcznika teologii moralnej, niełatwo zaś przypomnieć „niektóre fundamentalne prawdy” nie narażając się na zarzut jednostronności i zbytniego uproszczenia bogatej, przez wieki rozwijanej moralnej doktryny Kościoła. Doktrynie tej zresztą poświęcona jest cała, licząca około 180 stron, trzecia część ogłoszonego niedawno *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Owszem, jego publikacja okazała się o tyle pomocna dla *Veritatis splendor*, że pozwoliła poprzestać na omówieniu w niej tylko „niektórych podstawowych kwestii nauczania moralnego Kościoła” (p. 5), samej jednak encykliki – i to tak ambitnie pomyślanej – nie czyni zbędną.

Przyczyną tego jest rodzaj i ranga kryzysu moralnego, jaki dotknął dziś, zdaniem Papieża, nie tylko współczesny świat, ale i Kościół w nim. „Wewnątrz samej społeczności chrześcijańskiej – czytamy w encyk-

lice – ukształtowała się bowiem sytuacja, w której wobec nauczania moralnego Kościoła rozpowszechniane są coraz liczniejsze wątpliwości i zastrzeżenia (...) Nie jest to już krytyka częściowa i doraźna, ale próba globalnego i systematycznego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych” (p. 4). Powagę sytuacji potęguje „rozdźwięk między tradycyjnym nauczaniem Kościoła a pewnymi poglądami teologicznymi, rozpowszechnianymi także w Seminariach i na Wydziałach Teologicznych, na temat zagadnień o ogromnym znaczeniu dla Kościoła i dla zgodnego z wiarą życia chrześcijan” (tamże).

Gdy trzeba zabrać głos w jakiejś szczegółowej kwestii, Urząd Nauczycielski poprzestaje zwykle na przypomnieniu i podkreśleniu ważności tych podstawowych prawd wiary i moralności chrześcijańskiej, na których opiera swe stanowisko, same te podstawy traktuje przy tym jako zasadniczo znane i uznane przez adresatów swej wypowiedzi. Gdy jednak właśnie owe prawdy poddawane są gruntownej reinterpretacji, gdy ma miejsce globalne i systematyczne zakwestionowanie dziedzictwa moralnej doktryny Kościoła – i w tym nowym duchu kształci się przyszłe kadry teologów i kapłanów – wówczas trzeba zatrzymać uwagę na tym, do czego zarówno to dziedzictwo, jak i jego kontestacja się odwołuje: na założeniach antropologicznych i etycznych uzasadniających oba te stanowiska.

Stąd wynika różnica między *Katechizmem* (dokładniej: jego trzecią częścią) a encykliką. Oba dokumenty prezentują oficjalną naukę Kościoła, nawiązują nawet do tego samego dialogu Chrystusa z bogatym młodzieńcem – ale różnią się charakterem swych wypowiedzi. *Katechizm* „zawiera kompletny i systematyczny wykład chrześcijańskiej doktryny moralnej” (p. 5), poszczególne tezy są w nim raczej wykładane niż szczegółowo uzasadniane. Encyklika natomiast ma pomóc w dokonaniu „niezbędnego rozeznania problemów, stanowiących przedmiot kontrowersji między specjalistami w dziedzinie etyki i teologii moralnej” (tamże), toteż musi sięgać korzeni tej kontrowersji, musi odsłonić i poddać ocenie założenia, których konsekwencją jest stanowisko w szeregu zagadnień teologiczno-moralnych, wymienionych systematycznie i szczegółowo w *Katechizmie*.

Rozeznanie to zostaje przeprowadzone przede wszystkim w rozdziale drugim, opatrzonym cytatem-ostrzeżeniem: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata” (Rz 12,2), a zatytułowanym: „Kościół wobec niektórych tendencji współczesnej teologii moralnej”. W tym sensie jest to rozdział centralny, nie tylko dlatego, że usytuowany w środku encykliki, nie dlatego też, że najdłuższy i bodaj najtrudniejszy. Rozdział pierwszy sam w sobie mógłby stanowić odrębny dokument, tak precyzyjną zawiera wykładnię katolickiej doktryny moralnej, osadzonej głęboko w Piśmie Świętym – tu jednak pełni on rolę przesłanki dla dyskusji, jaką podejmuje się w rozdziale drugim. W rozdziale trzecim powraca się do istoty moralności chrześcijańskiej, która po przeprowadzonej poprzednio refleksji i konfrontacji z tym,

co jej obce, ukazana jest z jeszcze większą ostrością. W tym duchu podkreśla się tu więź pomiędzy wiarą i moralnością, znaczenie – a nawet pilną dziś potrzebę – świadectwa życia chrześcijańskiego, które nie cofa się przed męczeństwem, ani przed próbą gruntownego przekształcenia życia społecznego i politycznego w duchu Ewangelii, wywołując w świecie drwinę lub zgorszenie, ale także zbawienny niepokój ludzkiego serca, które odczuwa głęboką tęsknotę za Bogiem prawdziwym, choć nie zawsze potrafi lub chce się do tego przyznać. Zarówno więc pierwszy, jak i ostatni rozdział zasługują na medytację i wyrastającą z niej gruntowną analizę. Tym niemniej, w strukturze tej encykliki przyporządkowane są one rozdziałowi drugiemu. Podkreślam to, ponieważ w pierwszych wypowiedziach po jej opublikowaniu raczej omijano ów rozdział, rzeczywiście trudny do zaprezentowania wiernie, krótko i zrozumiale tym, którzy nie orientują się w sporach i teoriach, o jakich tam mowa. Nie wiem, czy i mnie się uda treść tej części encykliki Czytelnikom przybliżyć, ale próbować trzeba, inaczej rozminiemy się po prostu z istotnym przesłaniem tego niezwykłego dokumentu.

● Propozycja nowego ujęcia relacji wolności do prawdy w niektórych nurtach współczesnej teologii

Encyklika zaczyna się od słów: „*Veritatis splendor*”, blask prawdy. Już z tego *quasi*-tytułu domyślać się można, że kluczową kategorią, przy pomocy której Papież będzie usiłował dokonać rozeznania problemów i stanowisk we współczesnej teologii moralnej, jest k a t e g o r i a p r a w d y. Na początku rozdziału drugiego (p. 31–34) Jan Paweł II precyzuje swą myśl, podkreślając fundamentalne znaczenie więzi pomiędzy wolnością a prawdą dla właściwego rozumienia moralności oraz upatrując w rozerwaniu tej więzi główne źródło obecnego kryzysu moralnego, który nie ominął także teologii.

Szczególne wrażliwość na kwestię wolności, jaka charakteryzuje nasze czasy, sama w sobie godna jest aprobaty – i Papież tę aprobatę chętnie wyraża (p. 31). W niektórych jednak nurtach myśli współczesnej apoteoza wolności posunięta została aż do jej absolutyzacji: do uznania, że zagraża jej (a raczej: człowiekowi jako jednostce wolnej i zależnej wyłącznie od siebie samej) podporządkowanie jakimkolwiek obiektywnym kryteriom dobra i zła, jakiegokolwiek prawdzie, która znajduje swój wyraz w moralnym prawie. „Niektóre nurty współczesnej teologii moralnej – powiada Papież – pozostając pod wpływem wspomnianych tendencji subiektywistycznych i indywidualistycznych, interpretują w nowy sposób związek wolności z prawem moralnym, z naturą ludzką i z sumieniem, proponując nowe kryteria moralnej oceny czynów. Nurty te, choć różnorodne, mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują z a l e ż n o ś ć w o l n o ś c i o d p r a w d y” (p. 34).

Konkluzja dość surowa i, co tu kryć, trochę zaskakująca. Znane są

oczywiście takie ujęcia wolności, w których wynosi się ją ponad wszelkie prawo, ale trudno sobie wyobrazić, by stanowisko to (w istocie ateistyczne, jak to pokazał Jean-Paul Sartre) głosili katoliccy teologowie. Czy nie przypisuje się im zamiarów i teorii, pod którymi oni sami nigdy by się nie podpisali? Mówiąc dobitniej: czy opinia Papieża nie jest po prostu niesprawiedliwa? Czy nie trafia On swymi zarzutami w próżnię, skoro trudno sobie wyobrazić, by któryś z teologów chciał negować zależność wolności od prawdy?

Zacznijmy od tego, że Papież nigdzie nie imputuje teologom złej woli; nigdzie nie twierdzi, że chcą oni oderwać wolność od prawdy i tym samym otwierać drogę subiektywizmowi etycznemu. Co więcej, żaden z poglądów, które poddane są krytycznej refleksji, nie zostaje w całości potępiony i odrzucony: w każdym znajduje Jan Paweł II jakieś cenne idee, wyrastające z chrześcijańskiej tradycji i godne tego, by je dalej rozwijano. Nie jest wreszcie przypadkiem, że żaden teolog nie został w encyklice wymieniony *de nomine*. Papieżowi najwyraźniej nie chodzi o potępienie czegokolwiek, ani tym bardziej kogokolwiek, ale właśnie o rozeznanie: o zdolność odróżniania prawdy od fałszu; tego, co zgodne z chrześcijańskim dziedzictwem od tego, co mu obce. Także o odróżnienie intencji od rzeczywistej wymowy głoszonych poglądów. Rzecz w tym bowiem, iż intencja – najszlachetniejsza nawet – nie ma sama przez się wpływu na logikę, jaką rządzić się musi każda teoria, jeśli nie chce popaść w wewnętrzną sprzeczność. Cóż więc takiego tkwi w niektórych nurtach teologii współczesnej, co sprawia, iż faktycznie – choć zapewne wbrew woli ich przedstawicieli – rozmijają się one ze „zdrową nauką”?

Spróbujmy choć trochę odsłonić tę logikę, wprowadzając stopniowo znamienne dla niej pojęcia i teorie, krytycznie rozpatrywane właśnie w drugim rozdziale *Veritatis splendor*. W tym celu wróćmy raz jeszcze do prawdy oraz jej związku z wolnością. Związek ten nie jest przecież taki prosty. Nawet w poznaniu teoretycznym, gdzie chodzi wyłącznie o stwierdzenie określonego stanu rzeczy (i gdzie pojęcie prawdy zdaje się być szczególnie na miejscu), podmiot nie jest tak bierny wobec tego, co poznaje, jak by się mogło wydawać. Kierując swą uwagę na określony fragment lub aspekt rzeczywistości, uznaje go za ważniejszy niż inne, pozostawione poza obrębem zainteresowania – i w tym sensie już niejako u progu aktu poznania tę rzeczywistość wartościuje. Każdy akt poznania nakłada się ponadto na wiedzę już nabytą, co też ma wpływ na rozumienie samego tego aktu. Boimy się podejść do warczącego psa, ponieważ wiemy – z własnych lub zasłyszanych doświadczeń – czym to grozi. A dziecko potrafi ufnie do niego podejść (i psa na ogół ta ufność rozbija), ponieważ takich doświadczeń nie zna – i w tym sensie inaczej niż my psa poznaje, inaczej go sobie „kojarzy”. Czy nie świadczy to o naszej aktywności, o tym, jak bardzo przedmiot poznania zależy od poznającego podmiotu: jego uwagi, sytuacji, doświadczeń, kondycji itp.? Immanuel Kant powie mocniej, że podmiot w gruncie rzeczy „organizuje” ów

przedmiot, nakładając na rzeczywistość własne kategorie poznawcze (takie jak przestrzeń i czas), które „same w sobie” poza podmiotem nie istnieją.

a) Teonomiczna autonomia i prawo naturalne

Jeśli poznanie teoretyczne ma tak aktywny – rzecz by się chciało: twórczy – charakter, to cóż powiedzieć o poznaniu praktycznym, czyli takim, które ma kierować ludzkim działaniem? Co tu znaczy: kierować się prawdą? Przecież czyniąc coś sięgam w przyszłość, tworzę stan rzeczy, który dotąd nie istniał, a który uznałem za wart realizacji w imię jakichś ideałów raczej niż „prawdy” jako takiej. Zapewne, ideały te mogą być dobre albo złe, cenne albo poronione. Kto cel swego życia widzi jedynie w tym, by się bogacić, ten nie rozumie siebie samego, swej własnej wielkości. Kto zaś gotów jest oddać potrzebującym swój majątek, kto życie swe poświęca służbie bliźniemu – ten żyje na miarę tego, kim jest. Teolog powie: na miarę siebie jako obrazu Boga, który jest Miłością.

Więc jednak mam jakieś kryterium oceny swych życiowych wyborów, swych „projektów”, jak się to ostatnio modnie nazywa. Tym kryterium jest to, kim człowiek jest: prawda o nim samym. Myślę, że teologowie chętnie się na taką formułę zgodzą, może nawet będą ją podkreślać, by ich nie posądzano o to, że chcą osłabiać lub wręcz negować zależność wolności od prawdy. Tylko że taka odpowiedź to dopiero początek. Nieuchronnie stajemy wobec odwiecznego pytania psalmisty: „Kim jest człowiek?” (Ps 8). I znów wraca problem ludzkiej wolności. Skoro bowiem ludzka osoba tym się odróżnia i wyróżnia spośród innych bytów na ziemi, że jest wolna, to jej działanie wtedy jest dobre – moralnie dobre! – gdy tę wolność manifestuje i umacnia. Wolny na obraz i podobieństwo całkowicie wolnego, suwerennego Pana wszechrzeczy, obdarowany został człowiek światem całym, by nim wedle swego własnego zamysłu kierował. Co więcej, stworzywszy go „od początku”, Bóg „zostawił go w mocy rady jego” (Syr 15,14). Nie tylko więc świat wokół nas, ale i my sami zostaliśmy powierzeni przez Boga własnej „radzie”, własnej trosce i odpowiedzialności. Bóg obdarzył człowieka autonomią, czyli pozwolił mu samemu ustanawiać prawa, jakimi będzie się on rządził. Nie jest to moralna suwerenność – Suwerenem jest tylko Bóg – ale Bóg nie chce ludzkiej autonomii ograniczać. Człowiek więc – a zwłaszcza chrześcijanin – powinien czerpać inspirację z Bożej mądrości i Bożego działania, ale musi sam, wedle swej najlepszej intencji i umiejętności, formułować prawa, którymi będzie się w życiu kierował.

Owszem, trzeba tę „radę” sprawować w duchu miłości Boga i bliźniego, trzeba otworzyć się na innych i wzajem wspomagać się w dążeniu do uszczęśliwiającej pełni. Ale skoro ma to być pełnia wolnej ludzkiej osoby, to ostateczny kształt tego szczęścia, a także droga do niego prowadząca zależą od wolnego wyboru samego człowieka. Jest jego zaszczytem i obowiązkiem, że może i powinien sformułować własny „projekt życiowy”, własny kształt miłości. Musi on liczyć się z podobnymi „autoprojek-

tami” innych ludzi, musi brać pod uwagę warunki – materialne i kulturowe – w jakich żyje, ale na dobrą sprawę nic ponadto. W szczególności powinien dobrze rozumieć to wszystko, co w sobie zastaje: własne ciało, mechanizmy bio-psychiczne, jakie nim rządzą, kondycję fizyczną i jej ograniczenia, słowem – to wszystko, co nazywane bywa niekiedy naturą, w odróżnieniu od osoby, która znajduje w niej swe „siedlisko”. Powinien więc człowiek dobrze swą naturę rozumieć – i rozumnie wykorzystać. Nie można ignorować zastanych warunków swego bytowania, ale też nie należy ich traktować tak, by ograniczały naszą wolność. Winien się z nimi człowiek liczyć, ale ostateczny sens musi im sam nadać. Zresztą ciało ludzkie podlega powolnej, ale nieuchronnej ewolucji, ewoluuje też przyjęty w danej kulturze sens naszych zachowań, nie należy więc petryfikować tego, co jest „z natury” płynne.

W praktyce oznacza to, że sens („prawdę”) naszych czynów trzeba raczej zaprojektować niż odczytać. Same przez się żadne czyny nie są jeszcze moralnie dobre ani złe, ich moralna kwalifikacja zależy od szeregu okoliczności, zwłaszcza zaś od „samorozumienia”, które nadaje im podstawowy sens. Nie widać racji, w imię których należałoby na przykład stanowczo i w każdej sytuacji potępiać związek homoseksualistów. Ich skłonności, wzajem zaakceptowane, pozwalają im wspomagać się nawzajem na ich drodze do pełni miłości i szczęścia. To prawda, że z takiego związku nie będzie potomstwa, że jest to w pewnym sensie związek „nienaturalny” – ale ostatecznie i bezżenność dla Królestwa Bożego jest w jakimś sensie „nienaturalna”, a Kościół ją nie tylko akceptuje, ale nawet pochwała. Niektórzy teologowie powiadają, że i samobójstwo może być aktem miłości; to także zależy od okoliczności, a zwłaszcza od intencji przyświecającej temu, kto decyduje się taki czyn spełnić. Bywa nawet, choć to sytuacja niewątpliwie bolesna, że niewinną ludzką istotę trzeba pozbawić życia, jeśli wydaje się to mimo wszystko lepszym wyjściem dla społeczeństwa, a może i dla niej samej. Chodzi nie tylko o najczęściej podnoszoną w tym kontekście sprawę aborcji. Chodzi także o eutanazję, a może i o inne przypadki (np. w czasie wojny), gdy uśmiercenie jednego człowieka – prawda, niewinnego – może być jedynym sposobem uratowania wielkiej liczby innych, równie niewinnych ludzi. Mając na uwadze tę trudną do precyzyjnego rozeznania, zależną od tylu niepowtarzalnych elementów specyfikę każdego czynu, czy nie roztropniej byłoby wstrzymać się z „odgórną” moralną kwalifikacją jakichkolwiek konkretnych czynów?

b) „Opcja fundamentalna”

Skoro zaś moralna kwalifikacja czynu zależy przede wszystkim od intencji sprawcy, to na nią – i na konsekwencje względem niej – trzeba położyć szczególny nacisk. Tyle, że z podstawowym zaangażowaniem ludzkiej wolności znów sprawa nie jest prosta.

Wybór konkretnych dóbr jest niejako uchwytny: wiem, co to znaczy, że wybieram określony zawód, albo nawet, że wybieram się do kina. Takie

akty nie angażują jednak człowieka bez reszty; są raczej jednym ze sposobów realizacji jakichś głębszych, bardziej podstawowych zamiarów, od których ostatecznie zależy sens i wartość wyborów wtórnych. Im głębiej jednak sięgamy w nasze zaangażowanie wolności, tym mniej staje się ona uchwytana. Kiedy człowiek decyduje najgłębiej o sobie samym, to taka decyzja (nazywana niekiedy „opcją fundamentalną”) ma inny charakter niż te wszystkie, które z niej wynikają. Tak naprawdę, powiadają niektórzy teologowie, człowiek nie jest w stanie „objąć” siebie zwykłym aktem wyboru. Ten bowiem odnosi się do rzeczy i dlatego ma rzeczowy („tematyczny”, jak się powiada) charakter. Człowiek zaś jest osobą, wolnym bytem, którego nie da się ująć w kategoriach rzeczy: uchwytanych, zdeterminowanych, łatwych do określenia. Opcja fundamentalna względem siebie (jak i wobec Boga) jest więc z istoty „atematyczna”, niedostępna wprost naszemu przedmiotowemu, „tematycznemu” poznaniu. Jakąś opcję musi człowiek przyjąć, inaczej jego wtórne akty wyboru tracą swój najgłębszy motyw i sens. Opcja ta „sugeruje” kierunek jej konkretyzacji, ale nie determinuje go w sposób „sztywny”. Wolność ludzka i cząstkowość wszystkich przygodnych dóbr, jakie dane są nam do dyspozycji na tej ziemi, sprawiają, że do tego samego podstawowego celu może człowiek dążyć różnymi drogami.

Sęk w tym, że w ten sposób wymyka się podstawa do jakiegokolwiek moralnej kwalifikacji konkretnych ludzkich czynów. Ich sensu i wartości nie da się określić w oderwaniu od intencji sprawcy (z racji podanych wcześniej), nie sposób ich jednak również wyraźnie odnieść do owej opcji, z niej bowiem wynikać mogą różne akty, zależnie od własnych, wolnych autoprojektów podmiotu. W szczególności trudno odnieść do nich kategorię grzechu śmiertelnego. Jest on przecież wyrazem całościowego, najgłębszego odwrócenia się człowieka od Boga. Żaden konkretny uczynek sam przez się takiego aktu nie stanowi. Można domyślać się, z jakiej opcji on wynika, ale będą to właśnie i tylko domysły. W dodatku trudno sobie wyobrazić, by człowiek był w stanie na raz popełnić wiele grzechów ciężkich albo też by zdołał tak często swą najgłębszą postawę wobec Boga zmieniać, jak by na to wskazywała częstotliwość spowiedzi, do których przystępują niektórzy gorliwi, ale słabi penitenci.

c) Dobroć i słusność. Sumienie

Kwalifikacja naszych czynów jest oczywiście nie tylko możliwa, ale wręcz nieunikniona. Należy tylko zdać sobie sprawę, co i w jakim świetle oceniamy. Niełatwo poznać, czy intencja sprawcy czynu jest dobra czy zła – można natomiast ocenić słusność samego czynu. Mierzy się ona konsekwencjami, do których on prowadzi i które w pewnym stopniu można przewidzieć. Czyn więc uznać trzeba za słuszny, jeśli w danej sytuacji przynosi maksimum możliwych do osiągnięcia korzyści, niesłuszny – jeśli takiego efektu nie wywołuje. Ocena czynu w aspekcie słusności nie

jest jeszcze kwalifikacją w ścisłym znaczeniu moralną, ta bowiem zależy – jak pamiętamy – nie tyle od jego wewnętrznej treści, ile raczej od intencji (opcji), z jakiej ów czyn wypływa. Moralna ocena odnosi się do samej intencji, ona bowiem określa zasadniczą postawę człowieka: za lub przeciw Bogu.

Czym więc powinien się człowiek w życiu kierować? Sumieniem, oczywiście. Czy można też rzec, że w swym sumieniu człowiek powinien kierować się prawdą? W świetle tego, co powiedziano wyżej, taka odpowiedź może być myląca, w każdym razie wymaga szczególnej interpretacji. Jaką prawdą miałbym się kierować? Chyba „własną”, czyli taką, jaka odpowiada wybranej przeze mnie drodze samorealizacji. W każdym razie nie jakąś „zastaną” prawdą o mnie samym, o mojej naturze lub o „obiektywnym sensie” mego czynu. Takiego sensu czyn mój nie ma, póki go sam mu nie nadam. Muszę się wprawdzie liczyć z prawidłowościami własnej natury, jak również ze społeczeństwem, w którym wzrastam i z jego prawami (w tym sensie nie mogę postępować dowolnie), ale są to wszystko „dane wyjściowe”, które same przez się nie mają trwałego moralnego znaczenia. Co więcej, skoro jestem istotą wolną i rozwijam swe osobowe człowieczeństwo przez wolne akty – to czyż i akty sumienia, tak głęboko ludzkie i osobowe, nie powinny nosić na sobie znamienia mojej wolności? Może więc należy mówić nie tyle o „sądach sumienia”, co brzmi zbyt pasywnie, ile raczej o jego „decyzjach”? Takie akty sumienia są wartościowe już przez to, że są wolne, a nawet twórcze, ponieważ kształtują nie tylko świat wokół mnie, ale mnie samego; kształtują według „mojej prawdy”, prawdy przeze mnie wybranej, jeśli nie wręcz ukonstytuowanej; prawdy, którą wypada nazwać raczej autentycznością, szczerością, skoro mierzy się ona stosunkiem do własnego, wybranego w sposób wolny projektu życiowego, a nie do zewnętrznej względem mnie rzeczywistości.

● Prawda i natura – raz jeszcze

Przydługi to był wywód, ale chyba potrzebny, by choć w wielkim skrócie przybliżyć te drogi myślowe, którymi zdaje się kroczyć wcale liczne grono teologów, a które tak niepokoją Papieża. Zobaczmy bowiem, co się stało. Oto coraz trudniej – jeśli w ogóle można – zrozumieć, w jakim sensie wolność miałaby się kierować prawdą. Z całą pewnością nie żadną prawdą o dobru lub złu czynów, odniesionych do ludzkiej natury; ten rozdział moralnej doktryny Kościoła należałoby dyskretnie, ale nieodwołalnie odstawić do lamusa, w świetle powyższych wywodów stanowi on bowiem dość rażący anachronizm. W ogóle, w szczegółowych kwestiach moralnych Kościół powinien wypowiadać się ostrożnie (nie sposób przecież poznać i respektować całej gamy okoliczności, w jakie poszczególni ludzie są uwikłani), raczej zachęcając ludzi do podejmowania wyborów roztropnych i w duchu miłości, w żadnym zaś

razie nie może on rościć sobie prawa do dekretowania, jakie czyny są „obiektywnie” dobre lub złe. Nie bardzo też widać, jak by się dało obronić sens Bożych przykazań, do których Pan Jezus odsyła swego młodego rozmówcę. Co najwyżej jako generalne wskazówki, pożyteczne, ale nie obowiązujące w sposób stanowczy. Trudno też utrzymać kategorię grzechu ciężkiego: nie tak łatwo go popełnić, jeszcze trudniej stwierdzić, czy się go naprawdę popełniło.

A gdzie tu miejsce na Krzyż: „zgorzenie dla Żydów, a głupstwo dla pogan” (por. 1 Kor 1,23)? Jak wytłumaczyć ewangeliczne prawo umierania sobie jako warunku zyskania życia wiecznego? Na czym oprzeć cześć dla Chrystusowego posłuszeństwa Ojcu; posłuszeństwa, które tak łamało Jego ludzkie pragnienie, że wołał w Ogrójcu – krwawiąc z trwogi – „*Abba, Ojczy, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie. Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]*” (Mk 14, 36)? Co w ogóle miałyby znaczyć „*Bądź wola Twoja*”, jeśli Bożym pragnieniem byłoby to tylko, by człowiek realizował własne zamysły? Na czym by polegało męczeństwo jako najbardziej przekonujące świadectwo wiary dawane światu?

Powtórzmy: nie chodzi o wyrzuty czynione teologom rozwijającym naszkicowaną wyżej koncepcję moralności (czy też szereg koncepcji, dobrze jednak z sobą wzajem harmonizujących), ani tym bardziej o imputowanie im złej woli. Starłem się pokazać, jak interesująca to myśl i jak żelazna logika nią rządzi. To ona „pociągała” za sobą jeden element za drugim, oddalając nas coraz bardziej od dotychczasowego chrześcijańskiego dziedzictwa moralnego. I nie bardzo widać drogę powrotną. Wprawdzie w koncepcji tej wiele jest elementów autentycznie chrześcijańskich, ale kłopot w tym, że nie mogą one zasłonić tego, co jest gruntownie obce chrześcijaństwu, a czego z racji wspomnianej logiki nie da się łatwo usunąć.

W czym Jan Paweł II upatruje „pierworodny grzech” tej (lub tych) koncepcji? Wydaje się, że w dwóch założeniach, zresztą ściśle z sobą związanych. Po pierwsze, w powątpiewaniu w możliwość poznania prawdy, jaką w życiu moralnym należy się kierować; po drugie zaś – w dualistycznej wizji człowieka, nazbyt radykalnie oddzielającej sferę ludzkiego ducha (wolności) od jego cielesnego podłoża. Obydwie diagnozy wypowiedziane zostały szczególnie wyraźnie w paragrafie poświęconym prawu naturalnemu („*Wolność i prawo*”, pp. 35–84), choć pierwsza z nich wiąże się też bezpośrednio z sumieniem, druga zaś – z analizą wyboru podstawowego oraz aktu moralnego. Papież nie chce bynajmniej pomniejszać twórczych prerogatyw ludzkiego rozumu. Przypomina, w nawiązaniu do wspomnianego cytatu z Mądrości Syracha (15,14), naukę św. Tomasza, który nie waha się uznać człowieka za uczestnika Bożej Opatrzności troszczącego się – z Bożego mandatu – o siebie i o innych (p. 43). Przypomina soborowe nauczanie o czynnym udziale ludzkiego rozumu w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego (p. 40), w ogóle z uznaniem przyznaje, że u źródeł tzw. koncepcji teonomicznej autonomii „odnaleźć można szereg cennych idei, należących zresztą do

najlepszej tradycji myśli katolickiej” (p. 36). Z równą mocą jednak podkreśla, że „autonomia rozumu nie może oznaczać tworzenia przez sam rozum wartości i norm moralnych” (p. 40), rozum bowiem o tyle zasługuje na swą nazwę, o ile zdolny jest poznać prawdę, nie zaś ją konstruować. Proces poznania może być pod wielu względami zindywidualizowany, w szczególności odniesienie do prawdy tzw. rozumu praktycznego może być trudne do trafnej interpretacji, ale jeżeli podważy się naszą fundamentalną zdolność poznania rzeczywistości taką, jaka ona jest, wpada się nieuchronnie w zgubny i m m a n e n t y z m: niezdolny do wykroczenia poza świat własnych wytworów, człowiek zdolny byłby tylko do monologu z samym sobą. I działałoby się tak niezależnie od tego, jak górnolotnie i „dialogicznie” by ten monolog określano. Sumienie zaś, pozbawione możliwości poznania prawdy o dobru, byłoby niejako zmuszone do tego, by powinności moralne w sposób arbitralny tworzyć.

W niektórych nurtach filozoficznych ten proces subiektywizowania sumienia, a wraz z nim całej moralności, już się dokonał. „Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu – pisze Papież – w nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia: nie jest już ono postrzegane w swojej rzeczywistości pierwotnej, czyli jako akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę (...) Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła” (p. 32). Tendencja ta zrodziła się poza Kościołem, teraz jednak coraz śmielej gości w jego wnętrzu.

Co do ludzkiej natury zaś, to przy całym respekcie dla wolności człowieka nie można zapomnieć, że „cała osoba, włącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem własnych aktów moralnych” (p. 49). W p. 50 Papież nawiązuje do tego „sensu ludzkiego ciała”, który rozwijał szerzej w ramach katechez środowisk poświęconych tzw. „teologii ciała”¹. Oczywiście, żaden z teologów nie przeczy wprost, że człowiek stanowi duchowo–cielesne *compositum*. Rzecz w tym, jak się je rozumie, to zaś ujawnia się dopiero w kontekście rozwiązywania szczegółowych kwestii moralnych. Proponowany w teleologizmie (proporcjonalizmie, konsekwencjalizmie) „rachunek dóbr” jako metoda ustalania konkretnej powinności moralnej niepokoi Jana Pawła II nie dlatego, że rachunek ów podkreśla związek pomiędzy czynem a spowodowanym przez niego skutkiem. Także tradycyjna teologia moralna podkreślała, że istotne znaczenie dla kwalifikacji czynu ma cel przedmiotowy, czyli to, ku czemu zmierza ów czyn (a dokładniej: podmiot świadomie go spełniający). Błąd tych teorii polega na tym, iż teorie te „nie uważają, że istnieją absolutnie zakazane sposoby postępowania” (p. 75), odbierają więc szczegółowym czynom charakter moralny, ograniczając go tylko do sfery intencji.

¹ Por.: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana 1986, s. 403–457.

Problem czynów wewnętrznie złych (tzw. *intrinsece malum*), czyli takich, które są zakazane zawsze, w każdej sytuacji, nabiera w kontekście sporu o naturę ludzką szczególnego znaczenia. Nie chodzi o to, by do nich ograniczać etykę. W całej strukturze moralności normy takie – nawet zakaz bezpośredniego zabicia niewinnego – nie są najważniejsze; wskazują raczej na minimum chrześcijańskiej (w istocie zaś po prostu ludzkiej) moralności, nie zaś na jej szczyty. Tę ostatnią funkcję pełni przykazanie miłości, z którego wynikają inne normy „pozytywne”, otwierające przed człowiekiem niezglębioną perspektywę wzrostu w świętości. Ale tzw. treściowe absolutne normy negatywne, zakazujące bezwyjątkowo dokonywania określonych czynów wewnętrznie złych, stanowią probierz tego, jak poważnie respektuje się naturę człowieka jako istoty duchowo-cielesnej, a także jego zdolność do wyraźnego i moralnie wiążącego poznania tej prawdy. Stąd też cały rozdział drugi kończy konkluzja: „Jak widać, w zagadnieniu moralnej jakości ludzkich czynów wewnętrznie złych koncentruje się w pewnym sensie sam problem człowieka, prawdy o nim oraz konsekwencji moralnych, jakie z niej wypływają. Uznając i głosząc istnienie wewnętrznego zła określonych czynów ludzkich, Kościół dochowuje wierności integralnej prawdzie o człowieku, a tym samym okazuje szacunek człowiekowi i pomaga mu wzrastać w jego godności i powołaniu” (p. 83).

● Zakończenie

Można by śledzić punkt po punkcie, jak Papież dokonuje tego „rozeznania problemów”, troskliwie wydobywając z poszczególnych poglądów to, co cenne, a jednocześnie wskazując z całą stanowczością na to, co się „zdrowej nauce” sprzeciwia. Tu jednak nic nie zastąpi osobistej lektury: uważnej, nieśpiesznej, świadomej wagi poruszanych problemów. Ważny jest styl encykliki, w którym wyczuwa się powagę i zdecydowanie – ale nie panikę. Papież jest świadom, że jego rozeznanie i płynący z niego osąd (miejscami surowy) może napotkać na kontestację tych, których poglądy poddaje krytycznej analizie. Ale wie też, że nie wolno mu oportunistycznie milczeć.

Na koniec dokumentu przywołuje, jak zwykle, postać Maryi, która „ze względu na [swą] miłość stoi po stronie prawdy i dzieli z Kościołem troskę o nieustanne przypominanie nakazów moralnych – zawsze i wszystkim. Z tej samej przyczyny nie zgadza się, by grzeszny człowiek był oszukiwany przez tych, którzy w imię fałszywie rozumianej miłości usprawiedliwialiby jego grzech, gdyż wie, że zniweczyłoby to ofiarę Chrystusa, Jej Syna. Żadne rozgrzeszenie, udzielone przez pobłażliwe doktryny, także filozoficzne czy teologiczne, nie może naprawdę uszczęśliwić człowieka: tylko Krzyż i chwała Chrystusa zmartwychwstałego mogą dać pokój jego sumieniu i obdarzyć zbawieniem.”

* * *

Jako *postscriptum* jeszcze jedno pytanie: czy ta encyklika wpłynie na zmianę sytuacji we współczesnej teologii moralnej? Sądzę, że tak. Wprawdzie poszczególni autorzy będą podkreślać, iż nie odnajdują siebie w referowanych w encyklice poglądach (już się takie głosy dają słyszeć), będą też narzekać, że Papież nie idzie z duchem czasu, a zwłaszcza ostatniego Soboru (co by znaczyło, że jednak różnią się w swych poglądach od oficjalnej wykładni katolickiej nauki moralnej), nie to jednak jest chyba najważniejsze. Istotne wydaje mi się to, że trudno dziś będzie głosić omówione w tej encyklice poglądy nie ustosunkowując się do zawartej w niej ich krytyki. To nie jest mało. Jeżeli encyklika jest tak obszerna i tak miejscami trudna – to chyba między innymi dlatego, by ten trudny dialog wewnątrzkościelny ułatwić, poniekąd nawet do niego zaprosić.

Andrzej Szostek MIC

Wykład niniejszy został wygłoszony w ramach konwersatorium Instytutu Jana Pawła II w KUL. Materiały z konwersatoriów poświęcone *Veritatis splendor* wydrukowane zostaną w kwartalniku „Ethos” nr 1/1994.

ANDRZEJ SZOSTEK MIC, ur. 1945, prof. dr hab., wykładowca etyki, prorektor KUL, kierownik Katedry Etyki Szczegółowej KUL. Wydał m.in.: *Normy i wyjątki* (1980), *Natura, rozum, wolność* (1990), *Pogadanki z etyki* (1993).