

Giovanni B. SALA SJ

25-LECIE „DEKLARACJI Z KÖNIGSTEIN”

Kwalifikacja „zwykłego” nauczania Kościoła jako „nie nieomylnego” (tj. omylnego), [...] jest absolutnie niewystarczająca i dlatego wprowadzająca w błąd. Jest tak szczególnie w przypadku dokumentu, który nie jest skierowany do zawodowych teologów. Przypomina to próbę definiowania ludzkiego poznania przez jego omylnność. Poznanie z istoty swej podporządkowane jest prawdzie, podobnie (analogia!) jak ustanowione przez Jezusa Chrystusa Magisterium jest wspomaganą przez Ducha służbą prawdzie.

WPROWADZENIE

25 lipca 1993 roku minęło 25 lat od ukazania się encykliki Pawła VI *Humanae vitae*. O słusznym porządku przekazywania ludzkiego życia [...] do Duchowieństwa i Wiernych świata katolickiego, jak również do wszystkich ludzi dobrej woli (HV). W związku z encykliką Konferencja Biskupów Niemieckich ogłosiła 30 sierpnia 1968 tzw. „Deklarację z Königstein” (DK). Ta właśnie deklaracja będzie przedmiotem obecnej analizy. Jej zakres chciałbym zawęzić przez skupienie się na „Próbie określenia sytuacji 25 lat po «Deklaracji z Königstein»”, jak zatytułował swój referat wprowadzający do jesiennego zebrania Konferencji Biskupów Niemieckich jej przewodniczący bp Karl Lehmann¹.

Chciałbym najpierw prześledzić zaproponowaną przez bpa Lehmana „relecture” „Deklaracji z Königstein”, a następnie skupić się na pytaniu, które bp Lehmann postawił zebranemu gremium, tj. czy dzisiaj, po 25. latach, „Deklaracja z Königstein” wymaga uzupełnienia przez wspomnianą Konferencję Biskupów.

W pierwszej, historycznej części swego referatu bp Lehmann przypomina długą drogę do *Humanae vitae* oraz jej problematyczne przyjęcie. Druga część poświęcona jest analizie – w świetle dzisiejszej sytuacji – ogłoszonej wkrótce potem „Deklaracji z Königstein”. Zakończenie referatu stanowi kilka tez wyrażonych w formie wniosków. Biskup Lehmann widzi trzy elementy, które ówcześni biskupi niemieccy zaproponowali katolikom jako punkty orientacyjne w rozumieniu wypowiedzi papieskiej. Są to: 1. teologiczna kwalifikacja encykliki, 2. analiza „pytania o możliwość niezgodnego z encykliką sądu su-

¹ Tekst, którym dysponuję, wydany został przez sekretarza Konferencji Biskupów Niemieckich i obejmuje 19 stron (skrót: KL oraz numer strony).

mienia”, 3. „konieczność kontynuowania dyskusji”. Tym punktem poświęcone są dwa pierwsze paragrafy niniejszego tekstu².

I. „AUTENTYCZNA, ALE NIE NIEOMYLNA WYPOWIEDŹ URZĘDU NAUCZYCIELSKIEGO KOŚCIOŁA”

1. URZĄD NAUCZYCIELSKI KOŚCIOŁA

Od początku nie ulegało wątpliwości, że odpowiedź Papieża na nie rozstrzygnięte do końca na Soborze pytanie o sposoby „regulacji poczęć” (por. KDK, nr 51 oraz przypis) nie będzie miała charakteru definicji *ex cathedra*. Ukazanie się encykliki *Humanae vitae* nie było zatem zaskoczeniem. Cóż to jednak znaczy, że *Humanae vitae* nie ma charakteru uroczystej definicji? Jeśli na Urząd Nauczycielski Kościoła patrzy się przede wszystkim w świetle tej (negatywnej!) kwalifikacji, wówczas prawie odruchowo ma się skłonność do negatywnej charakterystyki „zwykłego” nauczania, tj. prawie wszystkich wypowiedzi następców apostołów: nie są one nieomyłne, tzn. są omyłne, podlegają możliwości błędu.

Wydaje się, że tak również widzi problem bp Lehmann. Jego określenie pierwszego ze wspomnianych elementów, który „Deklarację z Königstein” nazywa „wyjściem” (!) dla wiernych z „napiętej sytuacji”, brzmi: „autentyczna, ale nie nieomylna wypowiedź Urzędu Nauczycielskiego Kościoła” (KL, nr 6)³. Następuje po nim odesłanie do fragmentu *Posłania biskupów niemieckich do wszystkich, którym zlecone zostało przepowiadanie wiary w Kościele*, które ogłoszone zostało na rok przed *Humanae vitae* i do którego nawiązuje „Deklaracja z Königstein” w rozdziale „Autorytet encykliki” (nr 3). W referacie bpa Lehmana mówi się o błędach, które zdarzały się nauczaniu Magisterium; o „tymczasowych wypowiedziach”, które pełnią pragmatyczną funkcję obrony substancji wiary; o „religijnym posłuszeń-

² Temat „Urząd Nauczycielski Kościoła” podjąłem już w artykule *Fehlbare Lehraussagungen unter dem Beistand des hl. Geistes? Zum ordentlichen Lehramt in der Kirche*, „Forum Katholische Theologie” 7(1991) nr 1-2, s. 217-219. Inna wersja tego samego artykułu: *Insegnamenti „fallibili” e assistenza dello Spirito Santo. Riflessioni sul Magistero ordinario in connessione con l’Istruzione su „La vocazione ecclesiale del teologo”*, „Rassegna di Teologia” 34(1993) s. 516-543. Zagadnieniu sumienia poświęcona jest moja książka *Gewissensentscheidung. Eine philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen*, Innsbruck 1993.

³ „Deklaracja z Königstein” rozpoczyna się od ważnego tekstu z Konstytucji *Lumen gentium*, nr 25 (KK), który mówi o „religijnym posłuszeństwie woli i rozumu autentycznemu nauczaniu Biskupa Rzymu, również w wypadku, kiedy nie wypowiada się on na mocy najwyższego autorytetu”. „Deklaracja z Königstein” przechodzi następnie do możliwości błędu w nauczaniu Magisterium. Temat ten powraca zawsze, kiedy poruszana jest kwestia prawdziwości twierdzeń *Humanae vitae*.

stwie”, które nie jest tym samym co absolutne przyzwolenie wiary; o „wielu ludziach”, którzy są przekonani, że mamy tu właśnie do czynienia z tym wyjątkiem dozwolonego dyssensu w stosunku do „t y m c z a s o w e j wypowiedzi Kościoła”, o którym mówiło posłanie z 1967 roku.

Wypowiedzi „Deklaracji” i ich „relecture” bpa Lehmana są niewątpliwie sensu auctoris prawdziwe i doniosłe. Tenor tych wypowiedzi pozostaje jednak wyraźnie negatywny: (zwykle) nauczanie Magisterium nie jest nieomyślne. Ponadto rozumienie wypowiedzi zależy przede wszystkim od jej kontekstu. W naszym przypadku sytuacja Kościoła charakteryzowała się tym, że niektórzy duszpasterze dali już zielone światło sztucznemu zapobieganiu ciąży, wiele małżeństw zaś poszło za tą nauką. Pamiętając o tym kontekście nie możemy się dziwić, że „wielu”, o których „Deklaracja” mówi, iż „nie potrafią przyjąć wypowiedzi encykliki o metodach regulacji poczęć” (DK, nr 12), odczytało podkreślane wielokrotnie twierdzenie o możliwości błędu nauczania Magisterium jako wskazówkę, w jaki sposób oceniać można w sumieniu rozstrzygnięcie Papieża: jako następny przypadek błędu. W ten sposób pojawiła się możliwość „wyjścia” z sytuacji powstałej po opublikowaniu *Humanae vitae*.

Kwalifikacja „zwykłego” nauczania Kościoła jako „nie nieomyślnego” (tj. omyślnego), tzn. za pomocą rzeczowo negatywnej definicji, jest absolutnie niewystarczająca i dlatego wprowadzająca w błąd. Jest tak szczególnie w przypadku dokumentu, który nie jest skierowany do zawodowych teologów. Przypomina to próbę definiowania ludzkiego poznania przez jego omyślność. Poznanie z istoty swej podporządkowane jest prawdzie, podobnie (analogia!) jak ustanowione przez Jezusa Chrystusa Magisterium jest wspomaganą przez Ducha służbą prawdzie. Obietnica Ducha Świętego dana tym, których Pan wysłał na cały świat, miała stanowić gwarancję tego, że apostołowie i ich następcy przepowiadają prawdę zbawienia.

Dopiero w kontekście całościowej wizji nauczania „auctoritate Christi” (KK, nr 25) zrozumieć można rozróżnienie rodzajów wypowiedzi Magisterium: zwyczajne i nadzwyczajne. Nauczanie nadzwyczajne jest ostatecznym, ściśle określonym spełnieniem misji Magisterium, które dotyczy całego Kościoła w jego codziennym życiu w prawdzie. Jest ono zatem kontynuacją zwykłego nauczania, ponieważ w obu obecny jest ten sam „charyzmat prawdy”.

To pozytywne skierowanie Magisterium na prawdę nie jest wynikiem działania jedynie ludzkiego rozumu. Poprzez wszelkie naturalne i stojące do dyspozycji rozumu środki w następcach apostołów działa światło z góry, które uzdalnia ich do wiernego przepowiadania prawdy zbawienia w każdej sytuacji. Jeśli tak wygląda proprium służby Urzędu Nauczycielskiego, wówczas jedyną właściwą postawą wobec Magisterium jest ożywiane przez wiarę posłuszeństwo, tzn. postawa teologalnego posłuszeństwa.

Tego rodzaju teologalne posłuszeństwo nie stoi w sprzeczności z poznaniem rozumowym. Przeciwnie! Posłuszeństwo wiary jest wiarą, która pochodzi

z miłości do tego, który jedynie jest „Dobry” (por. Mt 19, 17) i który jest źródłem wszystkich stworzonych dóbr. Miłość nie jest obojętna w stosunku do swego przedmiotu: dąży raczej do tego, aby poznać oblicze tego, kogo kocha, tj. poznać najgłębsze racje afirmowanego dobra (w przypadku prawdy dotyczącej działania). Dlatego w dziedzinie moralności posłuszeństwo wiary stanowić może punkt wyjścia do takiego rozumowego poznania, którego rozum nie jest początkowo w stanie osiągnąć z racji grzesznej kondycji natury ludzkiej, osobistych uchybień, nieuporządkowanych skłonności itd. „Czynienie prawdy” jest w tym wypadku warunkiem jej poznania (por. J 3, 21; 7, 17).

Tutaj, tj. w niedocenianiu nadprzyrodzonego wymiaru Kościoła, w postawie racjonalistycznej z jej uprzedzeniem do nadprzyrodzoności, leży rzeczywisty powód odrzucania istotnych części katolickiej teologii moralnej. Nauka, wedle której tym, którzy przez nałożenie rąk stają się następcami apostołów, dane jest specjalne światło w sprawach doniosłych moralnie, jest dla postawy racjonalistycznej czystą mitologią. Jakkolwiek by patrzeć, dyskusja wokół Magisterium, a ściślej: wokół jego kompetencji w sprawach moralności, dotyka ostatecznie tej podstawowej prawdy, która stanowi „articulus stantis et cadentis” Urzędu Nauczycielskiego jako takiego.

Bez żywej świadomości tego założenia można wprawdzie werbalnie przyznawać się do „dogmatów”, granica dogmatycznych definicji stanowi jednak wówczas początek (do)wolnych przekonań. Przez negatywną definicję („nie nieomylnie Magisterium”) likwiduje się de facto codzienną, bardzo różnorodną służbę pasterzy wobec ludu Bożego. Zredukowana ona zostaje do „omyślnej” instancji, której wypowiedzi trzeba każdorazowo poddać egzaminowi czystego rozumu. Na temat wypowiedzi Magisterium w sprawach moralności prof. J. Gründel pisze: „Stoją one i upadają wraz z siłą przedłożonych racji. Jeśli nie są przekonujące, wówczas teolog lub katolik kwestionujący odpowiednią wypowiedź nie wykracza przeciw posłuszeństwu, które winny jest autorytetowi Kościoła”⁴.

Tylko w ramach horyzontu wiary zrozumieć można granice nauczania Magisterium, nie wkraczając zarazem na drogę hermeneutyki podejrzeń, która każdą odbiegającą od panujących przekonań wypowiedź Papieża dopóty uznaje za fałszywą, dopóki nie udowodni się jej na drodze czysto racjonalnej argumentacji. Ponieważ jednak zaufanie katolika do autentycznych nauczycieli w Kościele pochodzi nie z ideologicznych sympatii, lecz z wiary, uznaje on również, że Bóg powierzył swą prawdę ludziom, którzy pomimo łaski i światła pozostają ludźmi grzesznymi i omylnymi. Nie jest to zresztą jakiś szczególny

⁴ J. Gründel, *Person und Gehorsam*, w: *Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral*, red. J. Gründel, Düsseldorf 1991, s. 81. Por. trafną uwagę A. Launa: „Ten, kto redukuje Magisterium Kościoła do argumentów i naukowości, właściwie odrzuca je”, w: *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, s. 43.

przypadek; jest to zgodne z inkarnacyjną strukturą Kościoła, z jego tymczasowym statusem Kościoła pielgrzymującego.

Nie istnieje żadna gotowa recepta na to, jaką postawę winien w konkretnym przypadku zająć katolik wobec tego inkarnacyjnego, niedoskonałego charakteru Kościoła. Pewne jest jednak, że droga do większej prawdy, do przewyciężenia ograniczeń, jednostronności i błędów prowadzi przez postawę wobec Magisterium ożywianą teologalną wiarą, przede wszystkim przez osobiste dążenie do świętości, które ze społecznej instytucji „Kościoła” czyni Kościół Jezusa Chrystusa. Tylko bowiem życie Ewangelią pozwala chrześcijaninowi na rozpoznanie, w jaki sposób jego doświadczenie, osobiste studium, gotowość do dyskusji, a także cierpliwa ofiara i ufna nadzieja przyczynić się mogą do tego, aby Kościół – pod przewodnictwem swych nauczycieli i przez odpowiedzialną współpracę wszystkich członków – pomimo błędów rozpoznawał i pełnił wolę Bożą.

2. MOC WIĄŻĄCA ENCYKLIKI *HUMANAE VITAE*

W związku z problemem mocy wiążącej *Humanae vitae* należy przypomnieć kryterium, które zawarte jest w Konstytucji *Lumen gentium* (nr 25). Najpierw mówi tam Sobór o „szczerym przywiązaniu”, które należy do autentycznemu (zwykłemu) nauczaniu Biskupa Rzymu „zgodnie z jego myślą i wolą”, a następnie stwierdza: „ujawnia się [ona] szczególnie przez charakter dokumentów bądź przez częste podawanie tej samej nauki, bądź przez sposób jej wyrażania”.

Uwagę zwraca to, że „Deklaracja z Königstein” (nr 3) przypomina słowa Soboru o Nauczycielskim Urzędzie Biskupa Rzymu, opuszcza natomiast przytoczone powyżej uściślenie. Zamiast niego pojawiają się rozważania wspomnianego już posłania z 1967 roku na temat funkcjonalnego znaczenia „takich wypowiedzi Magisterium”, które jako takie nie są nieomyślne. Powołując się na to samo posłanie bp Lehmann ocenia encyklikę jako „wypowiedź tymczasową” i wskazuje na to, że „rozwój nauki Kościoła jest w niektórych przypadkach zbyt wolny”, choć jest to oczywiście nieuniknione w „Kościele istniejących historycznie ludzi” (KL, nr 6).

Referat zawiera prawie wyłącznie takie lub podobne im określenia encykliki. Czytelnik ma zatem wrażenie, że chodzi tu o usprawiedliwienie „sytuacji wyjątkowej” (DK, nr 12), tj. sytuacji odrzucenia nie nieomyślnej nauki Kościoła „w prywatnej(?) teorii i praktyce”. Oprócz stwierdzeń o nie-nieomyślności i tymczasowości *Humanae vitae* „Deklaracja z Königstein” nie zawiera w tym względzie prawie niczego więcej. W ogóle nie mówi się o kryteriach, na podstawie których można odczytać intencje Papieża w przypadku tej konkretnej wypowiedzi.

Nie jest jasne, w jakim sensie *Humanae vitae* podpada pod określenie „tymczasowa nauka Kościoła”, szczególnie że ani sposób wypowiedzi Papieża, ani przedmiot encykliki nie wskazują na jej ograniczony czasowo charakter. Odwołać się w takim wypadku można jedynie do wspomnianego już wywodu: nie nieomylny – możliwie fałszywy – tymczasowy. Zarazem przypomnieć tu można choćby odpowiedzi Papieskiej Komisji Biblijnej z początku naszego wieku. Specjalista nie będzie miał trudności z rozpoznaniem ścisłego związku tych wypowiedzi z ówczesnym stanem nauk biblijnych w Kościele katolickim, przede wszystkim z poszukiwaniem nowej, historyczno-krytycznej metody. Zalecona ostrożność oddziaływała ostatecznie pozytywnie na dalszy rozwój studiów biblijnych, których – jak stwierdzała Komisja – nie należy rozwijać za cenę zaciemnienia, lub nawet odrzucenia prawdy zbawczej. W przypadku *Humanae vitae* chodzi natomiast o moralną ocenę świadomego oddzielenia dwóch konstytutywnych elementów aktu małżeńskiego, a nie o konkretne techniczno-medyczne środki.

Przy ocenianiu zamierzonej przez Papieża mocy wiążącej jego nauki należy wziąć pod uwagę zarówno niezwykle staranne przygotowania do podjęcia decyzji, jak i formę wypowiedzi. Wszystko to wskazuje na to, że następca Piotra podjął tę decyzję z pełną świadomością zleconego mu przez Pana obowiązku prowadzenia chrześcijańskiego ludu na drodze prawdy zbawienia w sytuacji obecnego zamieszania – oraz co do problemu, którego rozwiązanie wiąże się z wieloma innymi normami z dziedziny etyki seksualnej.

Potwierdzeniem takich intencji było poruszające przemówienie Papieża z 31 lipca 1968 roku, w którym Paweł VI mówił o historii powstania encykliki. „Przeprowadziliśmy wiele rozmów z ludźmi o wysokim autorytecie moralnym, naukowym i pastoralnym. Wezwaliśmy pomocy Ducha Świętego, całkowicie i dobrowolnie otworzyliśmy nasze sumienie na głos prawdy, aby zrozumieć Bożą normę, którą widzimy jako wyływającą z wewnętrznych wymagań prawdziwie ludzkiej miłości, z istotnej struktury małżeństwa, z osobowej godności małżonków, z ich zadania w służbie życiu oraz ze świętości chrześcijańskiego małżeństwa. Wzięliśmy pod uwagę trwałe elementy tradycyjnej nauki Kościoła w tej kwestii, zwłaszcza naukę zakończonego niedawno Soboru, i rozważyliśmy skutki obu rozstrzygnięć. Nie pozostała nam żadna wątpliwość, że decyzję naszą winniśmy wyrazić w formie obecnej encykliki”.

Taka interpretacja „intencji” Papieża znajduje swe dodatkowe potwierdzenie w tym, że problem moralnie dopuszczalnej regulacji poczęć pozostawał przedmiotem uwagi Pawła VI, a w jeszcze większym stopniu jest on przedmiotem uwagi jego następcy. W przemówieniu z 5 czerwca 1987 roku na Kongresie Odpowiedzialnego Rodzicielstwa Jan Paweł II powiedział: „Nauka Kościoła na temat zapobiegania ciąży nie jest przedmiotem wolnych rozważań teolo-

gów. Nauczanie przeciwne tej nauce równa się wprowadzaniu w błąd sumień małżonków”.

Fakt, że „Deklaracja z Königstein” mówi o zwykłym nauczaniu Kościoła w tak niezróżnicowany sposób, daje do myślenia. Oczywiście, to wszystko, co dotąd powiedzieliśmy, nie oznacza, że *Humanae vitae* jest uroczystą, tj. dogmatyczną definicją w sensie ścisłym. Pozostaje jednak pytanie, czy wypowiedzi „Deklaracji” w konkretnej sytuacji 1968 roku stanowiły wystarczającą pomoc, aby wierni mogli poprawnie ocenić stopień obowiązywalności *Humanae vitae*. Słowa te wykazują bowiem raczej tendencję do jednakowego traktowania wszystkich wypowiedzi Papieża i nie biorą pod uwagę odpowiednich reguł hermeneutycznych, o których nie bez powodu przypomnieli Sobór Watykański II.

3. DIALOG I AUTORYTET KOŚCIOŁA

Na zakończenie swego referatu, w formie wniosku, bp Lehmann powiedział: „Nie chodzi o to, aby narzucać lub nawet zaostreć normę *Humanae vitae* odwołując się do samego autorytetu. W tej perspektywie można powiedzieć, że wezwanie do dialogu zawarte w «Deklaracji z Königstein» nie zostało – pomimo prób – spełnione”.

Humanae vitae potwierdziła tradycyjną naukę Kościoła w sprawie przekazywania ludzkiego życia nie tylko na podstawie udzielonego Kościołowi mandatu głoszenia drogi zbawienia. Ponieważ zasadniczo chodzi tu o normę naturalnego prawa moralnego, encyklika odwołuje się najpierw do racjonalnej wizji człowieka i do istoty małżeństwa. Również Jan Paweł II kontynuuje tę linię argumentacji. Powstaje pytanie, na ile to ugruntowanie *Humanae vitae* w prawie naturalnym stało się przedmiotem poważnego studium. Wiele przemawia za tym, że dokonane już wcześniej odrzucenie encykliki – m.in. z powołaniem się na „Deklarację” – przeszkodziło w podjęciu wysiłku zbadania jej racji.

Należy też przypomnieć, że chyba żadnej z decyzji Papieża nie poprzedziły tak szerokie i intensywne konsultacje. *Humanae vitae* (nr 5) przypomina o powołanej już przez Jana XXIII komisji oraz o współpracy wielu specjalistów i biskupów. Apel do uczonych o prowadzenie dalszych badań w celu „dokładniejszego wyjaśnienia założeń moralnie dopuszczalnej regulacji poczęć”, a także starania Jana Pawła II o pogłębienie nauki *Humanae vitae* i o współpracę ze strony teologów, świadczą o kontynuacji wewnątrzkościelnego dialogu o racjonalnym i chrześcijańskim rozumieniu nauki *Humanae vitae*. Autorytatywna, osobista decyzja nie jest wykluczeniem dialogu! W wypowiedzi bpa Lehmana nie jest jasne, co zostało w tym dialogu zaniedbane lub też które z wezwań „Deklaracji” nie zostało podjęte. Okoliczność, że decyzja Papieża odbiegała, jak wiadomo, od ekspertyzy wspomnianej komi-

sji, nie stanowi wystarczającego powodu do zakwestionowania zakresu i powagi dialogu prowadzonego przez Magisterium.

Nie wystarczy jednak sam dialog! Posłanie apostołów i udzielona im pomoc Ducha Świętego mają charakter osobowy. Osoba posłana w ten sposób nie może być zastąpiona ani przez anonimowe gremia, ani przez postanowienia większości (co nie przeczy konieczności posługiwania się tymi środkami w poszukiwaniu prawdy). Sobór Watykański II, ponownie odwołując się do tradycyjnej nauki Kościoła, nie pozostawia tu żadnej wątpliwości: „Zadanie zaś autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane czy przekazane przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa” (DV, nr 10; por. też KK, nr 25, 1).

Takie rozumienie Nauczycielskiego Urzędu Kościoła przypomniane zostało również w oświadczeniu Kongregacji Doktryny Wiary *Mysterium Ecclesiae* z 1973 roku (nr 2). W sytuacji zamieszania, niepewności i rozbitcia w Kościele, w którym brak konsensu, Magisterium uprawnione jest do formułowania wypowiedzi, które wymagają konsensu wszystkich wiernych.

To, co zostało powiedziane, wyjaśnia jeszcze jedną kwestię dotyczącą przepowiadania Kościoła w dziedzinie moralności, a dokładniej – przepowiadania moralnego prawa naturalnego, którego poznanie jest zasadniczo dostępne rozumowi. Wypowiedział się na ten temat Sobór Watykański I w Konstytucji o wierze katolickiej⁵. Z treści Konstytucji wynika m.in., że posłanie Kościoła nie ogranicza się tylko do tych prawd, które dotyczą „rzeczy Boskich” w sensie ścisłym, lecz ogólniej – „res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentem”⁶.

Moralność jest istotnym wymiarem człowieka; realizacja wolności i odpowiedzialności za kształtowanie ludzkiego życia znajduje się więc zasadniczo w ramach ludzkiej racjonalnej i moralnej intencjonalności. Porządek zbawienia nie jest jednak zewnętrznym porządkiem podnoszącym „natura pura” na poziom nadprzyrodzony, lecz porządkiem naznaczonej przez grzech pierwotny natury. Dzieło odkupienia przywróciło, co prawda, pierwotne powołanie człowieka do uczestnictwa w Boskiej naturze, nie przywróciło jednak integralności naturze ludzkiej. Człowiek pozostaje „vulneratus in naturalibus”. Oznacza to, że w naszym historiozbowczym porządku prawdziwie moralne działanie nie jest możliwe bez łaski Chrystusa: gratia elevans jest zarazem gratia sanans. Istnieje zatem ścisły związek między porządkiem stworzenia i porządkiem odkupienia; poznanie i wypełnianie całego prawa moralnego stanowi z tego powodu element drogi do (nadprzyrodzonego!) zbawienia. Wyjaśnia to, dla-

⁵ H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1967³⁴, nr 3005.

⁶ Tamże, nr 3007.

czego powierzona Kościołowi misja prowadzenia człowieka na drodze zbawienia rozciąga się na autentyczne głoszenie prawa naturalnego. Łaska Chrystusa jako *gratia sanans* działa w hierarchicznym Kościele (również) przez udzielony pasterzom charyzmat prawdy.

Jeśli to, co dotąd powiedzieliśmy o autentycznych nauczycielach w Kościele oraz o przedmiocie ich nauczania, jest prawdą, wówczas wynika stąd, że roszczenie do udzielonego następcom apostołów autorytetu jest nieodłączną częścią ich posłania. Przypominają się słowa apostoła narodów: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16; por. też Hbr 13, 7). Chodzi tu o misję, która wzbudza w swym adresacie autentyczny strach. W dzisiejszej sytuacji misja taka stanowi wyzwanie, któremu po ludzku trudno podołać. Słowa Pawła VI o wypełnianiu jego nauczycielskiego zadania w przypadku *Humanae vitae* dają wyobrażenie o tym, co oznacza wypełnianie nauczycielskiego autorytetu w Kościele: „Nigdy nie odczuliśmy tak bardzo ciężaru naszego urzędu jak w tym przypadku”.

Prawdą jest, że przyjęcie orzeczeń Papieża i biskupów możliwe jest tylko przy uwzględnieniu teologalnego posłuszeństwa; prawdą jest jednak również to, że posłany potrzebuje wiary i posłuszeństwa, aby pomimo swych ograniczeń głosił „w porę i nie w porę” prawdę, która go przerasta, a która mimo to została mu powierzona. Nie wolno mu też odsuwać istotnych dla danego czasu decyzji przez poddawanie ich nie kończącemu się dialogowi.

Katolicka wizja Magisterium oraz wizja religijnego posłuszeństwa w Kościele jest bardziej niż kiedykolwiek „nie na czasie” w kontekście antynadprzyrodzonego horyzontu, który ciąży nad naszą zsekularyzowaną kulturą; Magisterium nie może jednak zrezygnować z tej wizji, choć zmieniają się oczywiście sposoby przepowiadania. Pan powierzył Kościołowi służbę prawdzie zbawienia; do zadań Kościoła należy zatem odpowiadanie na pytania człowieka w świetle prawa Bożego – prawa życia, które zawarte jest w naturze i w Ewangelii. Poszukiwanie tej odpowiedzi może co prawda, zależnie od okoliczności, uwzględniać dialog jako jeden ze środków, nie musi jednak zawsze zgadzać się z odpowiedzią, do której dialog dochodzi na podstawie przyjętych w danej kulturze wartości. W przeciwnym wypadku mielibyśmy do czynienia, jak już powiedzieliśmy w punkcie 2., z likwidacją Magisterium Kościoła. Pełnienie natomiast, rozumianej wedle katolickiej wizji, służby prawdzie – tj. obrona transcendentnej prawdy w kulturze, która uznaje się za absolutnie autonomiczną i za kryterium wolnego i odpowiedzialnego działania – przyjmuje ustanawiane przez siebie cele, prowadzi pasterzy Kościoła do „pasji prawdy”⁷.

⁷ Por. wykład kard. Josepha Ratzingera wygłoszony podczas spotkania biskupów amerykańskich z Papieżem, „Deutsche Tagespost” 18 III 1989.

II. „INNY SĄD SUMIENIA”

Drugim przedmiotem wypowiedzi biskupów w „Deklaracji z Königstein” jest możliwość takiego sądu sumienia, który nie zgadza się z głoszoną w *Humanae vitae* normą⁸. Wraz z „Deklaracją z Königstein” (por. przede wszystkim DK, nr 3, 12) bp Lehmann podkreśla, że taki sąd powinien być samokrytyczny, wolny od poczucia wyższości i zbytnej pewności siebie; że nie powinien opierać się na „zasadniczym odrzuceniu autorytetu Papieża” (DK, nr 4)⁹. Sąd taki powinien być „szanowany” przez duszpasterzy (DK, nr 16). Nie ulega jednak wątpliwości (przyznają to również przeciwnicy *Humanae vitae*), że według encykliki *Humanae vitae* świadome oddzielenie dwu istotnych znaczeń aktu małżeńskiego, tj. jego obojętnienie, jest czynem wewnątrznie złym i dlatego nigdy niedozwolonym, nawet z bardzo ważnych powodów (zob. HV, nr 14). Ogłoszona niedawno encyklika *Veritatis splendor* wyraźnie zalicza tego rodzaju działanie do kategorii „intrinsic malum”, czyli czynów zakazanych – jak zwykle się mówić w teologii moralnej – „semper et pro semper” (por. nr 80).

⁸ W swym referacie bp Lehmann mówi też czasami o decyzji sumienia. Ściśle biorąc, chodzi tu o sąd sumienia, czyli o sąd praktyczny, który odpowiada na pytanie „co powinienem zrobić?”. Odróżnienie między sądem sumienia i decyzją sumienia ma fundamentalne znaczenie w analizie fenomenu sumienia. Sumienie to bowiem nic innego, jak szczytowy moment tej racjonalnej i moralnej dynamiki (intencjonalność), która jest tożsama z ludzkim duchem; jest ono identyczne z tym, co w psychologii ludzkich władz nazywa się wolą. Realizacja tej moralnej dynamiki zakłada moment poznawczy jako swą istotną część składową. Pytanie moralne: „co powinienem zrobić?” jest bowiem pytaniem o byt jako dobro. Dlatego sumienie przejmuje poznawczą dynamikę intencjonalności i rozpoczyna badanie rzeczywistości w aspekcie tego, co jest dobre, tj. godne uznania i wyboru, w konkretnej sytuacji, i dlatego może (bądź powinno) być przedmiotem działania. Tego rodzaju sąd o wartości ma charakter prawdziwościowy, dotyczy przez to kryteriów, które odnoszą się do przedmiotu działania. Z takim poszukiwaniem dobra związana jest właściwa problematyka ludzkiej wolności. Na sądzie sumienia opiera się preskryptywny głos sumienia, tj. imperatyw, który nakazuje czynienie poznanego dobra lub unikanie poznanego zła. Decyzja sumienia jest aktem woli, która jest zgodna (lub nie jest zgodna!) z tym imperatywem. Decyzja jako taka nie wysuwa żadnych dodatkowych pytań, na które należałoby jeszcze odpowiedzieć; jest natomiast egzystencjalnym wyzwaniem skierowanym do wolnego podmiotu! Podczas gdy decyzja zależy całkowicie od jednostki (jest jej twórczym dziełem, realizacją wolności), sąd sumienia jako wnoszący roszczenie do prawdziwości odnosi się do „zewnętrznej” rzeczywistości: „mensuratum est a rebus” (por. św. Tomasz z Akwinu, S.Th. I-II, q. 93, a. 1, ad 3). Sąd na temat dopuszczalnej metody regulacji poczęć jest poprzedzany przez sąd na temat moralnej dopuszczalności regulacji poczęć w ogóle. Jeśli się nim tu bliżej nie zajmujemy, to nie dlatego, że nie potrzebuje on uzasadnienia, lecz dlatego że zasadnicza moralna dopuszczalność regulacji poczęć nie ulega wątpliwości. Poszczególnym małżeństwom pozostawione jest „jedynie” zadanie stwierdzenia, czy i w jakim stopniu istnieją racje takiej regulacji. Według nauki Vaticanum II właściwa i pierwotna odpowiedzialność poszczególnych małżeństw dotyczy tej właśnie sprawy: „Sąd ten muszą ostatecznie podjąć małżonkowie w obliczu Boga” (por. KDK, nr 50).

⁹ Wszystkie te – niewątpliwie ważne – kryteria nie mają charakteru obiektywnego, tzn. nie dotyczą bezpośrednio przedmiotu sądu praktycznego.

Jeśli chce się uniknąć paralogizmów, należy odróżnić dwa aspekty „innego sądu sumienia”, o którym mówią „Deklaracja z Königstein” i ostatnio bp Lehmann.

1. OBIEKTYWNY ASPEKT „INNEGO SĄDU SUMIENIA”

Jeśli tzw. sztuczne zapobieganie ciąży jest – zgodnie z autentycznym sądem Ojca świętego – „actus intrinsece inhonestus”, wówczas „inny sąd sumienia” może być tylko obiektywnie fałszywy, tj. zło zostaje uznane w nim za dobro. Zaskakujące jest to, że ani „Deklaracja z Königstein”, ani bp Lehmann nie wyciągają tego logicznie nieuchronnego wniosku. Czytelnik ma raczej do czynienia z ciągłym mieszaniem obiektywnego i subiektywnego wymiaru sądu. Twierdzi się, że świadome (zamierzone) wykluczenie możliwości poczęcia nowego życia w akcie małżeńskim nie podlega jako takie moralnej kwalifikacji; możliwa jest ona dopiero przy uwzględnieniu okoliczności i celu. Okoliczności te oraz zamierzony przez małżonków cel mogą – jak to formułuje „Deklaracja z Königstein” – być tego rodzaju, że oceniają oni antykoncepcję jako moralnie dopuszczalną i postępują zgodnie z tym sądem. Wedle oceny „Deklaracji z Königstein” (nr 4, 12) nie mamy wówczas do czynienia z nieposłuszeństwem wobec Kościoła ani z odrzuceniem przykazania Bożego.

Zamieszanie wynika z tego, że twierdzenia „Deklaracji z Königstein” i bpa Lehmana, które mogą być słuszne w odniesieniu do niezawinionego przekonania kogoś reprezentującego niezgodny z *Humanae vitae* sąd sumienia, pomieszane są z wypowiedziami, które dotyczą obiektywnej oceny aktu antykoncepcji. Innymi słowy: kiedy „Deklaracja z Königstein” (nr 16, 12) określa niezgodną z encykliką *Humanae vitae* decyzję jako „odpowiedzialną decyzję sumienia wiernego” i uznaje ją za dopuszczalną „przed sądem Bożym”, przeciętny czytelnik słusznie sądzi, że nie mówi się tu o sumieniu błędnym w sposób niezawiniony, lecz o obiektywnie słusznym sądzie¹⁰, nawet jeśli w obecnych warunkach uznać go trzeba za „sytuację wyjątkową”.

Argumentacja „Deklaracji z Königstein” i bpa Lehmana może mieć tylko jedno wyjaśnienie: nauka Papieża może być jednak fałszywa, tj. z uwagi na to, że antykoncepcja nie jest czynem wewnętrznym złym, mogą istnieć

¹⁰ Sumienie błędne w sposób niezawiniony ma ten, kto zrobił wszystko, co było możliwe, aby poprawnie ukształtować swe sumienie i uwzględnić wszystkie moralnie doniosłe elementy czynu, który ma ocenić. W przypadku takiego sumienia oczywiste jest, że podmiot działał „ze świadomością odpowiedzialności” i należy szanować jego sąd. Trudno jednak przypuszczać, że biskupi niemieccy przywołują tę oczywistość jako punkt orientacyjny (!) dla wiernych. W tym kontekście nie ma sensu mówić o sumieniu błędnym w sposób niezawiniony jako o „sytuacji wyjątkowej”; wyrażenie „sytuacja wyjątkowa” ma tutaj sens jedynie wówczas, gdy autorzy „Deklaracji z Königstein” mają na myśli obiektywnie słuszny sąd sumienia.

powody usprawiedliwiające ingerencję w strukturę aktu małżeńskiego. Biskup Lehmann pisze rzeczywiście: „«Deklaracja z Königstein» wychodzi z założenia, że takie powody mogą istnieć” (KL, nr 9). Chodzi mianowicie o powody, który uprawniają „sumienie katolika do wydania innego sądu sumienia i zgodnego z nim działania”.

Jeśli moje odczytanie „Deklaracji z Königstein” oraz referatu bpa Lehmana jest trafne, to pojawia się pytanie: na jakiej podstawie „Deklaracja z Königstein” mogła reprezentować takie stanowisko, skoro chodziło w niej nie o zniesienie, ale o wyjaśnienie wiernym *Humanae vitae*? Odpowiedź na to pytanie nie jest trudna; udziela jej też niedwuznacznie bp Lehmann jako interpretator wypowiedzi Konferencji Biskupów Niemieckich: w przypadku decyzji Papieża o metodzie regulacji poczęć nie mamy do czynienia z „nieomylną nauką” (KL, nr 9). „Deklaracja z Königstein” poważnie liczy się z możliwością błędu Papieża w jego nauce o wewnętrznym złu z a p o b i e g a n i a ciąży i dlatego uważa „konkretną drogę odpowiedzialnego rodzicielstwa” (por. DK, nr 13) za pytanie nadal otwarte; dokładniej, uznaje antykoncepcję za dozwoloną pod pewnymi (jakimi?) warunkami, ponieważ akt antykoncepcji jako taki jest moralnie neutralny. Bez tej przesłanki logika i tenor „Deklaracji z Königstein” są niezrozumiałe. Okoliczność, że „Deklaracja z Königstein” od samego początku tak właśnie została de facto zrozumiana, pozwala sądzić, że przedstawiona tu interpretacja nie jest dowolna¹¹. Na drodze kwalifikacji *Humanae vitae* jako wypowiedzi nie-nieomylnej „Deklaracja z Königstein” znosi zatem jej centralną naukę.

Nie można się zatem dziwić, że ponawiane wielokrotnie przez Magisterium potwierdzenie *Humanae vitae* nie wyszło – jak się wydaje – poza ten martwy punkt. W mocy pozostaje nadal: *Humanae vitae* nie jest nauką nieomylną – a zatem non liquet. Wybór między sztucznym zapobieganiem ciąży i naturalnym planowaniem rodziny pozostawiony zostaje sumieniu jednostki, od której oczekuje się „kształtowania samodzielnego sumienia” (DK, nr 16, por. też KL, nr 8); pasterze natomiast nie są w stanie wyraźnie wskazać na obiektywne kryterium takiego sądu sumienia. Powraca zatem dylemat odrzucony w posłaniu z 1967 roku: albo dogmatyzacja, albo pozostawienie wszystkiego prywatnym opiniom... Dylemat, który – trzeba sobie z tego zdawać

¹¹ Dalszym potwierdzeniem tej interpretacji jest fakt, że na konferencji w Würzburgu 26 września 1968 roku 15 niemieckich teologów moralistów poparło oświadczenie biskupów i podkreśliło, że odrzucenie *Humanae vitae* opierać się może „nie tylko na błędnym sumieniu, lecz również na obiektywnych racjach”. „Jasne jest – dodawali wspomniani teologowie – że decyzję taką [przeciw głoszonej przez Papieża normie] reprezentują dzisiaj nie tylko nieliczne jednostki”. Teologowie ci (wielu z nich okazało się później przeciwnikami *Humanae vitae*) wiedzieli zatem, że według „Deklaracji z Königstein” świadome oddzielenie aktu małżeńskiego od służby przekazywaniu życia nie jest aktem wewnątrznie złym.

sprawę – oznacza faktyczne zniesienie autorytetu zwykłego nauczania Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

2. SUBIEKTYWNY ASPEKT „INNEGO SĄDU SUMIENIA”

Według *Humanae vitae* odbiegający od zawartej w encyklice nauki sąd sumienia jest obiektywnie fałszywy, przy czym kwestia subiektywnej winy pozostaje sprawą otwartą. Tu jest właśnie miejsce na tradycyjną naukę o „błędnym sumieniu”. Biskup Lehmann wskazuje na to, że pojęcie „błędnego sumienia” nie jest proste (KL, nr 9), tym bardziej zaś pojęcie „sumienia błędnego w sposób niezawiniony”. Niewinny jest bowiem per definitionem nieświadomy swego błędu. Trudno jest jednak stwierdzić, czy i w jakim stopniu osoba taka starała się o poznanie prawdy i dobra (por. KDK, nr 16), aby ukształtować swe sumienie i wydać obiektywny sąd. Narzucająca się dzisiaj z wszystkich stron „powszechna opinia” oraz powszechna praktyka, które nie kierują się nauczaniem Ewangelii i nauką Kościoła, stanowią dla wielu nieprzewycięzalną przeszkodę w poznaniu prawdziwych wartości i odpowiadających im norm moralnych.

Wyjaśnia to, dlaczego Magisterium z jednej strony wzywa wiernych, „by ponownie odkryli nowość swej wiary oraz jej moc osądzania kultury dominującej w ich środowisku” (*Veritatis splendor*, nr 88), a z drugiej strony przypomina duszpasterzom, że przepowiadanie nauki zbawienia musi się łączyć z „wrozumiałością i miłością”, zgodnie z przykładem Zbawiciela, który „był wprawdzie nieprzejednany wobec grzechu, ale cierpliwy i miłosierny dla grzeszników” (HV, nr 29). W adhortacji *Familiaris consortio* (nr 34) Jan Paweł II pisze, że istnieje „prawo stopniowości” (przy niedwuznacznym uznaniu, że prawo moralne nie jest czystym ideałem, lecz tu i teraz obowiązującym uniwersalnym przykazaniem Bożym), według którego człowiek „poznaje, miłuje i czyni dobro moralne odpowiednio do etapów swego rozwoju”. Wzrastanie to musi korygować niejednokrotnie niedostateczne lub całkiem fałszywe wyobrażenia o prawie moralnym oraz przewycięzać przez modlitwę i przyjmowanie sakramentów własną słabość (por. HV, nr 19, 20, 25).

„Kościół bowiem – mówi Paweł VI w *Humanae vitae*, nr 19 – nie może odnosić się do ludzi inaczej aniżeli Boski Odkupiciel: zna więc ich słabości, ma współczucie dla rzesz ludzkich, przygarnia grzeszników; nie może on jednak uchylać się od nauczania prawa, które w rzeczy samej jest prawem ludzkiego życia przywróconego do pierwotnej prawdy...”. Również „Deklaracja z Königstein” z nie mniejszą powagą mówi o trudnościach zarówno w przyjęciu nauki *Humanae vitae* jako takiej (por. DK, nr 5), jak i w przestrzeganiu głoszonej w encyklice normy; w przeciwieństwie do encykliki *Humanae vitae* stanowi to jednak powód do wielokrotnego wskazywania na możliwość „sytuacji wyjątkowej”, tj. na możliwość innego postępowania, które obiektywnie jest

usprawiedliwione przez wspomniane trudności teoretyczne i praktyczne. Powtarzam: sensowne jest to tylko wówczas, gdy dla „Deklaracji z Königstein” pytanie o moralną kwalifikację antykoncepcji nie zostało rozstrzygnięte w sensie „intrinsece malum”.

Różnice w sposobie rozumienia subiektywnego aspektu sumienia przez *Humanae vitae* i *Familiaris consortio* – z jednej strony i „Deklarację z Königstein” – z drugiej ujawniają leżącą u ich podstaw różnicę w ocenie zapobiegania ciąży. Wypowiedzi papieży zmierzają do ukazania porządku stworzenia, aby w ten sposób odkryć wynikający z niego zobowiązujący plan Boga w stosunku do człowieka. Dopiero na tle poznania normy praktycznej, której „Kościół nie jest bynajmniej autorem [...], ani sędzią” (FC, nr 33), wypowiedzi te przechodzą – otwarcie i realistycznie – do „poważnych trudności” małżonków (HV, nr 25) i wzywają przede wszystkim „pasterzy Kościoła” do stworzenia takich warunków, które „są niezbędne do zrozumienia i przyjęcia wartości i normy moralnej” (FC, nr 37). Droga „Deklaracji z Königstein” jest odwrotna: wskazuje się na teoretyczne i praktyczne trudności związane z *Humanae vitae*, aby ocenę metod regulacji poczęć pozostawić później – wprawdzie z uwzględnieniem nauki *Humanae vitae* – sumieniu jednostki¹².

3. SĄD SUMIENIA I POSŁUSZEŃSTWO

Ponieważ „Deklaracja z Königstein” nie podziela rozstrzygnięcia *Humanae vitae* co do wewnętrznego zła antykoncepcji, nie może również przeciwnego przekonania „wielu katolików” uznać za obiektywnie fałszywe, lecz w ostrożnych sformułowaniach wskazuje na „sytuację wyjątkową” pojętą zgodnie z posłaniem biskupów niemieckich z 1967 roku, tzn. wskazuje na to, że nieomylna nauka Magisterium może być błędna. Jeśli ktoś dojdzie do innego osądu sumienia „w sposób wolny od wyniosłości i przedwczesnych rozstrzygnięć”, wówczas „nie stoi on w sprzeczności z właściwie pojętym autorytetem i z obowiązkiem posłuszeństwa” (DK, nr 12). Na innym miejscu „Deklaracja z Königstein” jeszcze bardziej zdecydowanie ocenia postępowanie małżonków stojące w sprzeczności ze znaną już przecież nauką Kościoła (por. np. encyklikę *Casti conubii*) – jeśli wynika ono ze „świadomego odpowiedzialności sądu sumienia małżonków”, wówczas nie można tu mówić „ani o nieposłuszeństwie wobec Kościoła, ani o subiektywizmie, ani dowolności” (DK, nr 4).

¹² Pośrednictwa sumienia nie można oczywiście pominąć, jeśli czyn ma być wolny i odpowiedzialny. W tym sensie słuszne jest twierdzenie, że sumienie jest „ostatnią instancją”. Problem polega jednak na tym, czy wierny może i powinien wyjść w swych praktycznych rozważaniach od autentycznej nauki Kościoła, według której antykoncepcja jest czynem wewnątrznie złym, czy też sąd Kościoła na ten temat jest wciąż otwarty, tj. wiernego nie wiąże tu żaden wyraźny osąd.

„Deklaracja z Königstein” nie wyjaśnia bliżej, w jaki sposób pogodzić można posłuszeństwo wobec Kościoła z niezgodnym z nauką Kościoła sądem sumienia. Czy chodzi tu o sąd sumienia błędnego w sposób niezawiniony? Wówczas jednak nie istnieje obowiązek zachowywania głoszonej przez Kościół normy, ponieważ nie wolno postępować wbrew własnemu sumieniu. Nie ma więc tu sensu mówić o posłuszeństwie. Czy chodzi może o to, że katolik nie potrafi zrozumieć racjonalnej argumentacji Magisterium i zgodzić się z nią? (co prawdopodobnie miała na myśli „Deklaracja z Königstein”). Nie jest to jednak jeszcze wystarczający powód do odmowy posłuszeństwa następcom apostołów (zakładając, że zainteresowana osoba nie ma wątpliwości co do moralnej słuszności głoszonej przez Kościół normy). Trzeba o tym pamiętać, kiedy mówi się o posłuszeństwie i potwierdza je (por. HV, nr 28). Posłuszeństwo, a szczególnie chrześcijańskie posłuszeństwo, nie zakłada bowiem jako *conditio sine qua non* osobistego rozumienia racji normy głoszonej przez Kościół w sposób autentyczny (w przeciwnym wypadku samo rozumienie racji wystarcza do wydania sądu praktycznego!), choć oczywiście opierające się na łasce i miłości posłuszeństwo dąży do wewnętrznego rozumienia afirmowanej wartości. Jeśli w ogóle można mówić o chrześcijańskim posłuszeństwie, to właśnie w tym miejscu. Takie i podobne pytania nasuwają się w nieunikniony sposób przy lekturze „Deklaracji z Königstein” komuś, kto stoi wobec konieczności wydania sądu praktycznego i pragnie przy tym w sposób poważny uwzględnić naukę Kościoła¹³.

W decydujących miejscach „Deklaracja z Königstein” mówi o „świadomym odpowiedzialności sądzie sumienia” i wskazuje na sumienie jednostki; nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób można być posłusznym i zarazem osądzać i postępować inaczej. Wydaje się, że okoliczność, iż jednostka sama sformułowała sąd i podjęła zgodną z nim decyzję (nie może być inaczej, jeśli zachowana jest struktura wolnego i odpowiedzialnego działania!) staje się argumentem przemawiającym za (przynajmniej subiektywną) słusznością sądu¹⁴. Sumienie, które zawsze jest ściśle osobowe, nie tworzy jednak samo z siebie żadnych argumentów i nie stanowi alternatywy dla religijnie motywowanego posłuszeństwa. Argumenty muszą potwierdzić swą trafność wobec rozumu; chrześcijańskie posłuszeństwo musi usprawiedliwić się wobec wiary.

¹³ W mojej książce *Gewissensentscheidung*, w rozdz. XII, próbuję szerzej analizować zagadnienie: „Decyzja sumienia i wiara chrześcijańska”.

¹⁴ Bardzo możliwe, że „Deklaracja z Königstein” tak właśnie została zrozumiana. Jeśli nie zakłada się – nierealistycznie – odpowiedniej wiedzy rzeczowej (przede wszystkim tam, gdzie chodzi o delikatne problemy) i teologicznej wspomnianych „wielu katolików”, którzy nie przyjmują nauki Kościoła, wówczas sąd sumienia oznacza po prostu całkowicie samodzielny sąd jednostki. Nic więcej.

Miejsce nauki Magisterium znajduje się przed sądem sumienia i przed decyzją, a mianowicie w fazie praktycznego namysłu. Namysł ten jest zarazem racjonalny i ponadracjonalny, ponieważ w przypadku chrześcijanina nieodzowną rolę odgrywa w nim uznanie udzielonej pasterzom pomocy Ducha Świętego. Zadaniem Magisterium jest wspomaganie wiernych w tym, co jest ich osobistym zobowiązaniem; wskazywanie na to, co jest słuszne. Dlatego to rozum chrześcijanina nakazuje mu posłuszeństwo następcom apostołów, co oznacza pokorne i wdzięczne przyjęcie prawdy (oczywiście nie chodzi tu o taki rozum, który ograniczył swój zakres – *potentia obedientialis* – do horyzontu immanencji). Magisterium służy dojrzałości sumienia, która polega na tym, że sumienie staje się zdolne do poznania, rozumienia i urzeczywistniania dobra. W tym sensie papież Jan Paweł II w swym programowym przemówieniu z okazji 20-lecia encykliki *Humanae vitae* (12 XI 1988) powiedział: „Ponieważ Magisterium Kościoła ustanowione zostało przez Chrystusa Pana, aby oświecać sumienie, powoływanie się na sumienie w celu kwestionowania głoszonych przez Magisterium norm oznacza odrzucenie zarówno katolickiej wizji Magisterium, jak i katolickiej wizji sumienia”. Magisterium Kościoła prowadzi człowieka do prawdziwej wolności, która jest wolnością do dobra.

III. ETYCZNA OCENA ANTYKONCEPCJI

W pierwszej części mego artykułu mówiłem o autentycznym nauczaniu Kościoła i o stopniu jego obowiązywalności; następnie zająłem się kwestią takiego sądu praktycznego, który różni się od normy głoszonej przez *Humanae vitae*; teraz zajmę się bezpośrednio kwestią, której dotyczy encyklika oraz, w nawiązaniu do niej, „Deklaracja z Königstein” i referat bpa Lehmana: regulacją poczęć za pomocą antykoncepcji¹⁵.

1. VATICANUM II O ODPOWIEDZIALNYM PLANOWANIU RODZINY

Sobór Watykański II wypowiedział zdecydowane „tak” w stosunku do ludzkiego i chrześcijańskiego odpowiedzialnego rodzicielstwa (zob. KDK, nr 50-52). Na czym polega zatem „moralnie nienaganna regulacja poczęć” (KDK, nr 52)?

Odpowiedni tekst Soboru (zob. KDK, nr 51, 3) nie zawiera, jak to powiedziane jest w przypisie, żadnych „konkretnych rozwiązań”; w szczególności Sobór nie podjął bezpośredniego rozstrzygnięcia między „naturalną regulacją

¹⁵ Nie można zapominać czy pomijać faktu, że Paweł VI umieszcza problem „odpowiedzialnego rodzicielstwa” w ramach głębokiej wizji małżeństwa. Ponieważ jednak wizja ta spotyka się z daleko idącą akceptacją, moje rozważania dotyczyć będą tylko tego punktu, który od początku pojęty został jako główny punkt wypowiedzi Papieża i wokół którego do dzisiaj toczy się dyskusja.

poczęć” i „sztuczną regulacją poczęć”. Ojcowie soborowi dali jednak ważne wskazania, które już wówczas wystarczająco jasno określały drogę małżonków do dopuszczalnego planowania rodziny. Były to trzy następujące wskazówki:

1. droga ta musi być zgodna z „obiektywnymi kryteriami”; jako relewantne kryteria wymienione są: istota osoby ludzkiej i istota jej aktów (przy czym chodzi tu przede wszystkim o akt małżeński);

2. po stronie podmiotu moralnie dopuszczalna droga planowania rodziny wymaga „praktykowania cnoty czystości małżeńskiej”;

3. wykluczone zostają w końcu te drogi, które „odrzuca Urząd Nauczycielski Kościoła przy tłumaczeniu prawa Bożego”.

Podjęta prawie trzy lata później decyzja Pawła VI kieruje się tymi soborowymi kryteriami.

2. NAUKA *HUMANAE VITAE* O SŁUŻBIE MAŁŻEŃSTWA LUDZKIEMU ŻYCIU

Papież Paweł VI patrzy na istotę małżeństwa i na związane z nim prawa w perspektywie Boga Stworzyciela¹⁶, a więc w perspektywie jego początku w mądrości, potędze i dobroci Boga. W szczególności określa on miłosne zjednoczenie i ukierunkowanie na płodność jako konstytutywne wymiary znaczeniowe aktu, w którym małżeństwo osiąga swe najwyższe spełnienie. Oba sensory oraz ich jedność widziane są tu w perspektywie Bożego planu stworzenia. Dlatego „człowiekowi nie wolno samowolnie zrywać tego związku” (HV, nr 12). Sam Bóg zdecydował, że mężczyzna i kobieta uczestniczą w najwyższym (z punktu widzenia natury) dziele Jego stworzenia: w zrodzeniu ludzkiego życia (por. KDK, nr50). Dokonuje się to w akcie, w którym obdarowują się oni sobą jako osoby w wolności i miłości.

U początku ludzkiego życia znajduje się zatem jedyne w swoim rodzaju zjednoczenie natury (z jej biologicznymi prawami) i osoby w obejmującym całego człowieka wyrazie miłości. W zjednoczonych w ten sposób małżonkach obecna jest moc Boga, która jest jedyną przyczyną sprawczą połączenia ludzkiego ducha z ciałem. Decydujące w tej argumentacji jest to, że chodzi tu o biologiczno-duchowy akt, który istotnie przynależy do człowieka i który jest wyrazem tej ludzkiej natury, która stanowi „norma proxima moralitatis”, tj. byt człowieka jako podstawa i kryterium powinności. Natura ludzka widziana jest tu w perspektywie jej związku z człowiekiem jako osobą, ponie-

¹⁶ Wyrażenie „Deus Creator”, które pojawia się wielokrotnie od samego początku encykliki, oraz inne wyrażenia, w których natura i świat człowieka ujęte zostają w perspektywie stworzenia, nie są tylko językowymi ozdobnikami, lecz wskazują na osobowo-transcendentną przyczynę świata, który widziany jest tym samym w perspektywie swej moralnej normatywności. W ten sposób od razu przekroczona zostaje perspektywa czysto biologicznie rozumianej natury.

waż „to co naturalne” („to co biologiczne”) stanowi istotny element osoby ludzkiej. Tak jak poprzednio, to co biologiczne przekroczone zostało przez odniesienie do Boga Stwórcy, podobnie tutaj biologiczny wymiar człowieka przekroczone zostaje przez związanie go z człowiekiem jako osobą. „Prawo naturalne”, które leży u podstaw moralnego nauczania Kościoła, okazuje się „prawem osoby”.

W konsekwencji: akt miłości małżeńskiej sprzeciwia się Bożemu planowi w stosunku do małżeństwa, jeśli w sposób zamierzony pozbawiony zostaje związku ze zrodzeniem nowego życia. Ten, kto tak postępuje, zachowuje się tak, jakby był panem źródła życia (zob. HV, nr 13). Dlatego każde działanie, które zmierza do wykluczenia płodności (zapobieganie ciąży) – czy to jako cel, czy to jako środek do celu – jest moralnie złe (zob. HV, nr 14).

3. HUMANAE VITAE A ZARZUT FIZYCZMU

Warto w tym miejscu poświęcić kilka uwag podnoszonemu wciąż na nowo w związku z *Humanae vitae* (oraz w odniesieniu do całej głoszonej przez Kościół etyki seksualnej) zarzutowi fizycyzmu (biologizmu). Powszechnie uznaje się, że absolutna powinność czynienia dobra i unikania zła, której doświadczamy w sumieniu, swe ostateczne uzasadnienie może mieć tylko w osobowym Absolucie (Bogu). Jeśli moralny imperatyw jest ostatecznie nakazem Bożym, to oznacza to, że również jego treść musi pochodzić od Boga (przy pełnym uwzględnieniu pośrednictwa rozumu w sądzie praktycznym oraz kulturowej i indywidualnej konkretyzacji dobra). Innymi słowy, kierujący wolnym i odpowiedzialnym działaniem człowieka rozum odkrywa – a nie ustanawia – dobro, które należy czynić, i zło, którego należy unikać. Nonsensem byłoby mówić o absolutnym Bożym imperatywie, którego treściowe określenie pozostawione by było całkowicie decyzji człowieka. Przed takim absolutnym imperatywem człowiek mógłby się zawsze uchylić zmieniając po prostu jego treść (wedle analizowanej tu hipotezy – nie uchybiałby przez to w niczym swemu sumieniu). Imperatyw, którego treść można dowolnie zmieniać, nie jest żadnym (absolutnym!) imperatywem.

Oznacza to, że porządek powinności opiera się na stworzonym i nierozporządkowanym porządku bytu. Dana nam w bezpośrednim poznaniu rzeczywistość ma swój własny sens i wartość; z jej ontologicznym porządkiem i wieloraką celowością związane są hierarchicznie uporządkowane wartości. Oznacza to zatem, że „światowa” rzeczywistość, która dostępna jest naszemu naturalnemu poznaniu, ma charakter preskryptywny: odsłania się nam jako dobra i dlatego warta uznania i troski. Ta właśnie normatywność natury, o ile ujęta jest w jej przyporządkowaniu do człowieka, stanowi *lex naturalis*. To, co dotyczy natury jako takiej, dotyczy tym bardziej natury człowieka: człowiek istnieje w jedności duszy i ciała i jako taki jest podmiotem wolnych i odpowie-

działalnych aktów oraz celem całego widzialnego stworzenia. Stąd właśnie pochodzi moralne i normatywne znaczenie duszy i ciała; moralny imperatyw zobowiązuje bowiem człowieka do zaangażowania wolności w dzieło swego doskonalenia, tj. w dzieło stawania się tym, kim powinien być wedle wpisanego w jego duchowo-cielesną naturę planu Boga.

Zrozumiałe jest zatem, że odwołanie się do normatywnej „natury”, a ściślej – do natury człowieka, jest nieuniknione, jeśli przyjmuje się, że moralność jest istotnym wymiarem człowieczeństwa. Ogólnie ważna moralność dotycząca wewnątrzświatowego działania człowieka – moralność, która musi być czymś więcej niż tylko tymczasową moralnością hipotetycznych imperatywów – nie może zrezygnować z argumentacji odwołującej się do prawa naturalnego. Argumentacji tej nie można też w zasadzie postawić zarzutu „błędu naturalistycznego”. W naszym przypadku do wyjaśnienia pozostaje „tylko” pytanie: jak należy rozumieć dany w sposób oczywisty związek prokreatywnego i unitywnego wymiaru małżeństwa? Czy zachowanie tej jedności jest niezbędnym warunkiem godnego człowieka przeżywania seksualności? W tym właśnie miejscu drogi się rozchodzą. Tematowi temu poświęcimy nasze dalsze analizy.

4. ANTROPOLOGICZNO-ETYCZNA RÓŻNICA MIĘDZY DWOMA METODAMI PLANOWANIA RODZINY

W paragrafie „Dalsze pytania” (DK, nr 14) „Deklaracja z Königstein” pyta o to, do czego odnosi się rozstrzygnięcie Papieża: „Gdzie leży granica między udzielonym człowiekowi prawem do panowania nad biegiem swego życia i sprzecznymi z ludzką godnością formami manipulowania życiem i miłością?” (DK, nr 18). W tym samym duchu bp Lehmann mówi o „różnicy między naturalnym i sztucznym planowaniem rodziny” jako ważnym temacie dialogu, do którego wzywa „Deklaracja z Königstein”.

4.1. Sztuczne zapobieganie ciąży

Argumentacja na rzecz sztucznego zapobiegania ciąży odbywa się w ramach tzw. teleologicznego uzasadniania norm. Celem jest w tym wypadku regulacja poczęć. Jest faktem, że praktyczny sąd małżonków co do ograniczenia liczby dzieci może być słuszny. Wedle argumentacji teleologicznej, skoro cel jest moralnie słuszny, zatem hormonalne środki antykoncepcyjne, sprawiające oddzielenie seksualności od płodności, są moralnie dopuszczalne. Antykoncepcja jest środkiem do celu i dlatego jest moralnie usprawiedliwiona tak jak cel oraz ze względu na cel. Oznacza to: zapobieganie ciąży jest aktem moralnie obojętnym; jego moralna kwalifikacja pochodzi dopiero od zamierzonego celu.

Argumentacja teleologiczna nie dostrzega roli przedmiotu zamierzenia w ocenie aktu woli i tym samym w ocenie wolnego działania człowieka. Przedmiot bezpośredniego zamierzenia może być wprawdzie – według tej teorii – moralnie słuszny bądź fałszywy (zależnie od tego, czy rachunek skutków podjętej decyzji zgadza się, czy nie), pozostaje on jednak zewnętrzny wobec aktu woli: nie kwalifikuje go, nie odciska się na nim. Ponieważ zaś wszystkie przedmioty tego świata zależne są od siebie w taki lub inny sposób, rachunek skutków może prowadzić każdorazowo do innego sądu praktycznego. Oznacza to zatem, że wśród kategorialnych przedmiotów aktów woli nie istnieje „intrinsece malum”. Dlatego też nie można uznać żadnego działania za złe tylko na podstawie jego przedmiotu (finis operis) (niezależnie od celu działającego – finis operantis, i okoliczności działania). Nie można zatem sformułować żadnego bezwyjątkowego zakazu.

W przypadku zapobiegania ciąży przedmiotem woli jest wykluczenie istotnego wymiaru aktu małżeńskiego: jego przyporządkowania przekazywaniu życia. Antykoncepcja jest czynem wewnętrznie złym właśnie z powodu tego naruszenia zamierzonego przez Boga osobowego porządku. Jest to działanie z istoty swej przeciwne porządkowi natury w samym człowieku; zmierza ono do zniesienia tego porządku jako czegoś, co nie służy człowiekowi; posądza ono porządek stworzenia o popełnienie błędu, który należy poprawić. W ten sposób człowiek stawia swoją mądrość ponad mądrością Stworzyciela. Działanie, które sprzeciwia się stworzonej przez Boga naturze człowieka, nie może być bonum homini. Działanie takie nie może zostać przyporządkowane Bogu, Stwórcy człowieka, ponieważ sprzeczne jest ono z jednym z istotnych elementów ustanowionego przez Boga porządku. Antykoncepcja należy do tych działań, których – jak naucza *Katechizm Kościoła katolickiego* – „wybór jest zawsze zły, ponieważ oznacza on nieuporządkowanie woli” (nr 1761).

Podsumowując można zatem powiedzieć, że warunkiem moralnej dopuszczalności przedmiotu wyboru jako środka do celu, którym jest regulacja poczęć, jest to, że przedmiot ten nie jest wewnętrznie zły. Przedmiot wyboru jest wewnętrznie zły, jeśli „nie są respektowane istotne elementy ludzkiej natury” (*Veritatis splendor*, nr 78). Przyporządkowanie ludzkiej seksualności do płodności jest zaś jednym z istotnych elementów ludzkiej natury. Fakt, że w przypadku człowieka aspekt ten złączony jest z wzajemnym oddaniem się sobie małżonków, ucłowiecza seksualność we wzniosły sposób, nie znosi jednak w żadnym wypadku wspomnianego przyporządkowania.

Tę trwałą naukę Kościoła Ojciec święty wyraża (odsyłając do Rz 3, 8) w następujących słowach: „nie wolno wziąć za przedmiot aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny [ex propria natura moralem ordinem transgrediatur] – a co tym samym należy uznać za niegodne człowieka – nawet w wypadku, jeśli zostaje to dokonane w zamiarze zachowania lub pomnożenia

dóbr poszczególnych ludzi, rodzin czy społeczeństwa” (HV, nr 14; por. *Veritatis splendor*, nr 80).

4.2. Naturalne planowanie rodziny

Nie dziwi zatem – skoro wolne i odpowiedzialne działanie powinno respektować porządek natury jako porządek stworzenia – że *Humanae vitae* (nr 16) wskazuje na „daną przez naturę” możliwość moralnie odpowiedzialnej regulacji poczęć, tj. na „uwzględnianie naturalnego rytmu płodności”. Mamy tu do czynienia ze środkiem, który dany jest przez samą naturę i jako taki jest częścią Bożego planu w stosunku do małżeństwa. Również w tym przypadku istota przedmiotu działania odciska swój moralny charakter na działającej osobie. Papież Jan Paweł II w następujący sposób mówi o tym aspekcie naturalnego planowania rodziny: „Wybór naturalnego rytmu płodności pociąga za sobą akceptację dialogu, wzajemnego poszanowania, wspólnej odpowiedzialności, panowania nad sobą. Przyjęcie cyklu i dialogu oznacza następnie uznanie charakteru duchowego i cielesnego zarazem komunii małżeńskiej, jak również przeżywanie miłości osobowej w wierności, jakiej ona wymaga. [...] W ten sposób płciowość zostaje uszanowana i rozwinięta w jej wymiarze prawdziwie i w pełni ludzkim, nie jest natomiast «używana» jako «przedmiot», który burząc jedność osobową duszy i ciała, uderza w samo dzieło stwórcze Boga w najgłębszym powiązaniu natury i osoby” (FC, nr 32).

Dwa omawiane tu sposoby regulacji poczęć są czymś dużo więcej niż tylko dwoma technicznie różnymi metodami osiągnięcia tego samego celu, metodami, między którymi każde małżeństwo mogłoby wybierać wedle własnych preferencji. Jak pisze Paweł VI – „między tymi dwoma sposobami postępowania zachodzi istotna różnica” (HV, nr 16). Tę samą ocenę powtarza *Familiaris consortio*: „W świetle doświadczenia tylu par małżeńskich, a także danych, których dostarczają różne gałęzie ludzkiej wiedzy, refleksja teologiczna winna uchwycić, a następnie, zgodnie ze swoim powołaniem, uwydatnić różnicę antropologiczną, a zarazem moralną, jaka istnieje pomiędzy środkami antykoncepcyjnymi i odwołaniem się do naturalnego rytmu płodności: chodzi tu o różnicę znacznie większą i głębszą niż się zazwyczaj uważa, która w ostatecznej analizie dotyczy dwóch, nie dających się ze sobą pogodzić, koncepcji osoby i płciowości ludzkiej” (nr 32).

Problem, który dotyczy ludzkiego działania, tj. człowieka w jego wolności i odpowiedzialności, jest przede wszystkim problemem moralnym, a zatem problemem, którego rozwiązanie znajduje się na płaszczyźnie moralnej. Zastosowanie środków techniczno-chemicznych, które „rozwiązują” problem bez angażowania wolności, równa się twierdzeniu, że prawo Boże wymaga od człowieka czegoś, co istotnie przekracza możliwości jego odpowiedzialnego

działania; korektura planu Bożego byłaby zatem jedynym możliwym sposobem życia w małżeństwie. W rzeczywistości jest to droga do depersonalizacji ludzkiego działania: tam bowiem, gdzie ludzka decyzja staje się zbędna, pominięte zostaje samo centrum osoby; podobnie jak za pomocą środków medycznych usuwa się chorobę, której (bezpośrednie) przyczyny znajdują się poza zasięgiem *actus homini*.

Jeśli – jak stwierdza cytowana wypowiedź Soboru Watykańskiego II – respektująca ludzką godność regulacja poczęć wymaga „szczerzej woli praktykowania cnoty czystości małżeńskiej” (KDK, nr 51), to oznacza to, że już Sobór wskazał na rozwiązanie problemu w prawdziwie osobowej wizji człowieka, w której seksualność rozumiana i przeżywana jest w jej związku z osobą (a przez to w jej związku z wolnością i cnotą oraz, dla chrześcijanina, z modlitwą o „pomoc łaski Bożej” – HV, nr 20).

Paweł VI mówi o tym w *Humanae vitae* w następujących słowach: „Nie ulega żadnej wątpliwości, że rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy, ażeby znaki miłości, właściwe dla życia małżeńskiego, zgodne były z etycznym porządkiem, co konieczne jest zwłaszcza dla zachowania okresowej wstrzemięźliwości. [...] Opanowanie to [...] sprzyja trosce o współmałżonka i budzi dla niego szacunek, pomaga także małżonkom wyzbyć się egoizmu, sprzeciwiającego się prawdziwej miłości, oraz wzmacnia w nich poczucie odpowiedzialności” (HV, nr 21, por. też: nr 10; FC, nr 33).

Całościowa wizja osoby, na której opiera się norma *Humanae vitae*, jest wizją człowieka jako zaplanowanej przez mądrość Bożą i powołanej do istnienia przez Bożą dobroć i moc jedności duszy i ciała (wraz z jego funkcjami, energiami i prawami). Ludzie zawsze wiedzieli o tym, że naturalne połączenie osobowo-unitywnego i biologicznie-prokreacyjnego wymiaru aktu małżeńskiego nie oznacza wcale, że każdy akt małżeński pociąga za sobą początek nowego życia. Nowoczesnej medycynie udało się natomiast dokładnie zbadać naturalny cykl płodności. Czy nie jest jednak naiwne uznanie tego cyklu funkcji płodności za konstytutywną część Bożego planu w stosunku do małżeństwa, tak jak do Bożego planu należy przyporządkowanie i połączenie miłosnego zjednoczenia płodności? Nie bez powodu na początku swych rozważań o małżeństwie Paweł VI przypomina, że „małżeństwo nie jest wynikiem jakiegoś przypadku lub owocem ewolucji ślepych sił przyrody: Bóg-Stwórca ustanowił je mądrze i opatrnościowo w tym celu, aby urzeczywistniać w ludziach swój plan miłości” (HV, nr 8).

W naturalnej regulacji poczęć nie ma miejsca „zapobieganie ciąży” czy udaremnianie planu Boga, lecz rozpoznanie tego planu, respektowanie natury rozumianej jako wyraz planu transcendentnego Stwórcy. Odbywa się to nie bez zaangażowania całego człowieka wraz z jego wiedzą i jego wolnością, z jego „naturalnymi” cnotami i z jego modlitewnym zwróceniem się ku Temu, który „nie nakazuje nic niemożliwego, lecz kiedy nakazuje, to nawołuje do czynienia

tego, co człowiek może, i do wypraszenia tego, czego nie może”¹⁷. W ten sposób małżonkowie dochodzą do „bardziej dojrzałej odpowiedzialności osobistej wobec miłości i wobec życia” (FC, nr 35).

Głoszona przez *Humanae vitae* norma nie jest nieuzasadnionym uprzywi- lejowaniem „jednej” metody kosztem innej, która jest tak samo dobra; istnieje raczej „wewnętrzne powiązanie pomiędzy doktryną katolicką na ten temat a całą wizją człowieka, którą Kościół ukazuje” (FC, nr 31). Związek ten pod- dany zostanie, przez argumentację a contrario, dalszej analizie w następnym paragrafie.

4.3. Antykoncepcja i jej skutki

„Deklaracja z Königstein” (nr 14) w następujący sposób formułuje pytanie o ocenę różnych metod regulacji poczęć: „Gdzie leży granica między udzielonym człowiekowi prawem do panowania nad biegiem swego życia i sprzeczny- mi z ludzką godnością formami manipulowania życiem i miłością?” Jak sądzę, nietrudno jest wskazać na kryterium, na którym opiera się nauka Kościoła jako autentycznego interpretatora całego prawa moralnego¹⁸. Kryterium tym jest natura ludzka z wszystkimi swymi biologicznymi i duchowymi komponentami. „Interwencja” w naturę jest moralnie dozwolona, o ile zmierza ona do usunię- cia patologicznych defektów oraz do wspomżenia procesów życiowych w ich „naturalnym” przebiegu – w ramach harmonijnego współdziałania całego ciała, respektując godność osoby. Tego rodzaju medyczne działania nie są manipulacją ludzką naturą; przeciwnie – kierują się nią jako swym kryte- rium. Przypadek zapobiegania ciąży jest całkowicie inny: mamy tu do czynie- nia z interwencją skierowaną przeciw ludzkiej naturze, a zatem z manipulacją dokonywaną przez samego człowieka, który jako stworzenie „nie posiada nieograniczonej władzy nad swoim ciałem” (HV, nr 13).

Można spróbować wyobrazić sobie „ludzką” naturę, w której nowy czło- wiek powstawałby niezależnie od cieleśnie-duchowego zjednoczenia mężczyz- ny i kobiety (wraz ze związaną z nim ludzką odpowiedzialnością i zarazem pochodzącym z góry darem). Źródło ludzkiego życia, a zatem również istotny wymiar ludzkiego istnienia, wyglądałyby całkowicie inaczej. Można też spró- bować wyobrazić sobie „ludzką” płciowość, w której wzajemne, całkowite oddanie się mężczyzny i kobiety nie miałyby związku ze zrodzeniem nowego życia. Płciowość taka miałaby całkowicie inny sens i całkowicie inne miejsce

¹⁷ Ten tekst św. Augustyna, zawarty w Dekrecie o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego, cytuje również encyklika *Veritatis splendor*.

¹⁸ Okoliczność, że w związku z rozwojem możliwości „technicznych” zdarzają się przypadki, w których zastosowanie tego kryterium może być trudne czy nawet sporne, nie jest powodem do podawania w wątpliwość jego słuszności.

w życiu człowieka. W tym myślowym eksperymencie chodzi nie tyle o to, aby wyobrazić sobie całkowicie inną ludzką naturę, ile raczej o to, aby lepiej zrozumieć, jakie jest znaczenie twierdzenia, że sama ludzka natura łączy zmysłowo-duchowe zjednoczenie z przekazywaniem życia. Pociąga to za sobą istotną kwalifikację seksualnego spotkania mężczyzny i kobiety. Oznacza to nie tylko połączenie dwu znaczeń; przez to połączenie mają one zarazem inny sens niż sens, który by miały, gdyby były rozdzielone.

Obiektywnie antykoncepcja jest zamierzonym rozdzieleniem złączonych przez Stwórcę dwu znaczeń aktu małżeńskiego. Tym samym akt ten nabiera innego znaczenia. Ze swej istoty antykoncepcja nie zmierza ani do przezwyciężenia stanu chorobowego, ani do wspomżenia życiowego procesu – zmierza ona do przekształcenia natury wedle ludzkiego planu. Oczywiście, takiej postawy buntu przeciw porządkowi stworzenia nie można przypisywać każdemu małżeństwu, które stosuje antykoncepcję. Przy całej wzniosłej intencji małżonków wewnętrzna natura antykoncepcji pozostaje taka, jak to pokrótce naszkicowaliśmy.

Nawiązując do argumentacji encykliki *Veritatis splendor* powiedziałem powyżej (4.1.), że zamierzony przedmiot determinuje akt woli i przez ten akt samą osobę. W jaki sposób determinuje wolę taki przedmiot wyboru, który stoi w sprzeczności z naturą? Odrzucenie prokreacyjnego znaczenia ludzkiej płciowości cechuje się wewnętrzną dynamiką, która – niezależnie od intencji jednostki – prowadzi do niszczących konsekwencji w całej dziedzinie ludzkiej seksualności. W decyzji jednostki bierze bowiem udział jej wola. Już Paweł VI z dalekowzroczną mądrością wskazywał na negatywne skutki sztucznego zapobiegania ciąży (zob. HV, nr 17).

Przypomnijmy tu niektóre skutki: seksualizacja życia publicznego i „ogólne osłabienie dyscypliny moralnej” jako skutek „bezpiecznego” seksu; łatwiejsza droga do niewierności małżeńskiej; stosunki przedmałżeńskie i związki pozamałżeńskie; zanik szacunku dla kobiety, która staje się zwykłym narzędziem do zaspokojenia popędu mężczyzny (zob. HV, nr 17). Mówiąc krótko: seks staje się przedmiotem, z którego się korzysta i który się wykorzystuje, niezależnie od jego osobowego wymiaru.

Przykład stosunków przedmałżeńskich jest szczególnie pouczający dlatego, że ci sami teologowie, którzy od początku zwalczali *Humanae vitae* z powodu jej rzekomego błędu naturalistycznego, niedługo później odkryli, że ograniczenie stosunków seksualnych do małżeństwa opiera się na tej samej przestarzałej jakoby wizji człowieka.

Ta sama logika dotknęła również naukę o wewnętrznym złu homoseksualizmu. Również tutaj, podobnie jak w przypadku antykoncepcji w małżeństwie, wspomniani teologowie powołują się na wymiar międzyosobowej miłości, która wyrażana być może również przez zachowania homoseksualne. Twierdzenie o moralnej „neutralności” przedmiotu i o rozstrzygającej roli

intencji w moralnej kwalifikacji czynu dochodzi tu szczególnie wyraźnie do głosu.

Dalej: ogromny wzrost liczby aborcji towarzyszący zwycięskiemu pochodowi antykoncepcji jest oczywistym znakiem tego, że między zapobieganiem ciąży i aborcją zachodzi kulturowy, psychologiczny i logiczny związek. Praktyka antykoncepcji ukształtowała bowiem wrogą życiu postawę, która stępiła moralne poczucie nienaruszalności ludzkiego życia. Wysuwano nieraz twierdzenie, że zapobieganie ciąży jest skuteczną obroną przed aborcją (por. DK, nr 10). Jeśli na zapobieganie ciąży patrzy się w czysto „technicznym” aspekcie, wówczas można próbować bronić takiej tezy. Jeśli jednak na zapobieganie ciąży patrzy się w aspekcie antropologiczno-kulturowym, wówczas teza ta jest z pewnością fałszywa. Rozpowszechnieniu praktyki antykoncepcji towarzyszyła bowiem banalizacja aborcji¹⁹.

Postępująca naprzód technika genowa wykazuje pogłębiającą się tendencję do zacierania granicy pomiędzy tym, co moralnie dozwolone, i tym, co możliwe. Nie jest to pozbawione wewnętrznej logiki, jeśli pamiętać o tym, że w rezultacie stopniowego zanikania przekonania o stworzonosci świata, porządek stworzenia utracił swą moc normatywną. Nie bez powodu Paweł VI przypominał o „nieprzekraczalnych granicach prawa do rozporządzania własnym ciałem [...]. Granice te zostały ustanowione właśnie ze względu na szacunek należny ludzkiemu ciału oraz jego naturalnym funkcjom” (HV, nr 17).

Podczas gdy „Deklaracja z Königstein” (zob. nr 1, 2, 10) dość powściągliwie mówi o niepokoju Papieża co do możliwości „egoistycznego nadużycia ludzkiej płciowości” i o „niebezpiecznych skutkach” antykoncepcji, bp Lehmann rysuje już całkiem otwarcie ciemny obraz współczesnej sytuacji w dziedzinie seksualności. Sprawdziło się wiele przepowiedni i obaw Papieża (zob. KL, nr 11-15). Wydaje mi się, że równie doniosłe, jak ta realistyczna ocena sytuacji, jest wskazanie na wielorakie związki zachodzące między kryzysem wszelkich norm moralnych dotyczących seksualności i szeroką akceptacją antykoncepcji. Wspomniane wyżej skutki nie stanowią „abusus” moralnie dopuszczalnego „usus” antykoncepcji; są one raczej konsekwencją wewnętr-

¹⁹ Warto wskazać również na inny aspekt związku zapobiegania ciąży z aborcją. Lekarze (a nawet producenci środków antykoncepcyjnych) zwracają uwagę na to, że – niezależnie od tzw. pigułki po – pigułka ma nie tylko działanie hamujące owulację, lecz również – niejako na drugim etapie swego działania – powstrzymuje zagnieżdżenie, tj. działa (dodatkowo) aborcyjnie. Kobieta naraża się zatem na niebezpieczeństwo zabicia dziecka, które mogło począć się w wyniku aktu seksualnego. Podstawowe zasady etyki mówią zaś, że tam, gdzie w grę wchodzi ludzkie życie, należy przyjąć postawę tutorystyczną. Nie wolno bowiem zgodzić się na to, aby metoda regulacji poczęć wiązała się z niebezpieczeństwem zabójstwa. Oczywiste jest też, że postawa taka prowadzi do akceptacji aborcji, przynajmniej jako ultima ratio. Dziwi zatem, że bp Lehmann w swoim referacie o ułatwionym przez „Deklarację z Königstein” rozpowszechnianiu środków antykoncepcyjnych nie wspomina ani słowem o tym ważkim aspekcie problemu.

nie nieuporządkowanego działania, tj. wymuszonego rozdzielenia intymności i płodności (zob. KL, nr 13), które głęboko okaleczyło seksualność jako źródło ludzkiego życia. W inny sposób nie da się wytłumaczyć rewolucji seksualnej.

Warto wspomnieć jeszcze o jednej z poruszonych w referacie kwestii. Biskup Lehmann przypomina o „oczekiwaniu obopólnego rozwoju i dojrzewania”, które początkowo związane było z ułatwieniem antykoncepcji. Dzisiaj widzimy – stwierdza bp Lehmann – „jak wielkie było to złudzenie” (KL, nr 13). Dzisiaj bowiem, jak przyznaje się to nawet w kręgach niereligijnych, „dzięki uświadomieniu i pigułce kobieta powinna być do dyspozycji”. Oczekiwana dojrzałość ludzkiej osoby i wzrost odpowiedzialności, który dokonać się miał wbrew porządkowi stworzenia, wyrażają się – według Maxa Horkheimera – w słowach dzisiejszej Julii do dzisiejszego Romea: „Wezmę tylko pigułkę i już schodzę” (KL, nr 14).

IV. O RECEPCJI „DEKLARACJI Z KÖNIGSTEIN”

Na zakończenie swego referatu (nr 15-17) bp Lehmann omawia konsekwencje wypowiedzi biskupów niemieckich po ogłoszeniu *Humanae vitae*. „Deklaracja z Königstein” „nie zamierzała dawać własnych normatywnych wskazówek”, lecz zachęcić do „bardziej zróżnicowanej lektury *Humanae vitae*”. Pomimo to „od 1968 roku do dzisiaj dokonało się milczące przesunięcie funkcji «Deklaracji z Königstein»”, w wyniku którego stała się ona praktyczną „kontrnormą”. Przesunięcie to opisane jest słowami Franza Böcklego: „Trzeba przyznać, że «Deklaracja z Königstein» oraz wypowiedź Synodu²⁰ w praktyce wielu członków Kościoła stały się czymś w rodzaju dodatkowej normy. Myśli się i mówi w sposób następujący: «Papież zabrania wprawdzie stosowanie środków zapobiegających ciąży, biskupi powiedzieli jednak, że sprawę tę można widzieć również inaczej». Innymi słowy, decyzja nie jest wynikiem dokładnego badania sumienia; jest raczej tak, że osobista opinia usprawiedliwiana jest przez powołanie się na «normę dodatkową». Nie taki był i nie taki jest sens wypowiedzi biskupów po ogłoszeniu

²⁰ Chodzi o wypowiedź Wspólnego Synodu Biskupstw Republiki Federalnej Niemiec 1971-1975. Czytelnik *Wniosków Zgromadzenia Ogólnego* stwierdzi, że we fragmencie, w którym (wniosek „Małżeństwo i rodzina”, 2.2.2.3) mowa jest o „metodzie regulacji poczęć”, Synod odsyła po prostu do decyzji małżonków (z powołaniem się na KDK, nr 51 i „Deklarację z Königstein”). Oprócz pośredniej wzmianki o „Deklaracji z Königstein”, nie ma tu ani słowa o *Humanae vitae*. Tej zaskakującej wypowiedzi nie da się pogodzić z twierdzeniem bpa Lehmana, że „Deklaracja z Königstein” nie zamierzała dawać żadnych własnych wskazówek w kwestii metod regulacji poczęć; chyba że bp Lehmann twierdzi, iż zapoczątkowany i zaaprobowany przez biskupów niemieckich Synod fałszywie zinterpretował deklarację tychże biskupów.

szeniu *Humanae vitae*". Trudno jednak zaprzeczyć, że takie było rzeczywiste działanie „Deklaracji z Königstein”: ocenę tę podziela również bp Lehmann. Zauważa on nawet, że „«Deklarację z Königstein» traktuje się nieraz prawie jak fetysz dla usprawiedliwienia postępowania istotnie niezgodnego z nauką *Humanae vitae*".

Powstaje pytanie, czy ta obfitująca w negatywne skutki recepcja „Deklaracji z Königstein” była – jak sądzi bp Lehmann – „nadużyciem”, w wyniku którego „prawdziwa intencja «Deklaracji z Königstein» została źle zinterpretowana” (KL, nr 16). Spekulowanie na temat osobistych intencji biskupów sprzed 25. lat nie ma większego sensu; nie ma też powodu sądzić, że zamierzali oni ogłosić „kontrnormę”²¹. Możliwa i sensowna jest raczej uważna analiza tekstu. Analiza taka pokazać może zarówno „dwuznaczności”, jak i niedopowiedzenia „Deklaracji z Königstein” w kontekście jej celu, tj. ułatwienia właściwego rozumienia *Humanae vitae*. Dwuznaczności i niedopowiedzenia dotyczą – jak już pokazałem powyżej – kwestii Magisterium Kościoła i kwestii sądu sumienia.

Podsumowując – po pierwsze: „Deklaracja z Königstein” rozpoczyna się wprawdzie od ważnego cytatu z *Lumen gentium* (nr 25) na temat zwykłego nauczania Magisterium, następnie mówi jednak prawie wyłącznie o nie nieomylnym nauczaniu i nie podkreśla w wystarczający sposób pozytywnej, pełnionej przy pomocy Ducha Świętego, służby Magisterium prawdzie oraz różnorakiego stopnia jego wypowiedzi mających zobowiązujący charakter. Trudno zrozumieć, w jaki sposób wyjaśnić można powierzoną przez Pana Kościołowi służbę prawdzie zbawienia, jeśli podkreśla się przede wszystkim omylność Kościoła (nawet jeśli ostrzega się przed pochopnym uznaniem określonej nauki Kościoła za fałszywą). Nie ma potrzeby i nie powinno się przemilczać tej „omylności”; jednak „c'est le ton que fait la musique”. Jeśli pamięta się, jak wielu członków Kościoła znalazło się już pod naciskiem opinii publicznej i faktycznej praktyki aprobującej zapobieganie ciąży, wówczas staje się całkowicie jasne, że podkreślanie „nie-nieomylności” przez biskupów zrozumiane zostało jako wskazanie na fałszywość encykliki. Czy to tylko nieporozumienie? Dodatkowo „Deklaracja z Königstein” wspomina wielokrotnie o zarzutach

²¹ Nie można jednak nie wspomnieć o tym, że pomimo rzekomej fałszywej interpretacji „Deklaracji z Königstein”, Konferencja Biskupów Niemieckich w ciągu całych 25. lat nie ogłosiła oficjalnego wyjaśnienia lub protestu przeciw szerzącemu się nadużyciu. W kontekście tenoru „Deklaracji z Königstein” i sytuacji Kościoła w czasie jej ogłoszenia trudno mi sobie wyobrazić, w jaki sposób zwykły katolik mógłby odczytać rzekomo nie odkryty do dzisiaj prawdziwy sens „Deklaracji z Königstein”. W sytuacji Kościoła w Niemczech i wskutek milczenia Konferencji Biskupów „świadome i nieświadome nadużycia «Deklaracji z Königstein»” (KL, nr 18) doprowadziły do jednoznacznego zawieszenia normy ogłoszonej przez Pawła VI. „Sytuacja wyjątkowa” z „Deklaracji z Königstein” stała się normalną sytuacją – za pośrednictwem pojęć „nie nieomylnej” wypowiedzi Kościoła i „sądu sumienia”.

przeciw nauce Pawła VI, nie mówiąc jednak jednocześnie o tym, jak Ojciec święty odpowiedział na te zarzuty²².

Po drugie: nie wydaje mi się, aby w ówczesnej sytuacji Kościoła wypowiedzi „Deklaracji z Königstein” na temat „sądu sumienia” mogły rzeczywiście pomóc ich adresatom. Wskutek ciągłego mieszania subiektywnego i obiektywnego aspektu sądu praktycznego nie wyjaśniono ani struktury tego sądu, ani kryteriów poznania dobra. Odnosi się to do sądu sumienia w ogólności, szczególnie jednak do przypadku sądu dotyczącego aktu zapobiegania ciąży, którego wewnątrznie zły charakter (intrinsece malum) „Deklaracja z Königstein” całkowicie przemilcza.

Zakończenie rozważań bpa Lehmana (zatytułowane: „O niedopuszczenie do zafałszowania osobistego sądu sumienia”) przyczynia się raczej do dalszego zamieszania. Referent podkreśla bowiem z naciskiem odróżnienie „płaszczyzny osobistego sumienia” i „płaszczyzny ogólnych norm”. Ponieważ indywidualium jest „ineffabile”, „przy całej konieczności posłuszeństwa istnieje twórczy moment sumienia – choć sumienie nie jest całkowicie twórczą instancją – oraz rzeczywista przestrzeń dla własnej oceny”. Ocena własnego przypadku w świetle normy ogólnej jest bez wątpienia zadaniem i odpowiedzialnością jednostki. Dlatego – argumentuje dalej bp Lehmann – „może to w konkretnym przypadku – w ramach jasno określonych granic i warunków – prowadzić do innego niż norma sądu sumienia, co nie jest oczywiście możliwe w przypadku czynów wewnątrznie złych”. W związku z tym zauważyć należy dwie rzeczy.

Po pierwsze, jakie są racje przemawiające za takim „innym sądem sumienia”? Tylko sama jednostka może ostatecznie powiedzieć, czy takie racje istnieją w jej przypadku; ewentualnie relewantne racje stają się zatem „nie-wyrażalne”! Nie wspomina o tym ani „Deklaracja z Königstein”, ani bp Lehmann. Okazuje się w końcu, że „sumienie jako ostateczny autorytet należy wziąć w obronę przed wszelkimi argumentami i że nie można kwestionować jego decyzji”²³. Jeśli ktoś twierdzi: „decyzję tę podjąłem w moim sumieniu” – co powiedzieć może wówczas ktoś inny, w tym Magisterium Kościoła? Jeśli jednak sumienie odniesione jest do prawdy, wówczas decyzję sumienia można

²² Podobna uwaga dotyczy też analizowanej tu wypowiedzi bpa Lehmana. Wspomina on wprawdzie kilkakrotnie „o wielu próbach pogłębienia argumentacji encykliki” podjętych przez obecnego Papieża (KL, nr 11, 18), nie wykorzystuje jednak w swoich rozważaniach ani nauki Papieża, ani prac teologów, lekarzy i specjalistów z innych dziedzin, które uzasadniają naukę Kościoła o etycznie dopuszczalnej regulacji poczęć. Argumenty te zostały w referacie prawie całkowicie zignorowane. W tym aspekcie trudno jest uznać wypowiedź bpa Lehmana za przyczynek do podejmowanych na całym świecie prób ukazania warunków odpowiedzialnego rodzicielstwa.

²³ A. L a u n, *Das Urteil des Gewissens*, w: M. R h o n h e i m e r i n., *Ethos und Menschenbild. Zur Überwindung der Krise in der Moral*, St. Ottilien 1989, s. 11.

zakwestionować. Po drugie, nie mówi się również o tym, że w przypadku zapobiegania ciąży (a o to chodzi!), jako czynu wewnętrznie złego, takie racje obiektywnie nie istnieją (por. wyraźną wypowiedź Papieża, HV, nr 14).

W swym przemówieniu do biskupów austriackich z 19 VI 1987 roku Jan Paweł II wypowiedział się w pełen szacunku, ale zarazem niedwuznaczny sposób na temat niedostatków niektórych deklaracji biskupów: „Jeśli zaraz po ogłoszeniu encykliki [HV] zrozumiała była pewna bezradność, która znalazła oddźwięk w niektórych deklaracjach biskupów, to dalszy bieg wypadków potwierdził profetyczną odwagę opartego na mądrości wiary nauczania papieża Pawła VI”²⁴. Moim zdaniem nie ma powodu, by sądzić, że wypowiedź Papieża odnosi się wprawdzie do „Deklaracji z Maria Trost”, ale nie dotyczy „Deklaracji z Königstein” biskupów niemieckich. W tym samym kierunku zmierzają wielokrotne wezwania Papieża do „jedności osądów moralnych i duszpasterskich kapłanów. Tej jedności należy starannie poszukiwać i zabezpieczać ją, aby wierni nie doświadczyli bolesnego niepokoju sumienia” (FC, nr 34, z powołaniem się na HV, nr 28).

Sądzę, że analiza „Deklaracji z Königstein” pokazuje, iż „relatywnie rozpowszechniona inna praktyka” in puncto regulacji poczęć (KL, nr 16) ma swą przyczynę wprawdzie nie tylko, ale w znacznej części w „Deklaracji z Königstein”. Przyczyniła się ona niejako w oficjalny sposób do uformowania się u wielu katolików zadowolonego z siebie sumienia. Dziejów recepcji „Deklaracji z Königstein” w ostatnim ćwierćwieczu nie można interpretować jako „niezrozumienia” jej pierwotnej intencji (KL, nr 19). Rozpowszechnienie się fałszywej interpretacji „Deklaracji z Königstein” wymaga w każdym razie autentycznego wyjaśnienia bądź dopełnienia ze strony pasterzy, jeśli rzeczywiście chodzi o to, aby „pierwotna intencja jaśniej i bardziej zdecydowanie” (KL, nr 19) doszła do głosu. Nie stanie się to samo przez się; nie dokona tego również żaden „intensywny dialog” (KL, nr 17).

Thum. *Jarosław Merecki SDS*

²⁴ Cyt. za L. Scheffczyk, *Die kirchliche Ehemoral in den Fängen des theologischen Journalismus*, „Theologisches” 1991, s. 234.