



Ks. TADEUSZ ŚLIPKO, SJ

## POSTULATY STAWIANE TEOLOGII MORALNEJ PRZEZ ENCYKLIKĘ „HUMANAE VITAE”

### WSTĘP

#### ZARYS PROBLEMU NA TLE OGÓLNEJ SYTUACJI W KATOLICKIEJ TEOLOGII MORALNEJ

Przede wszystkim nie należy sądzić, że w treści enc. *Humanae Vitae* zawierają się, a przynajmniej, że można z niej wydedukować jakieś formalne postulaty, które by nakazywały ustawić tak czy inaczej badania teologiczno-moralne. W rzeczywistości chodzi tu o coś innego. Enc. *Humanae vitae*, choć mała objętością, spowodowała w Kościele rzeczywisty wstrząs. Nie ominął on również teologii moralnej. W środowisku tym dosłownie aż się zakotłowało. I trudno doprawdy przypuścić, że rolę przysłowiowego kija w mrowisku spełniło samo tylko potępienie przez Pawła VI *en bloc* tezy przyjmującej moralną godziwość środków antykoncepcyjnych. Wręcz przeciwnie, dziś już nie ulega najmniejszej wątpliwości, że w grę weszły inne jeszcze, równie potężne, ale bardziej w głąb sięgające przyczyny.

Już przed II Soborem Watykańskim, a tym bardziej po jego zakończeniu, katolicka teologia moralna stała się terenem bardzo zasadniczych przeobrażeń. Weszła ona w rzeczywiste stadium burzy i naporu, formowania się nowych koncepcji i tendencji, co w konsekwencji musiało doprowadzić do starcia się różnych kierunków i stanowisk. Z całą pewnością naczelnym hasłem i myślą przewodnią, która przyświecała wszystkim zainteresowanym w tym ruchu teologom, była idea odnowy teologii moralnej. Równocześnie jednak wystąpiły objawy, które na porządku dziennym postawiły pytanie, czy wszystkie głoszone pod tym hasłem innowacje zawierają w sobie pierwiastki twórcze i zdrowe, czy w niektó-

rych przynajmniej nie kryją się załóżki błędu, doktrynalnych wypaczeń i kryzysu? Trudno przeczyć, że to pytanie posiada zasadnicze znaczenie dla rzeczywistego postępu teologii moralnej.

Zapoczątkowana w związku z tym dyskusja doprowadziła stosunkowo szybko do rozdzielenia umysłów w Kościele. Z jednej strony podniosły się głosy ludzi, którzy nader krytycznie oceniali zarysowujące się w katolickiej teologii moralnej kierunki odnowy. Wystarczy przypomnieć choćby tylko wcześniejszą wypowiedź J. Maritaina w postaci książki pt. *Le paysan de la Garonne*.<sup>1</sup> Ostatnio duży rozgłos uzyskała praca D.v. Hildebranda pt. *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*.<sup>2</sup> Wiadomo jednak, że w niektórych kręgach katolickich wystąpienia te spotkały się z niechętnym przyjęciem. Zarzuca się ich autorom, między innymi, brak zrozumienia dla tzw. „nowej teologii”, dopatrywania się niebezpieczeństw tam, gdzie tętni twórczy rozmach i urok nowości. Sprawa uległa więc dalszemu pogmatwaniu i aby ją rozstrzygnąć, trzeba się odwołać do wyższej instancji. W Kościele rolę tego rodzaju instancji pełni przede wszystkim papież. Co zatem o sytuacji w katolickiej teologii moralnej sądził Paweł VI?

Przede wszystkim uderza fakt, że Papież jeszcze przed ogłoszeniem enc. *Humanae vitae* nader często poruszał interesujący nas problem. Trudno cytować wszystkie jego na ten temat wypowiedzi. Dla zobrazowania powagi sytuacji wystarczy przytoczyć trzy wystąpienia, z których pierwsze posiada nieco szerszy charakter, ponieważ uwzględnia ogólny stan teologii katolickiej, szczególnie dogmatyki. Papież wskazuje na fakt zagrożenia wiary, i to ze strony samych teologów. Stwierdza mianowicie: „Nawet wśród tych, którzy znają i studiują słowo Boże, daje się zauważyć zachwianie się pewności w istnienie prawdy obiektywnej oraz w zdolność ludzkiego rozumu do jej osiągnięcia; przeinacza się sens jedynej i autentycznej wiary; przyznaje się słuszność nawet skrajnym napaściom na zdrowe w całym tego słowa znaczeniu prawdy nauki Kościoła, będące zawsze przedmiotem wiary i wyznania ze strony ludu chrześcijańskiego [...]. Nie bierze się pod uwagę niezastąpionego i opatrnościowego autorytetu Nauczycielskiego Urzędu [...]. Za regułę bierze się raczej modę, aniżeli prawdę [...]. Nie słucha się Kościoła, ale za to łatwo przyjmuje się cudze myśli i nierozważne czy wręcz utopijne pomysły współczesnej kultury, często powierzchowne i lekkomyślne”<sup>3</sup>. Następną wypowiedź zawiera już wyraźne aluzje do sytuacji na terenie teologii moralnej. W przemówieniu wygłoszonym w połowie r. 1967 Papież wspo-

<sup>1</sup> Paris 1966.

<sup>2</sup> Regensburg 1968.

<sup>3</sup> Przem. do Biskupów Włoch 7. IV. 1967 r.; por. Tihon, P., *A travers les enseignements de Paul VI*, „Nouvelle Revue Théologique”, 89 (1967) 1096.

mina o próbach „radykalnej rewizji całej struktury Kościoła, całej jego doktryny, całego prawa moralnego i kanonicznego”.<sup>4</sup> Ten sam temat podejmuje i omawia już bardzo szeroko w przemówieniu z września tego samego roku do uczestników Kapituły Generalnej OO. Redemptorystów. Czytamy tam między innymi: „Nie bez wielkiego bólu dowiadujemy się, że rozpowszechnia się naganne (*minus probandae*) poglądy niektórych teologów, którzy lekceważąc Nauczycielski Urząd Kościoła i opierając się na fałszywej interpretacji Soboru, nierozważnie naginają chrześcijańską doktrynę moralną do współczesnych tendencji i przewrotnych opinii, jakoby nie świat należało nagiąć do prawa Chrystusowego, ale prawo Chrystusowe do wymogów świata”. Następnie, przypominawszy postulat dekretu *Optatam totius* w sprawie odnowy teologii moralnej, napomina: „Spełniając zaś to zadanie usilnie się starajcie wypuklić ścisły związek i harmonię, jaka zachodzi między doktryną Soboru a doktryną głoszoną wcześniej przez Nauczycielski Urząd Kościoła. Żadną miarą nie należy wśród wiernych rozszerzać błędnej opinii, jakoby na podstawie nauki Soboru stały się dziś dopuszczalne niektóre postęпки, które Kościół uprzednio określił jako wewnętrznie złe. Komu nie jest jasne, że daje to początek niegodziwemu relatywizmowi moralnemu, całe zaś doktrynalne dziedzictwo Kościoła naraża na szwank? Przeto zawsze, ale dziś szczególnie z należytą wiernością i uległym, a pokornym poddaniem się umyśłu należy się podporządkować żywemu Magisterium Kościoła”. Zasady zaś, że „dla każdego teologa winno ono stanowić najbliższą i powszechną normę prawdy”, nie można uważać za „wędzidło nałożone niesłusznie badaniom naukowym, ale za konieczny warunek prawdziwego postępu nauk teologicznych”.<sup>5</sup>

Można przypuszczać, że skoro Papież w publicznym wystąpieniu użył tak silnych wyrazów, aby odmalować sytuację, w jakiej znalazła się teologia naszych czasów, wobec tego faktyczny stan rzeczy przedstawiał się chyba jeszcze groźniej. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że procesy dewiacji w teologii moralnej zaszły już dosyć daleko, zanim jeszcze ukazała się enc. *Humanae vitae*. Na tle tego faktu nabiera właściwego znaczenia rola, jaka w tej sytuacji przypadła w udziale enc. *Humanae vitae*. Ogólnie mówiąc, choć ważna i konieczna, była to rola zarazem nader niewdzięczna. Ogólne przestrogi Papieża z okresu przed enc. *Humane vitae* nabrały w niej konkretnego i niedwuznacznego wyrazu. Papież, akcentując z całą stanowczością kilka podstawowych tez nauki moralnej Kościoła, niejako palcem pokazał, które z propagowanych aktualnie na terenie katolickiej teologii moralnej koncepcji teolo-

<sup>4</sup> Przem. z 12. VII. 1967 r.; por. Tihon, art. cyt., 1100.

<sup>5</sup> AAS, 59 (1967) 962.

gicznych są niezgodne z autentyczną myślą Kościoła i domagają się stanowczej korektury.

Co prawda nie raz tak się działo w historii Kościoła, że musiał on temperować nazbyt śmiałe poczynania teologów. Również w wypadku enc. *Humanae vitae* ostatecznie nie byłoby tragedii, gdyby napomnienie Papieża stało się dla zainteresowanych moralistów hasłem do pracy nad rewizją napiętnowanych przez Nauczycielski Urząd Kościoła doktrynalnych innowacji. A tymczasem wyzwoliła ona łańcuchową reakcję opozycji i protestów, istnej teologicznej krucjaty przeciwko Pawłowi VI. Jest to niewątpliwie nowy element w zaistniałej sytuacji, dla wielu wręcz szokujący, w każdym zaś razie zmuszający do poważnej refleksji. Fakt, że pomiędzy Papieżem a niektórymi kołami teologów-moralistów doszło do istnego konfliktu (czysto werbalne deklaracje o posłuszeństwie i uległości nie są zdolne przesłonić rzeczywistego stanu rzeczy), dowodzi, iż katolicka teologia moralna zdradza objawy podwójnego kryzysu. Jest to najpierw kryzys doktrynalny na skutek oczywistego dziś faktu przeciągnięcia struny w próbach rewizji i unowocześnienia szeregu punktów nauki moralnej, prócz tego jest to kryzys dyscypliny widoczny w upartym podtrzymywaniu przez wielu teologów poglądów nie zgodnych ze stanowiskiem Papieża.

Byłoby dużym uproszczeniem twierdzić, że wspomniane procesy kryzysowe utożsamiają się właśnie z tzw. „nową teologią”, jeżeli przez ten termin rozumie się ogólnie współczesny ruch teologiczny zmierzający do realizacji soborowego postulatów odnowy teologii moralnej. Niemniej jednak trudno przeczyć, że stanowią jego uboczne produkty jako wynik prób, zmierzających do tego, aby zorientować ten proces w kierunku światopoglądowych stanowisk obcych ideologii Kościoła. W konsekwencji pod hasłem „nowej teologii” i „odnowy teologii moralnej” przemycą się częstokroć opinie i zasady niezgodne z jej podstawowymi założeniami doktrynalnymi, bądź też mocą swej logiki do tej niezgodności prowadzące. Z faktem tym liczyć się musi każdy katolicki teolog i publicysta. Nie jest dobrze, jeżeli kult „nowej teologii” tak fascynuje niektóre umysły, że w końcu stają się niezdolne dostrzec, w jak wielu punktach ujawnia ona głębokie i alarmujące rysy. Nic przeto dziwnego, że pierwszym warunkiem rzeczywistej i autentycznej odnowy teologii moralnej jest trzeźwe i niezafałszowane rozeznanie, co w kuźni współczesnej myśli teologicznej przedstawia elementy twórcze i zdrowe, a co stanowi skutek obcych nacieków ideologicznych. Konieczna okazuje się dyskusja nad wykreśleniem granic, w obrębie których zmieścić się muszą nurtujące ją tendencje, jeżeli mają zachować swój katolicki charakter.

Z tego punktu widzenia enc. *Humanae vitae* posiada dla rozwoju teologii moralnej historyczne znaczenie. Polega ono na tym, że w bar-

dzo stanowczy sposób zadanie to zaktualizowała i skonkretyzowała. Po prostu wskazała kilka fundamentalnych tematów, odnośnie których teologia moralna winna przemyśleć na nowo swoje stanowisko celem określenia go zgodnie z myślą i duchem nauki Kościoła.

Jest rzeczą najzupełniej jasną, że w sytuacji, jaka się aktualnie na terenie katolickiej teologii moralnej wytworzyła, wszelka dyskusja nad elementarnymi warunkami obowiązującej ją ortodoksji musi ostatecznie doprowadzić do negatywnej oceny ekstremistycznie nastawionych tendencji i reprezentujących ją teologów. Nie trzeba zaś dodawać, że w ich liczbie nie brak takich, którzy cieszą się światową sławą i uchodzą za wyrazicieli postępowego nurtu teologii katolickiej. Stwarza to niejednokrotnie psychologiczne opory w przyjęciu, że w tym chwalebnym skądinąd dążeniu nie potrafili utrzymać właściwego kierunku i zesłi na manowce.

W związku z tym warto zwrócić uwagę na dwie sprawy. Przede wszystkim w żadnym wypadku nie można, zwłaszcza odnośnie teologii moralnej i dogmatu, dać się zasugerować wielkimi nazwiskami. Wielki teolog jest równie narażony na niebezpieczeństwo błędu, jak i mały. Historia Kościoła daje tego wiele dowodów i należy z nich korzystać, aby się otrząsnąć nieco z psychozy bezkrytycznego kultu aktualnych teologicznych wielkości.

Prócz tego należy również pamiętać o tym, że nie chodzi tu o potępienie osób, ale o wyjaśnienie pewnych centralnych tez teologii moralnej, o przywrócenie jej do stanu równowagi doktrynalnej, a wreszcie, i to ponad wszystko, a prawdę moralną. Przejawy kryzysu we współczesnej moralnej myśli teologicznej są najzupełniej jawne i teologia musi co rychlej szukać dróg, aby kryzys ten w samych jego początkach zlokalizować i przezwyciężyć. Od tego, w jakim stopniu potrafi ona poprawnie wywiązać się z tego zadania, zależą podstawowe warunki jej pełnej i twórczej odnowy. I nie co innego, ale tę właśnie konieczność krytycznej autorefleksji ze strony teologii moralnej, pod kątem właściwego ustawienia swoich wyjściowych pozycji doktrynalnych, ma na myśli tytuł niniejszego artykułu, kiedy mówi o „postulatach, jakie enc. *Humanae vitae* stawia przed katolicką teologią moralną”.

W ten sposób, drogą nieco okrężną, został nareszcie objaśniony właściwy sens zamierzonych rozważań. Skoro zaś wiadomo, o co chodzi, nie trudno będzie wywnioskować, jak postawione zadanie zostanie wykonane. Z całą pewnością nie leży w zamiarach, ani w możliwościach autora artykułu przeprowadzenie dokładnej analizy poszczególnych zaktualizowanych przez enc. *Humanae vitae* zagadnień teologiczno-moralnych. Do tego, aby odpowiedział na temat, wystarczy, jeżeli na tle współczesnych tendencji w katolickiej teologii moralnej zasygnalizuje

przynajmniej najważniejsze kwestie, sprecyzuje *status quaestionis* i wskaże zasadnicze elementy, niezbędne w jego przekonaniu dla ustalenia ortodoksyjnego sensu odpowiednich tez, jako punktu wyjścia ich dalszego rozwoju.

## C Z Ę Ś Ć I.

### ZAGADNIENIE NAUCZYCIELSKIEGO URZĘDU KOŚCIOŁA

Na czoło wysuwa się niewątpliwie problem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, szczególnie zaś jego roli w określaniu zasad moralnego postępowania człowieka. Sytuacja, jaka na tym odcinku wytworzyła się w katolickiej teologii moralnej, jest bardzo znamienna. Warto przy tym zaznaczyć, że stało się to wszystko właśnie w związku z zagadnieniem etycznej regulacji poczęć. Otóż przed ukazaniem się enc. *Humanae vitae* nie brakło teologów, którzy analizując to zagadnienie, konkretnie mówiąc, podejmując próbę uzasadnienia moralnej dopuszczalności antykoncepcji, albo redukowali do minimum, albo też pomijali milczeniem naukę Magisterium Kościoła na ten temat. Zwrócił na to uwagę swego czasu M. Zalba, moralista z Gregorianum<sup>6</sup>, a dowodzą tego w sposób oczywisty artykuły F. Böcklego, ogłoszone w *Concilium*<sup>7</sup> czy też w „*Stimmen der Zeit*”<sup>8</sup>. Zrozumiałe są raczej obrane przez tych teologów taktyki. Dążąc do upowszechnienia w Kościele nowej orientacji w moralnej ocenie środków antykoncepcyjnych usiłowano równocześnie przeformować opinię, jakoby głos Nauczycielskiego Urzędu Kościoła w tej sprawie stracił swą doktrynalną wartość i przestał się liczyć w teologicznych dyskusjach.

Po ukazaniu się enc. *Humanae vitae* dalsze pozostawanie na tej pozycji stało się już niemożliwe. Urząd Nauczycielski Kościoła przemówił znowu i to w sensie sprzecznym z doktryną nowatorów. Wobec tego stanęli oni wobec konieczności wyraźnego ustosunkowania się do rozstrzygnięcia Papieża. Znowu odezwali się teologowie i to światowej sławy, jak np. K. Rahner<sup>9</sup> czy B. Häring.<sup>10</sup> Ponieważ artykuł Rahnera został przetłumaczony na język polski i dzięki temu powszechnie jest

<sup>6</sup> *De regulatione prolis generandae*, „*Periodica de re morali, canonica, liturgica*”, 53 (1964) 242.

<sup>7</sup> *Pour un débat chrétien sur la régulation des naissances*, „*Concilium*”, 2 (1965) 95—122.

<sup>8</sup> *Sexualität und sittliche Norm*, „*Stimmen der Zeit*”, 180 (1967) 249—267.

<sup>9</sup> *Sexualität und sittliche Norm*, „*Stimmen der Zeit*”, 182 (1967) 249—267.

<sup>9</sup> *Zur Enzyklika Humanae vitae*, „*Stimmen der Zeit*”, 182 (1968) 193—210; tłum. polskie: *Na marginesie encykliki Humanae vitae*, „*Więź*”, 12 (1969) 35—53. Dalsze cytaty podawane będą według tłumaczenia polskiego.

<sup>10</sup> *Krise um Humane vitae*, Frankfurt am Main, 1968. Por. *Zur Problematik einer päpstlichen Entscheidung*, „*Herderkorrespondenz*”, 22 (1968) 397.

znany w kręgach teologów polskich, wobec tego krążące między teologami opinie zostaną przedstawione w ujęciu tego właśnie autora. Stwierdza on zatem, że „orędzie papieskie nie przedstawiające definicji stanowi w zasadzie naukę podlegającą przekształceniom”. Mimo to Rahner bynajmniej nie przeczy, że nawet tego rodzaju dokument posiada znaczenie „dla ujęcia samej doktryny i dla sumienia katolika”<sup>11</sup>. Podstawę radykalnej negacji i odrzucenia rozstrzygnięcia Papieża piętnuje jako bezkrytyczną i anachronicznie indywidualistyczną. Nie można jednak pomijać także drugiej strony ujęcia Rahnera: „takie nie definiujące wyjaśnienie podlega zasadniczo możliwości zmiany i katolik ma zasadniczo prawo, a nawet obowiązek przyjąć ten fakt do wiadomości”<sup>12</sup>. Następnie, wspomniawszy niektóre z historii zaczerpnięte przykłady rewizji różnych orzeczeń papieskich, przytacza racje, które mają uzasadnić, dlaczego abstrahując nawet od ich obiektywnej wartości trudno jest katolikowi przyjąć bez zastrzeżeń podane przez Pawła VI normy regulacji poczęć. Jednakowoż racje Rahnera tłumaczące subiektywne wątpliwości sumienia katolika niczym się nie różnią od tych, na podstawie których inni autorzy stwierdzają wprost, że nauka Papieża jest obiektywnie wątpliwa i nie posiada odpowiedniej mocy zobowiązywania w sumieniu. Przede wszystkim przedmiot tej nauki jest nader dyskusyjny i z tego powodu nie jest jednomyślnie akceptowany w Kościele. Uzasadnienie podane przez Papieża na rzecz swojej nauki jest „pełne luk” i nie wyklucza słuszności przeciwnego mniemania. Encyklice *Humanae vitae* brakuje cechy kolegialności nauczania kościelnego. Głos większości Komisji Papieskiej nie został przez Papieża uwzględniony, nie przeprowadził on też konsultacji z episkopatem całego świata katolickiego<sup>13</sup>. Generalną podbudowę teoretyczną tego rodzaju postawy wyrażają bardzo dobitnie słowa Rahnera z zakończenia cytowanego przed chwilą jego artykułu: „Autorytet nauczycielski w Kościele katolickim... stanowi ważny i niezbędny moment w dziedzinie odnajdywania prawdy i ewolucji doktryny w Kościele. Urząd ten nie jest jednak instancją, która by sama jedna i w sposób totalny, pod każdym względem niezależny od innych rzeczywistości w Kościele, manipulowała odnajdywaniem prawdy i ewolucją doktryny. Dlatego też autorytet Urzędu Nauczycielskiego w Kościele i jego respektowanie nie wymagają takiej postawy, jak gdyby wszelkie poglądy teologiczne w Kościele były jedynie posłusznymi powtórzeniami wypowiedzi tego Urzędu”<sup>14</sup>.

Z drugiej wszakże strony nie ulega wątpliwości, że to samo zagadnie-

<sup>11</sup> *Na marginesie encykliki Humanae vitae*, 40; por. Häring, dz. cyt., 17—18, 60.

<sup>12</sup> Dz. cyt., 41.

<sup>13</sup> „Herderkorrespondenz”, 22 (1968) 397.

<sup>14</sup> *Na marginesie encykliki Humanae vitae*, 52.

nie Nauczycielskiego Urzędu Kościoła i jego znaczenie dla moralnej doktryny Kościoła wygląda zupełnie inaczej w oficjalnych wystąpieniach Pawła VI. Znamienne na ten temat wzmianki, jak tego dowodzą przytoczone uprzednio cytaty, znajdują się w jego enuncjacjach jeszcze przed ukazaniem się enc. *Humanae vitae*, zwłaszcza w jego przemówieniu do Kapituły Generalnej OO. Redemptorystów, nowe zaś i bardzo zdecydowane akcenty wniosła w tę sprawę również encyklika *Humanae vitae*. Na szczególne podkreślenie zasługuje treść 4-go numeru pierwszej części encykliki, w którym Papież uzasadnia kompetencje Nauczycielskiego Urzędu Kościoła do interpretowania prawa moralnego, poza tym często odwołuje się do nauki tego Urzędu przy wykładaniu poszczególnych i to istotnych punktów doktryny o małżeństwie i o normach etycznej regulacji poczęć, aby w ten sposób zaznaczyć przysługującą jej powagę<sup>15</sup>. Przy okazji nie omieszkał również naświetlić autorytatywnego charakteru samej enc. *Humanae vitae*<sup>16</sup>. Analiza tych miejsc, jak i wszystkich innych dokumentów Kościoła, wypowiadających się na temat Nauczycielskiego Urzędu Kościoła prowadzi do wniosku, że Rahner uprościł zagadnienie. Twierdzenie to oczywiście wymaga uzasadnienia. W tym celu zostaną wyodrębnione poszczególne zagadnienia i poddane odpowiedniej dyskusji.

#### a. MIEJSCE NAUCZYCIELSKIEGO URZĘDU KOŚCIOŁA W RZĘDZIE ŹRÓDEŁ TEOLOGII MORALNEJ

Na pierwsze miejsce wysuwają się kwestie natury ogólnej. Do nich zaliczyć należy problem miejsca i roli, jaka przypada Magisterium Kościoła w rządzie źródeł teologii moralnej. Konkretnie rzecz biorąc chodzi o głębsze i bardziej konsekwentne uświadomienie sobie, w jakim stopniu Urząd Nauczycielski nie jest, w jakim zaś jest, jak to wyraził Rahner, „instancją, która by sama jedna i w sposób totalny” rozstrzygała o prawdzie w zakresie wiary i moralności. Rozpocząć wypada od tego, co Paweł VI tylko przypomniał — bo w teologii jest to rzeczą oczywistą — a mianowicie, że „Magisterium Kościoła dla każdego teologa winno [...] stanowić najbliższą i powszechną normę prawdy”<sup>17</sup>. W odniesieniu do teologii moralnej znaczy to, że w Nauczycielskim Urzędzie Kościoła znajduje moralista podstawowe kryterium, które umożliwia mu rozeznanie, jakie to prawdy i zasady moralne zostały przez Boga objawione, jakie zaś, choć nieobjawione, to jednak dzięki obecności Ducha św. w Kościele posiadają gwarancję prawdzi-

<sup>15</sup> Por. nr 6, 10, 12, 14, 28.

<sup>16</sup> Por. nr 6, 28.

<sup>17</sup> AAS, 59 (1967) 962.



wości. Dlatego w żadnym wypadku nie może teolog-moralista zacieśniać źródeł uprawianej przez siebie dyscypliny wyłącznie tylko do Pisma św. i tradycji patrystycznej, na Nauczycielski zaś Urząd Kościoła patrzeć, jak na poważnego coprawda, ale nie wiele od niego samego ważniejszego dyskutanta. Wręcz przeciwnie, podejmując określony problem moralny mocą podstawowych zasad metodologicznych katolickiej teologii moralnej zobowiązany jest te trzy źródła uwzględniać równocześnie i rozpatrywać dane Objawienie zawsze w świetle i zgodnie z ich wykładnią zawartą w nauczaniu Kościoła. Tę organiczną jedność Magisterium Kościoła ze Słowem Bożym Objawionym w Piśmie św. i Tradycji podkreśla bardzo stanowczo Sobór Watykański II w Konst. *Dei Verbum*<sup>18</sup>, z czego dla katolickiej teologii moralnej wynika wniosek oczywisty, że w strukturze właściwych jej źródeł oraz metodzie badań Nauczycielski Urząd Kościoła zachowuje nadal istotne znaczenie. Rola tego Urzędu w badaniach moralno-teologicznych staje się jeszcze wyraźniejsza, kiedy staje ona wobec problematyki, w której ani Pismo św. ani Tradycja nie dostarczają żadnego, albo przynajmniej rozstrzygającego materiału dowodowego. Uwagi te wskazują, że pełna i świadoma akceptacja powagi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła jest dla katolickiej teologii moralnej pierwszym i niezbędnym warunkiem zachowania przez nią właściwego kierunku we wszystkich realizowanych przez nią teoretycznych zadaniach. Jest to wstępne i bardzo ogólne na razie sformułowanie. Okazuje się jednak konieczne, aby przypomnieć zasadniczą różnicę poziomów, jaką zakłada relacja zachodząca pomiędzy teologiem moralistą a nauczycielskim autorytetem Kościoła, różnicę, która w ujęciu Rahnera została dosyć mocno zatarta.

#### b. DOKTRYNALNY WALOR ZWYCZAJNEGO NAUCZANIA MAGISTERIUM KOŚCIOŁA W SPRAWACH WIARY I MORALNOŚCI

Przywrócenie Magisterium Kościoła należnego miejsca w rzędzie źródeł katolickiej teologii moralnej stawia na porządku dziennym dalsze, równie istotne zagadnienia. Do takich należy bezsprzecznie precyzyjne wypunktowanie różnych stopni powagi przysługującej temu nauczaniu. Na tym bowiem punkcie doszło do znacznego zamieszania pojęć na terenie katolickiej teologii moralnej. Z cytowanych wypowiedzi Rahnera wynika jasno, że, jego zdaniem, jedynie orzeczenia nadzwyczajnego Magisterium Kościoła podane w formie uroczystej deklaracji dogmatycznej posiadają atrybut nieomyślności, natomiast pozostałe formy nauczania Kościoła, przede wszystkim zaś tzw. „zwyczajne nauczanie Kościoła” nie będąc nieomyślnym, może okazać się błędne, wskutek

<sup>18</sup> Roz. II, nr 10. Por. *Sobór Watykański II*, Poznań 1968, 544—545.

czego, choć zasługuje na głęboki szacunek ze strony wiernych, otwarte jest na dyskusję<sup>19</sup>. Dla moralistów sprawa ta jest szczególnie ważna, ponieważ prawie całe nauczanie Kościoła na temat moralnego prawa naturalnego stanowi przedmiot nauczania zwyczajnego, a nie nadzwyczajnego. A zatem wynikałoby, że nauka Kościoła w tym zakresie nie wychodzi poza granice nauki omylnej, a przeto dyskusyjnej i mogącej podlegać rewizji. Na tym miałyby polegać „dynamiczny charakter Nauczycielskiego Urzędu Kościoła”<sup>20</sup>. Czy jest to stanowisko słuszne, a przynajmniej prawdopodobne?

W świetle nauki Soboru Watykańskiego II, wyrażonej przede wszystkim w Konst. *Lumen gentium*<sup>21</sup>, nie można żywić najmniejszych wątpliwości, że w stanowisku tym kryją się grube uproszczenia, które prowadzą w końcu do poważnych błędów. A mianowicie Sobór stwierdza, że również zwyczajne nauczanie Kościoła, nie tylko papieży, ale także ogółu biskupów, choćby rozproszonych po świecie, ale pozostających we wzajemnej ze sobą łączności oraz z papieżem jako głową Kolegium biskupiego, posiada charakter nieomylny. Ma ono miejsce wtedy, kiedy biskupi „nauczając autentycznie o rzeczach wiary i obyczajów, jedomyślnie zgadzają się na jakieś zdanie, jako mające być definitywnie uznane”<sup>22</sup>. Twierdzenie to nie oznacza, że każdy element zwyczajnego nauczania Kościoła osiąga rangę nieomylności, ale tylko niektóre z nich, o ile odpowiadają określonym kryteriom wymienionym przez wspomnianą Konstytucję przy charakterystyce zwyczajnego nauczania papieży<sup>23</sup>. Nie ma potrzeby tego tematu obszerniej omawiać. Już bowiem to, co zostało powiedziane, wykazuje dowodnie, że Kościół jest nieomylny w swoim nauczaniu również poza definicjami *ex cathedra* i że ta nieomylność rozciąga się obok zasad wiary także na zasady moralności. Z innych zaś dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła wynika, że moralność podlegająca nauczycielskim kompetencjom Kościoła obejmuje całe prawo moralne, a zatem zarówno normy objawione, wśród których znajdują się normy prawa ewangelicznego oraz pewien zasób norm naturalnego prawa moralnego (np. nie zabijaj, nie kradnij, nie cudzołóż itp.), jak też pozostałe nieobjawione normy tegoż prawa naturalnego<sup>24</sup>. Wobec tego trudno jest zrozumieć, na jakiej podstawie wielu moralistów stwierdziwszy, że

<sup>19</sup> W polskiej literaturze teologicznej podobną opinię głosi Gnutek, W., *Drugi Sobór Watykański o tradycji świętej*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, 62.

<sup>20</sup> Por. Häring, *Krise um Humanae vitae*, 59.

<sup>21</sup> *Sobór Watykański II*, 146—265.

<sup>22</sup> *Sobór Watykański II*, 191.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> *Enc. Humanae vitae*, nr 4 łącznie z przypisem nr 1.

określona zasada moralna nie została przez Kościół zdefiniowana dogmatycznie, tak łatwo przechodzi do wniosku, że Kościół nie wypowiedział na jej temat jeszcze „ostatniego słowa”<sup>25</sup>. Elementarne założenia poprawnej metodologii katolickiej teologii moralnej domagają się w takim wypadku, aby rzecz została zbadana jeszcze od strony z y c z a j n e g o n a u c z a n i a K o ś c i o ł a. Na pierwszym zaś miejscu należy sprawdzić, jak dana zasada przedstawia się w świetle kryteriów określających, czy i które zasady moralne mogą uchodzić za nieomyłne i ostateczne. W przeciwnym razie zachodzi poważne niebezpieczeństwo dla badań teologiczno-moralnych, że się odchyliły od pionu wyznaczonego obowiązującą nauką Kościoła. Dla wskazanych powodów studium nad zagadnieniem zwyczajnego nauczania Kościoła, przede wszystkim zaś warunków i granic przysługującej mu nieomyłności, zasługuje w pełni na to, aby je umieścić w rzędzie postulatów, które enc. *Humanae vitae* zaktualizowała na terenie katolickiej teologii moralnej.

Na marginesie warto jeszcze zwrócić uwagę na dwie sprawy. Przede wszystkim, jak uroczyste definicje Kościoła „ex cathedra” nie rodzą się mechanicznie, ale stanowią tylko ostateczne ukoronowanie tego, co stało się pewne i nieomyłne mocą nauczania zwyczajnego, tak samo pewność i nieomyłność nauczania zwyczajnego jest rezultatem dłuższego procesu narastania i krzepnięcia odpowiedniej świadomości moralnej w Kościele i jego Nauczycielskim Urzędzie. Obowiązuje tu w całej rozciągłości zasada powolnej ewolucji, nie zaś — dialektycznego „skoku od niepewności w pewność. Na tej też płaszczyźnie należy rozpatrywać „dynamiczny charakter” Magisterium Kościoła, nie zaś w perspektywie wątpienia i dyskusyjności wszystkiego, co nie zostało jeszcze przypieczętowane wyrokiem danym „ex cathedra” przez papieża czy sobór powszechny Kościoła.

Druga kwestia dotyczy stosunku zwyczajnego nauczania Kościoła do jego nauczania nadzwyczajnego. Nauczanie zwyczajne posiada różne stopnie pewności. Ale nawet na najwyższym swym stopniu, kiedy osiąga stan doktryny nieomyłnej, w jednym punkcie różni się od nauczania nadzwyczajnego. Poznanie tego ostatniego nauczania posiada charakter bezpośredni, ponieważ zarówno treść odpowiedniej zasady moralnej, jak i stwierdzenie jej prawdziwości zawarte jest w podanej przez Kościół uroczystej definicji. Natomiast poznanie nauczania zwyczajnego dokonuje się w sposób pośredni, ponieważ do stwierdzenia jego prawdziwości dochodzimy przez stosowanie określonych przez Kościół kryteriów rozpoznawczych. Ta konieczność stosowania wspomnianego zabiegu poznawczego staje się powodem, że mimo obiektywnej nieomyłności danej pra-

<sup>25</sup> Häring, *Krise um Humanae vitae*, 60.

wdy mogą się pewne jednostki przy jej odczytywaniu pomylić. Ale nie ma podstaw przypuszczać, że jest to błąd niepokonalny, szczególnie kiedy idzie w parze z ignorowaniem odnośnej nauki Kościoła.

### c. STRUKTURA ZWYCZAJNEGO NAUCZANIA NAUCZYCIELSKIEGO URZĘDU KOŚCIOŁA

Cierpkie uwagi Rahnera pod adresem rzekomego „monopolu” Nauczycielskiego Urzędu Kościoła każą podjąć również i ten problem. Dla urobienia sobie poglądu w tej sprawie trzeba znowu sięgnąć do podstawowych sformułowań na temat s t r u k t u r y tego Urzędu. W odpowiedzi na nieprecyzyjne wypowiedzi Rahnera należy stwierdzić w sposób niedwuznaczny, że jest to struktura hierarchiczna. Polega ona na tym, że w określaniu autentycznego sensu katolickiej doktryny moralnej czynnikiem podstawowym i decydującym jest nauka papieża jako źródła i głowy jedności nadprzyrodzonej wspólnoty Kościoła. Dlatego stanowisko papieża jest zawsze punktem wyjścia przy ustalaniu myśli Kościoła. Pod tym względem żaden papież nie jest skrępowany jakąkolwiek wielkością, ani biskupów, ani tym bardziej teologów. Sobór Watykański II uczy wprawdzie, że w nieomylnym nauczaniu przez Kościół prawd wiary i moralności uczestniczy cały lud Boży<sup>26</sup>, podkreśla również „kolegialny charakter i naturę episkopatu”<sup>27</sup>, czyni to jednak zawsze z równoczesnym podkreśleniem nadrzędnej w stosunku do tych dwu struktur roli papieża, który „jako następca Piotra, jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak i rzeszy wiernych”<sup>28</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o pełną jedność Kościoła, a więc nie tylko organizacyjną, ale też, i to przede wszystkim, o jedność nauki w zakresie wiary i moralności. Kościół posoborowy kontynuuje twórczo na tym również odcinku przedsoborową tradycję doktrynalną i dlatego nie może być mowy o jakimś jego odejściu od pierwotnie realizowanej linii. Z całą pewnością wiara i świadomość moralna szerokich rzesz wiernych, tym bardziej odpowiednia działalność nauczycielska kolegium biskupiego<sup>29</sup> stanowi aktywny czynnik w ustawicznym rozwijaniu poszczególnych elementów katolickiej wiary i obyczajowości. Proces ten jednak domaga się ustawicznego kontaktu z wciąż żywym w Kościele zwyczajnym nauczaniem papieża, kontaktu, dzięki któremu świadomość wier-

<sup>26</sup> Konst. *Lumen gentium*, nr 12, w: *Sobór Watykański II*, 167.

<sup>27</sup> Konst. *Lumen gentium*, nr 22, w: dz. cyt., 183.

<sup>28</sup> Konst. *Lumen gentium*, nr 23, w: dz. cyt., 185.

<sup>29</sup> Udział poszczególnych episkopatów Kościoła katolickiego w głoszeniu nauki o etycznej regulacji poczęć po ukazaniu się enc. *Humane vitae* omawia Hamel, E., w artykule: *Conferentiae episcopales et encyclica „Humanae vitae”*, „Periodica de re morali, canonica, liturgica”, 58 (1969) 243—349.

nych może się zasilać ideową zawartością tego nauczania i normować własny kierunek rozwoju. Zresztą i nauczanie papieży nie jest zamknięte na dopływ nowych treści „od dołu”, szczególnie we wstępnych fazach formowania się jego nauki w określonych punktach zasad wiary i moralności. Obawy Rahnera na temat totalnego monopolu nauczycielskiego autorytetu papieży są zgoła nieuzasadnione. Wewnętrzne życie Kościoła w zakresie wiary i moralności polega na swoistym obiegu posiadanej przezeń prawdy od głowy do członków i od członków do głowy, z tym jednak, że w głowie znajduje się jej napędowa siła i normatywna zasada. Zależność zaś członków od głowy wzrasta w tym stopniu, w jakim prawdy rysują się z coraz większą wyrazistością w doktrynalnej świadomości najwyższego Urzędu Nauczycielskiego. Jeżeli zaś w końcu świadomość ta osiągnie stopień nieomylnego i nieodwołalnego nauczania zwyczajnego, na całym Kościele ciąży obowiązek przyjęcia tej nauki ze „zbożną uległością woli i rozumu”, jaka należy się autentycznemu urzędowi nauczycielskiemu Biskupa Rzymskiego nawet wtedy, gdy nie przemawia on *ex cathedra*<sup>30</sup>. Katolickiemu moralistcie postawa taka wcale nie uwłacza. Odchyleniem zaś od tej normy jest nawet uznanie zasadniczego tenoru nauki Papieża, ale z dołączeniem takich komentarzy i interpretacji, które w konsekwencji obracają w niwecz pierwotną akceptację.

Wyłuszczone tu zasady nie wymagałyby tak stanowczego podkreślenia, gdyby nie dyskusje, jakie wzniesiła enc. *Humanae vitae*. Dostarczyły one dowodów, że w świadomości wielu teologów-moralistów doszło do znacznego zniekształcenia poglądów na strukturę Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Ulegli presji zupełnie nieuzasadnionej na tym właśnie odcinku i obcej nauce Kościoła idei demokratyzacji jego Magisterium. Inaczej trudno pojąć, skąd się bierze to żądanie do uzależnienia doktrynalnych rozstrzygnięć papieży od arytmetycznej większości Komisji Papieskiej czy też nurtów oddolnych wdychających do większej swobody seksualnej, jaką zapewnia uznanie antykoncepcji w jej neomaltuzjańskiej formie. Spowodowało to wiele zamieszania pojęć wśród teologów, a co gorsza, doprowadziło do szkodliwego dla moralnej dyscypliny Kościoła rozbicia jedności duszpasterskiej akcji Kościoła. Dałoby się zaś tego uniknąć, gdyby katolicka teologia moralna zachowała właściwe spojrzenie na sposób funkcjonowania poszczególnych organów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, nie tracąc nigdy z oczu kierowniczej roli zwyczajnego nauczania papieży, w którym do głosu dochodzi nie niemiła niektórym teologom „szkoła rzymska”, ale Piotr i stojący za nim Chrystus.

<sup>30</sup> Konst. *Lumen gentium*, nr 25, w: *Sobór Watykański II*, 191.

#### d. AUTORYTET JAKO PODSTAWA PRAWDZIWOŚCI NAUCZANIA MAGISTERIUM W SPRAWACH WIARY I OBYCZAJÓW

Dla wszechstronnego naświetlenia zagadnienia Nauczycielskiego Urzędu Kościoła niemałej wagi okazuje się problem, co stanowi właściwy motyw, mocą którego katolik winien uznać głoszoną przez ten Urząd doktrynę moralną za prawdziwą i obowiązującą go w sumieniu. Literatura teologiczna powstała w związku z enc. *Humanae vitae* również w tej sprawie rzuca charakterystyczne światło na stan współczesnej katolickiej teologii moralnej. Nie tylko Rahner, ale również wielu innych teologów wychodząc z założenia, że enc. *Humanae vitae* nie jest nieomylnym dokumentem doktrynalnym, sprowadza problem posłuszeństwa względem zawartej w niej nauki moralnej na grunt argumentacji przytoczonej przez Pawła VI na rzecz swojego stanowiska. Ponieważ zaś uważają, że argumentacja ta nie posiada należytej mocy przekonującej dla „współczesnego człowieka”, wobec tego zwalniają od obowiązku podporządkowania się określonym przez Papieża normom moralnym wszystkich katolików, którzy „nie mogą” nabrać przekonania o słuszności jego decyzji.

O enc. *Humanae vitae* i jej wartości doktrynalnej jako aktu zwyczajnego nauczania Kościoła będzie mowa za chwilę. Natomiast warto się zastanowić nad ukrytym w tej szczegółowej sprawie ogólnym założeniem, w myśl którego katolik obowiązany jest uznać teoretyczną słuszność i praktyczną moc obowiązującą głoszonych przez Papieża zasad moralnych o tyle tylko, o ile podana przez Papieża motywacja rozumowa przedstawi mu się jako wystarczająco udokumentowana. Wyjątek od tej reguły stanowiłyby jedynie normy zdefiniowane nieomylnie „*ex cathedra*”.

Otóż stwierdzić należy z całą stanowczością, że mamy tu do czynienia ponownie z niedopuszczalnym u katolickiego moralisty uproszczeniem sprawy. W rzeczywistości nie tylko nadzwyczajne nauczanie Kościoła i papieży, ale również nauczanie zwyczajne, i to zarówno zwyczajne nieomylnie, jak i to, które się ku tej nieomyślności zbliża, czy nawet (choć z pewnymi zastrzeżeniami) nauczanie które jeszcze może się okazać omylne i ulec zmianie, właściwą sobie rację prawdziwości oraz moc wiążącą w sumieniu czerpie nie z towarzyszącej mu zazwyczaj argumentacji (rozumowej czy teologicznej), ale z autorytetu B o ż e g o, w imieniu którego przemawia i który nim kieruje w nauczaniu prawdy. Z tego względu sytuacja, że się tak wyrażę, „szeregowego” katolika, a także i teologa moralisty, w określaniu swojej postawy wobec podawanej mu przez papieży nauki jest zupełnie jednakowa. Obaj na pierwszym miejscu muszą wziąć pod uwagę fakt, że przemawia do nich

najwyższy nauczyciel Kościoła i że to czyni w urzędowy, autentyczny sposób. A przeto z tego przede wszystkim tytułu obowiązani są w nim uznać wyższy i dominujący nad nimi autorytet, którego nadrzędność i religijny charakter sprawia, że podporządkowanie mu swego rozumu i woli jest aktem w pełni racjonalnym i odpowiadającym godności człowieka. Religijny motyw posłuszeństwa katolika względem Boga obecnego w Kościele, którego jest członkiem, leży ostatecznie u podstaw nauczania Kościoła w sprawach moralności tak samo, jak i w dziedzinie wiary. W porównaniu z tą racją wszystkie rozumowe czy teologiczne uzasadnienia, którymi papieże podbudowują swoje doktrynalne rozstrzygnięcia, schodzą na plan drugi. W logicznej strukturze katolickiej doktryny moralnej pełnią one rolę wyłącznie pomocniczą. Stanowią bowiem elementy, których zadaniem jest ułatwić wiernym przyjęcie nauki Kościoła jako nauki Bożej, głębsze jej zrozumienie i życiową praktykę, nie zaś określać pierwszorzędne i decydujące motywy uznania jej za prawdziwą.

#### e. SZCZEGÓŁOWE WNIOŚKI ODNOŚNIE ENC. *HUMANAE VITAE*

Przy sposobności warto byłoby jeszcze wyprowadzić z ustalonych przed chwilą zasad ogólnych pewne wnioski szczegółowe odnośnie samej enc. *Humanae vitae*.

Istotnym w tym względzie zagadnieniem jest niewątpliwie pytanie, jaki stopień pewności teologicznej przysługuje zawartej w enc. *Humanae vitae* nauce papieża, przede wszystkim zaś, czy pewnym przynajmniej jej twierdzeniom można przypisać wartość nauczania nieomylnego. Z uwag bowiem poczynionych na marginesie zwyczajnego nauczania Kościoła niedwuznacznie wynika, jak wielkim uproszczeniem jest stosowany przez wielu moralistów schemat myślowy, przy pomocy którego z faktu, że enc. *Humanae vitae* nie zawiera dogmatycznych rozstrzygnięć moralnych, wnoszą, że przedstawia naukę omylną, dyskusyjną i możliwą do zrewidowania. Pomiedzy tymi dwoma skrajnymi biegunami zachodzą jeszcze inne rodzaje teologicznej pewności, a mianowicie — jak to zostało ustalone — zwyczajne nauczanie nieomylnie oraz zwyczajne nauczanie, które jest już praktycznie nieodwoływalne, ponieważ się do tej granicy zbliża, choć jeszcze jej w pełni nie osiągnęło. Problemem, którego teologia moralna ominąć nie może, jest pytanie, czy pewnych przynajmniej też enc. *Humanae vitae*, konkretnie mówiąc zakazu antykoncepcji nie należy zaliczyć do zwyczajnego nauczania nieomylnego.

Nawet wśród moralistów akceptujących bez zastrzeżeń doktrynę Pawła VI zachodzi co do tego punktu pewna różnica zdań. Na ogół raczej okazują się skłonni widzieć w enc. *Humanae vitae* naukę pewną i nieod-

wołaną, ale nie nieomylną (przynajmniej tego wyraźnie nie stwierdzają). Mimo to — zdaniem autora niniejszych rozważań — można przedstawić przekonujące dowody, które ogólnie rzecz biorąc<sup>31</sup> negatywnym normom etycznej regulacji poczęć, sformułowanym przez papieża w enc. *Humanae vitae*, przyznają walor nieomyślności właściwy z wyznaczonemu nauczaniu Kościoła. Dowody te opierają się na wspólnej podstawie, że odnośnie tych norm sprawdzają się kryteria ustalone przez Kościół dla rozpoznania tego rodzaju nauczania. Pogląd ten został szerzej uzasadniony we „Wprowadzeniu do enc. *Humanae vitae*”<sup>32</sup> i dlatego można poprzestać na odwołaniu się tylko do rozwiniętych tam racji. W każdym razie nie podobna przeczyć, że jest to sprawa niesłychanie pilna i ważna, toteż nakazem chwili jest rychłe przedyskutowanie tego zagadnienia i ustalenie tych jego elementów, które wartość doktrynalną encykliki ukażą we właściwym świetle zgodnie z intencją papieża oraz obiektywnym stanem rzeczy. Panujący na tym punkcie zamęt w poglądach moralistów jest główną przyczyną wszystkich narosłych wokół enc. *Humanae vitae* nieporozumień, prowadząc w konsekwencji do rzadkiego w dziejach Kościoła rozstrzelenia opinii w sprawach o tak zasadniczym dla moralności małżeńskiej znaczeniu. Dla Kościoła, jako instytucji mającej być symbolem i drogowskazem moralnej świadomości świata, tolerowanie powstałego w jego własnym łonie moralnego chaosu na dłuższą metę jest niemożliwe. Prędzej czy później będzie musiał podjąć kroki, aby ten stan przezwyciężyć. Od postawy teologii moralnej zależy, czy da się ten proces przyspieszyć.

## C Z Ę Ś Ć II.

### PROBLEMATYKA PRAWA NATURALNEGO

Lektura enc. *Humanae vitae* przekonuje, że normatywną podstawę sformułowanych przez Pawła VI zasad etycznej regulacji poczęć stanowi pojęcie prawa naturalnego. Stwierdza to sam Papież zaraz na początku swoich rozważań, prócz tego później często do tej idei powraca, albo mówiąc wprost o prawie naturalnym<sup>33</sup>, albo posługując się terminami równoznacznymi<sup>34</sup>. Mimo to nie trudno zauważyć, że treść jego wypo-

<sup>31</sup> Pewnym wyjątkiem w tej sprawie jest potępienie tzw. pigułek antyowulacyjnych, wyrażone po raz pierwszy przez Piusa XII w r. 1958, powtórzone zaś przez Pawła VI w globalnym odrzuceniu wszelkich środków antykoncepcyjnych. Nowość tego zagadnienia oraz wynikała stąd niedługa tradycja doktrynalna Kościoła nie pozwala jeszcze uznać w tym potępieniu nieomylnego nauczania zwyczajnego, co jednak nie przekreśla faktu, że zdecydowane poparcie przez Pawła VI stanowiska Piusa XII czyni z tego potępienia naukę praktycznie pewną.

<sup>32</sup> „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi”, 1—4 (1969) 12—20.

<sup>33</sup> Por. nr 11, 18, 23, 31.



wiedzi jest raczej skąpa. Ogranicza się bowiem niemal wyłącznie do lakonicznych wzmianek, których istotny sens da się sprowadzić do czterech podstawowych twierdzeń, że prawo naturalne istnieje, że zostało ono włączone w nadprzyrodzony porządek Bożej ekonomii, że zachowanie jego nakazów jest konieczne do osiągnięcia wiecznego zbawienia i że z tego tytułu poddane zostało kompetencjom Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

Ta wszakże powściągliwość Papieża w akcentowaniu pojęcia prawa naturalnego stała się powodem, że inicjatywę doktrynalną na tym odcinku wzięli w swe ręce teologowie. Jak było do przewidzenia, wielu spośród nich zajęło wobec nauczania Papieża postawę zdecydowanie negatywną. Z istniej powodzi wysuniętych zarzutów wyluskać dają się trzy najistotniejsze elementy. (1°) Naturalne prawo moralne nie należy do depozytu Objawienia, a przeto Kościołowi do poznania tego prawa i jego interpretacji konieczna jest pomoc filozofii i doświadczenia<sup>35</sup>. Jednakowoż (2°) współczesna teologia uważa pojęcie prawa naturalnego za nader dyskusyjne, jeżeli nie wręcz przestarzałe, i z tego względu nie jest rzeczą wskazaną opierać na nim moralności małżeńskiej<sup>36</sup>. A wreszcie (3°) papieskiemu pojęciu prawa naturalnego brak jest należytej konsekwencji logicznej. W gruncie rzeczy stoi ono pośrodku między statycznym pojęciem tego prawa a „nowszyimi antropologicznymi osiągnięciami badawczymi”<sup>37</sup>. Trudno zatem dociec, jak dalece jest ono prawdziwe samo w sobie, w jakim zaś stopniu uwarunkowane „określoną koncepcją świata i od niej zależne”<sup>38</sup>. Po tej samej linii idzie obszerny wywód Haringa, którego przewodnią myślą jest teza o „ahistorycznym” charakterze nauki papieży na temat roli prawa naturalnego w określaniu podstaw moralności małżeńskiej, przy czym za typowe przykłady takiego ujęcia uważa się stanowisko Piusa XI i Pawła VI<sup>39</sup>.

Wyrażna opozycja, jaka w kwestii prawa naturalnego zaznacza się między nauką Pawła VI a poglądami części moralistów, zmusza do rozpatrzenia tego tematu z punktu widzenia teologii moralnej, szukającej właściwych dróg swojej odnowy. Co prawda wystarczyłoby najpierw stwierdzić, że prawo naturalne stanowi stały motyw zwyczajnego nauczania Kościoła, następnie wziąć pod uwagę ustaloną uprzednio za-

<sup>34</sup> Por. nr 10 (rerum ordo), nr 13 (ordo moralis), nr 17 (lex moralis), nr 21 (rectus ordo).

<sup>35</sup> *Zur Problematik einer päpstlichen Entscheidung*, „Herderkorrespondenz” 22 (1968) 398.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Art. cyt., 399: „So bleibt es bei einem Nebeneinander von registrierten neueren anthropologischen Erkenntnissen und einem statisch konzipierten Naturrechtsverständnis”.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> *Krise um Humanae vitae*, 25—56.

sadę o obowiązującej mocy tego nauczania dla katolickiej teologii moralnej, ażeby dojść do wniosku, że poglądy teologów, którzy popadli w kolizję z tym nauczaniem są tym samym nie do przyjęcia. Oznaczałoby to sprowadzenie całego zagadnienia na grunt autorytetu i posłuszeństwa. Jakie jednak byłyby tego końcowe efekty?

Ze stanowiska teoretyczno-badawczego pozostałoby nadal do wyjaśnienia, w których punktach i dla jakich przyczyn myśl teologów zesłała w kwestii prawa naturalnego na manowce prowadząc do wskazanych przed chwilą dewiacji. Jakie stąd wypływają wnioski dla katolickiej teologii moralnej? Toteż będzie rzeczą bardziej wskazaną podjąć dyskusję nad *meritum* sprawy i sformułować wstępne przynajmniej propozycje bardziej odpowiednie dla twórczej odnowy teologii prawa naturalnego.

#### a. BAZA ŹRÓDŁOWA DLA POZNANIA NAUKI PAPIEŻY O PRAWIE NATURALNYM

Niewątpliwie każdy z autorów wypowiadający się na temat nauki Pawła VI o prawie naturalnym posiada w swej myśli jakiś obraz tej nauki i na nim opiera swoje opinie. Nasuwa się jednak pytanie, czy ten obraz jest autentyczny i wystarczająco wierny. Nie byłoby co do tego wątpliwości, gdyby Paweł VI dał pełny i wyczerpujący wykład, co rozumie przez prawo naturalne, do którego się w swej doktrynie moralnej odwołuje. Tymczasem ze wstępnych zaraz uwag rozpoczynających nasze rozważanie nad tą problematyką można się było przekonać, że enc. *Humanae vitae* takiego wykładu nie zawiera. Nie znajdziemy go też w innych dokumentach tegoż Papieża. Wobec tego nasuwa się dwójakie przypuszczenie: albo Paweł VI posługuje się pojęciem o zupełnie niewyprecyzowanej treści, albo też przyjął ten termin w jakimś obiegowym znaczeniu i w tej postaci wcielił go we własną doktrynę moralną.

Bez dyskusji zgodzić się należy z drugą możliwością. Pojęcie prawa naturalnego od bardzo dawna, ale szczególnie od połowy XIX wieku występuje często w doktrynalnych dokumentach różnych papieży. Nie ulega zatem najmniejszej wątpliwości, że Paweł VI przyswoił sobie ten wyraz jako dobrze już zadomowiony w języku Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Toteż jego sensu znaczeniowego trzeba szukać w innych źródłach, nie zaś wyłącznie w doktrynalnych aktach Pawła VI.

Wbrew pozorom twierdzenie to, zamiast rozwiązywać problem, oznacza tylko dalsze jego powikłanie. Okazuje się bowiem, że również żaden z poprzedników Pawła VI nie dał pełnej i zaokrąglonej nauki na temat prawa naturalnego. Może najszerzej potraktował to zagadnienie

Pius XI w *Mit brennender Sorge*<sup>40</sup>, ale i tej wypowiedzi nie można uznać za ostateczne słowo na interesujący nas temat. W rzeczy też samej właściwe papieżom pojęcie prawa naturalnego da się odtworzyć tylko w wyniku rekonstrukcji na podstawie fragmentów rozsianych w różnych dokumentach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła głównie na przestrzeni ostatniego wieku. Stanowi ono zatem swego rodzaju *bonum commune* dokrynalnej działalności wielu papieży. A zatem całość tych wypowiedzi winna być brana pod uwagę, owszem, stanowić winna punkt wyjścia dla wszelkich analiz, mających za przedmiot pojęcie prawa naturalnego zarówno u Pawła VI, jak i innych papieży. Domaga się tego poprawnie zorientowana metodologia katolickiej teologii moralnej.

Postulat rozszerzenia bazy źródłowej nauki papieży o prawie naturalnym na całokształt wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła obowiązuje każdego moralistę zabierającego głos w tej sprawie, ale trudno się domagać, aby każdy z osobna prowadził konieczne po temu badania i kwerendy. Mogą zatem moralisci oczekiwać gotowych, przez innych przygotowanych, narzędzi w postaci przeanalizowanego należycie papieskiego pojęcia prawa naturalnego. Tymczasem, jak dotąd, teologia katolicka nie przeprowadziła szerszych studiów nad tym zagadnieniem. Podjęte próby<sup>41</sup> określić można za ledwie jako wstępne badania, których wyniki wymagają wielu jeszcze uzupełnień i korektur. Zdając sobie w pełni sprawę, że aktualny stan wiedzy teologicznej na temat doktryny papieży o prawie naturalnym jest wciąż jeszcze niewystarczający i konieczne są dalsze na tym odcinku badania, mimo wszystko stwierdzić należy, że doszła ona do szeregu ustaleń, których niepodobna pomijać przy analizie związanych z tą doktryną zagadnień. W przeciwnym razie błyskotliwe nawet wywody teologów okazać się mogą bezpłodną sofistyką, jeżeli opierać się będą na subiektywnych uprzedzeniach czy też dowolnych interpretacjach myśli papieży. A takie czasem nasuwają się podejrzenia choćby przy lekturze znanego w Polsce artykułu Rahnera. Aby zapobiec tego rodzaju niebezpieczeństwu, powtórzmy raz jeszcze wyrażoną uprzednio myśl: trzeba uznać za podstawowy warunek wszelkiej rzetelnej analizy nauki Pawła VI o prawie naturalnym rozszerzenie bazy źródłowej na całość wypowiedzi Magisterium Kościoła w tej sprawie i ich staranną egzegezę, a przynajmniej uwzględnienie osiągniętego w tym przedmiocie dorobku myśli teologicznej.

<sup>40</sup> AAS, 29 (1937), 159—160.

<sup>41</sup> Z prac poświęconych specjalnie temu zagadnieniu można przytoczyć: Fuchs, J., *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955; Favara, F., *De iure naturali in doctrina Papae Pii XII*, Roma 1967; Ślipko, T., SJ., *Naturalne prawo moralne jako podstawa etyki małżeńskiej w wiążących wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 6 (1968, z. 2) 171—192.

b. NAUKA PAWŁA VI O PRAWIE NATURALNYM A FILOZOFICZNE  
KONCEPCJE TEGOŻ PRAWA

W argumentacji oponentów papieża poczesne miejsce zajmuje zagadnienie stosunku nauki Pawła VI o prawie naturalnym do aktualnego stanu poglądów filozoficznych na ten temat. Nie trudno się też zorientować, że wszystkie zastrzeżenia i zarzuty wychodzą z jednego wspólnego założenia. Sprowadza się ono do stwierdzenia, że w przedmiocie prawa naturalnego papież (1<sup>o</sup>) niejako z zasady musi się liczyć z filozofią (i naukami szczegółowymi), (2<sup>o</sup>) faktycznie jest związany z określoną szkołą filozoficzną. Za złe poczytuje mu się tylko to, że zamiast opowiedzieć się zdecydowanie po stronie kierunków głoszących „antropologiczną” i „dynamiczną” koncepcję prawa naturalnego, trwa przy szkole tradycyjnej wraz z jej „statyzmem” i „ahistoryzmem” w pojmowaniu tego prawa.

Z poruszonych tu spraw dla teologa moralisty największe chyba znaczenie posiada problem zawarty w podstawowym założeniu przeciwników papieskiego pojęcia prawa naturalnego. Warto przy okazji zaznaczyć, że aktualnie przez nich zajęte stanowisko jest tylko pewną modyfikacją tendencji, która już wcześniej wystąpiła na terenie katolickiej teologii moralnej. Zanim jeszcze Paweł VI przemówił w enc. *Humanae vitae*, niektórzy teologowie, nawet traktując o prawie naturalnym w problematyce teologicznej, usiłowali nadać mu postać kategorii wyłącznie filozoficznej, jak gdyby papieżu nic w tym przedmiocie nie powiedzieli względnie zabierali głos bez odpowiednich po temu kompetencji<sup>42</sup>. Po ukazaniu się encykliki lansuje się raczej pogląd uznający fundamentalną, metodologiczną zależność nauki papieża w tej sprawie od filozofii i jej najnowszych osiągnięć. Wobec tego rozstrzygnąć należy pytanie, czy takie podejście do zagadnienia jest słuszne.

Zgodnie z ustaloną uprzednio zasadą rozstrzygające znaczenie posiada tu wyłącznie analiza odnośnych dokumentów Kościoła. Otóż stwierdzić należy, że nie potwierdza ona zajętą przez wspomnianych autorów stanowiska. Wręcz przeciwnie, dokonane w tym względzie wstępne ustalenia<sup>43</sup> prowadzą do wniosku, że papież, a wśród nich Paweł VI, ucząc o prawie naturalnym czynią to ostatecznie mocą prerogatyw Naczelnielskiego Urzędu Kościoła i z tego stanowiska określają zarówno istnienie tego prawa, jak i jego *sens* *znaczeniowy*. Ewentualne inspiracje filozoficzne, od których zresztą odgrodzić się całkowicie byłoby papieżom bardzo trudno, nie sięgają tak głęboko, aby na

<sup>42</sup> Poglądy te zostały zasygnalizowane w art.: Ślipko, T., SJ., *Naturalne prawo moralne jako podstawa etyki małżeńskiej...*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 6 (1968, z. 2) 171—172; 191—192.

<sup>43</sup> Por. art. cyt., 186—187.

tej podstawie można było, zwłaszcza z taką pewnością, jak to czynią zainteresowani w tym teologowie, postawić tezę o faktycznej, a tym bardziej o metodologicznej zależności doktryny papieża od takiego czy innego systemu filozoficznego. W rzeczywistości naukę swą o prawie naturalnym formułują papieża na zupełnie odrębnej i wyższej płaszczyźnie. Konsekwentna akceptacja tej tezy, jak się zdaje, w wysokim stopniu przyczyniłaby się do bardziej poprawnego ustawienia badań teologii moralnej na tym odcinku.

### c. ZAGADNIENIE TREŚCIOWEJ OKREŚLONOŚCI POJĘCIA PRAWA NATURALNEGO

Ustalenie teologicznej specyfiki pojęcia prawa naturalnego występującego w nauczaniu Magisterium Kościoła podcina w pewnym stopniu korzenie pozostałych zarzutów, o których była mowa, ale nie tak dalece, aby czyniło zbędną dalszą nad nimi dyskusję. Z tego względu zastanowić się wypada nad często wysuwaną trudnością, która zakładając kontrowersyjny charakter pojęcia prawa naturalnego wyprowadza stąd wnioski, że Paweł VI opiera swą naukę na podstawach mało precyzyjnych i nie przemawiających do przekonania współczesnemu człowiekowi.

Wyjaśnić należy zaraz na progu polemiki ze wspomnianą obiekcją, że „kontrowersyjność” prawa naturalnego bywa rozumiana w dwojaki sposób. W pewnych przypadkach utożsamia się ją z wieloznacznością i brakiem precyzji tego terminu, co uniemożliwia dojście do porozumienia w sprawie norm moralnych uważanych za nakazy prawa naturalnego. Kiedy indziej znowu oznacza fakt zakwestionowania słuszności jednej koncepcji prawa naturalnego i przeciwstawienia jej innej, uznanej za bardziej adekwatną teorię podstaw moralnego ładu. Z tych dwu sposobów pojmowania konwersyjności prawa naturalnego najpierw rozstrzygnąć wypada kwestię jego wieloznaczności.

Z tego, co już zostało ustalone, wiadomo, że doktryna papieża o prawie naturalnym nie pozostaje w treściowej zależności od panujących poglądów filozoficznych w tej sprawie. W gruncie rzeczy papieża, posługując się terminem „prawo naturalne”, sami określają sens, w jakim go używają. Z tego powodu odpowiedzi na postawione pytanie szukać należy przede wszystkim w analizie odnośnych dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Tą drogą przekonać się można, że papieskie pojęcie prawa naturalnego jest bardzo bliskie rozumieniu „potocznemu”, tzn. wolnemu od określonych implikacji filozoficznych. Ramowo rzecz biorąc powiedzieć można, że na treść tego pojęcia składają się następujące elementy. Naturalne prawo moralne oznacza o b i e k t y w n y ł a d m o r a l n y, w s z c z e p i o n y w n a t u r ę c z ł o w i e k a, p o w s z e c h-

ny, posiadający za sobą sankcję najwyższego Prawodawcy, a przeto niezależny od państwa i jego władzy.<sup>44</sup> Ten etyczny sens terminu prawa naturalnego rysuje się bardzo wyraźnie we wszystkich w zasadzie dokumentach papieży i dzięki temu łatwo go odróżnić od innych znaczeń, które niekiedy ci sami papieże mu nadają.<sup>45</sup> Nie ulega zatem wątpliwości, że papieski termin prawa naturalnego w swym zasadniczym, etycznym użyciu posiada sens jednoznacznie i wystarczająco dokładnie określony. Ten przeto sens jest jedynie miarodajny dla wszystkich teologów, zabierających głos w sprawie nauki papieży o prawie naturalnym. Dyskusje toczące się wokół enc. *Humanae vitae* ukazują, ile nieporozumień wynikło właśnie z zapoznania tej bardzo prostej i względnie łatwej do ustalenia prawdy.

Nawiasem dodać można, że nawet na gruncie czysto filozoficznym w twierdzeniach o wieloznaczności terminu „prawo naturalne” kryją się duże uproszczenia. Ziarnko prawdy, jakie na ich dnie się znajduje, polega na tym, że faktycznie różne kierunki filozoficzne posługują się treściowo dosyć zróżnicowanymi, a nawet skłóconymi ze sobą pojęciami prawa naturalnego.<sup>46</sup> Z tego wszakże nie wynika, że przynajmniej jedna z tych szkół nie zdołała wypracować logicznie poprawnej i jednoznacznie określonej teorii prawa naturalnego. W tym założeniu istniało by pojęcie prawa naturalnego „niekontrowersyjne” dla tych wszystkich, którzy opowiadają się za tego rodzaju koncepcją. Katolicka teologia moralna ustami przytłaczającej większości swoich przedstawicieli uważała, i dziś też chyba jeszcze uważa, za taką koncepcję augustyńsko-tomistyczną teorię prawa naturalnego. Toteż opinię o płynnym i nieprecyzyjnym charakterze pojęcia prawa naturalnego może podtrzymywać tylko ten moralista, który albo nie przyjmuje żadnej filozofii, albo też przeszedł na stronę innej aniżeli tomizm filozofii. Wtedy jednak właściwym źródłem wysuwanych pod adresem pojęcia prawa naturalnego zarzutów jest jego sceptycyzm filozoficzny, nie zaś obiektywny stan tomistycznej filozofii prawa naturalnego.

#### d. STATYCZNY CZY DYNAMICZNY CHARAKTER NAUKI PAPIEŻY O PRAWIE NATURALNYM

Jak kilkakrotnie było już powiedziane, jednym ze stałych akcentów krytycznej oceny enc. *Humanae vitae* ze strony niektórych teologów jest zarzut, że w nauce o prawie naturalnym Papież zajął stanowisko „ahistoryczne” i „statyczne”, a przynajmniej, że nie zdołał go w pełni

<sup>44</sup> Por. art. cyt., 185—186.

<sup>45</sup> Art. cyt., 184—185.

<sup>46</sup> Waśkiewicz, H., „Drugie odrodzenie” prawa naturalnego, „Roczniki Filozoficzne”, 10 (1962, z. 2) 115—151.

przewyciężyć.<sup>47</sup> Tym tłumaczy się fakt, że w sprawie antykoncepcji głosi nadal sztywne i w znacznej mierze przestarzałe normy skodyfikowane jeszcze przez Piusa XI<sup>48</sup>.

Ze swojej strony zauważmy, że swoista retoryka, jaką się posługują prawie wszyscy oponenti Papieża w swoich wywodach, jest nieco zwodnicza. Ustawicznie operują oni antytezą dynamicznego i statycznego pojmowania prawa naturalnego. Jednakowoż zarówno kontekst doktryny Pawła VI i jego poprzedników, jak też i całokształt wywodów zainteresowanych w dyskusji teologów dowodzi, że pod mianem statycznego pojmowania prawa naturalnego rozumieją oni pojmowanie prawa naturalnego jako pewnej nieziennej kategorii moralnej, pod mianem zaś koncepcji dynamicznej — pojmowanie tego prawa jako kategorii zmiennej. Papież za podstawę swojej nauki przyjął założenie, że prawo naturalne jest w zasadzie niezienne, a przeto i zakaz antykoncepcji, o ile wyraża autentyczną normę tegoż prawa, również zmianie ulec nie może. Teza ta jednak spotkała się ze zdecydowanym sprzeciwem. Wobec tego przed współczesną teologią moralną staje niemałej wagi zadanie. Musi ona drogą starannej analizy dojść do rozstrzygnięcia, czy zajęty przez Pawła VI punkt widzenia budzi rzeczywiście uzasadnione zastrzeżenia pozwalające w końcu postawić znak zapytania właściwie nad całą doktryną papieży o normach moralnego postępowania, czy też przeciwnie, to jego przeciwnicy pomylili się atakując doktrynę pewną i obowiązującą katolickiego moralistę.

Dla urobienia sobie poglądu w poruszonym zagadnieniu należy wziąć pod uwagę następujące racje. Przede wszystkim autorzy, kwestionujący podstawowe założenia nauki Pawła VI o prawie naturalnym, nie dostrzegają, że zarówno on, jak i wszyscy jego poprzednicy, których doktrynalną tradycję kontynuuje, głoszą tę naukę jako autentyczni interpretatorzy prawa moralnego w ramach swojej zbawczej misji względem całej ludzkości. Zgodnie z ustaloną uprzednio zasadą należy w ich nauce widzieć element zwyczajnego nauczania Kościoła i z tego tytułu przyznać jej nadrzędny walor w stosunku do kursujących we filozofii czy teologii określonych koncepcji człowieka i świata. W takim zaś założeniu kryterium słuszności tej doktryny nie można sprowadzać na grunt jej „statyzmu” czy „dynamizmu”, „ahistorycznego” czy „historycznego” ujęcia prawa moralnego. Można ją cenzurować jedynie przy pomocy kategorii teologicznych, które w tym wypadku polegają na stwierdzeniu, w jakim stopniu nauka o niezmienności prawa naturalnego uczestniczy w powadze Magisterium Kościoła. Jeżeli bowiem okaże się, że wystę-

<sup>47</sup> Zur Problematik einer päpstlichen Entscheidung, 398; Häring, *Krise um Humanae vitae*, 14, 25—58.

<sup>48</sup> Häring, dz. cyt., 60.

puje ona w tradycji nauczycielskiej Kościoła na długiej przestrzeni czasu i stanowi jedną z podstawowych zasad jego formalnego nauczania w sprawach moralności, w takim razie dla tej racji nabiera cech doktryny prawdziwej.

Otóż stwierdzić należy, że tak się właśnie ta sprawa przedstawia. Analiza wskazanych uprzednio źródeł teologicznych dowodzi, że papieże ucząc o prawie naturalnym stale pojmują je jako niezmienny ład moralny i podstawę wszelkiego działania moralnego. Mając przed oczyma tę ciągłą tradycję doktrynalną papieży w przedmiocie na wskroś moralnym trzeba z całą stanowczością odciąć się od stanowiska teologów, którzy najpierw zacieśniają ten temat wyłącznie do nauki Piusa XI i Pawła VI, następnie zaś sprowadzają ją na grunt jednej z wielu i to negatywnie ocenionej filozoficznej koncepcji prawa naturalnego, tak że w końcu widzą w niej jedynie echo kursujących dawniej podręczników teologii moralnej, dziś przebrzmiałe i domagające się rewizji.<sup>49</sup> Wręcz przeciwnie katolicki moralista, stając w obliczu stałej tradycji doktrynalnej Kościoła, winien poddać krytycznej ocenie raczej swoją „historyczną” i „dynamiczną” koncepcję prawa naturalnego, aniżeli przeciwstawiać się powadze Nauczycielskiego Kościoła.

Nie inaczej zresztą wygląda ten problem rozpatrywany z czysto filozoficznego punktu widzenia. Za nader dyskusyjne uznać trzeba twierdzenie, że współczesna filozofia czy teologia przechyliła się tak dalece na stronę historycznego pojmowania prawa naturalnego, że stanowisko przeciwne należy odesłać do lamusa poglądów gruntownie przewyżczonych. W rzeczywistości filozofia moralności od wielu wieków jest widownią ścierania się na interesującym nas odcinku dwu orientacji, które w terminologii Häringa i wielu innych noszą miano „statycznej” i „dynamicznej”, względnie „ahistorycznej” i „historycznej”, mimo że zazwyczaj w historii filozofii zwie się pierwszą z nich „absolutystyczną”, drugą zaś „relatywistyczną” koncepcją naturalnego. Dla aktualnego stanu poglądów to jest tylko charakterystyczne, że gdy wśród zwolenników relatywizmu etycznego poczyna się budzić coraz żywsze zrozumienie dla tezy o istnieniu niezmiennych podstaw moralności<sup>50</sup>, w obozie etyki i teologii katolickiej obudziły się dosyć nieoczekiwane i — dodajmy — trochę spóźnione sympatie dla etycznego historyzmu i relatywizmu<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Por. Häring, dz. cyt. 48.

<sup>50</sup> Por. Waśkiewicz, „Drugie odrodzenie” prawa naturalnego, 115—151; *Powstanie prawa naturalnego*, „Studia Philosophiae Christianae”, 4 (1968, z. 1) 118—134; Fritzhand, M., *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa 1966, 96—97.

<sup>51</sup> Wprawdzie Häring w obronie swego stanowiska stwierdza: „Von einem Historismus und Relativismus ... kann jedoch keine Rede sein” (dz. cyt. 48), jednak rzeczowej dyskusji na ten temat w ogóle nie podejmuje zadawalając się gołosłownym zaprzeczeniem zarzutu.



Jeśli zaś chodzi o meritum zagadnienia podkreślić należy, że autentyczny sens zarówno kościelnej jak i filozoficznej idei niezmienności prawa naturalnego niewiele ma wspólnego ze „statycznym” i „ahistorycznym” pojmowaniem moralności w häringowskim rozumieniu tych terminów. Przyjmuje bowiem ta teoria, że elementy niezmiennie występują w strukturze moralności na równi ze zmiennymi, inaczej mówiąc, jest to struktura statyczno-dynamiczna. Podkreśla wszakże równocześnie, że elementy niezmiennie pełnią w tej strukturze rolę podstawową stanowiąc czynniki niezbędne dla zachowania jej normatywnego sensu i prawidłowości rozwoju. Dlatego stanowią one pierwszy przedmiot uwagi zarówno odnośnego nauczania Kościoła, jak i filozoficznych analiz. I choć możliwe jest przeakcentowanie tej strony zagadnienia z uszczerbkiem dla jego aspektów zmiennych i dynamicznych, to jednak nawet ewentualna reakcja przeciwko tego rodzaju tendencji nie może stać się okazją do popadania w drugą skrajność, dodajmy — jeszcze gorszą, bo prowadzącą do krypto-relatywizmu i sytuacjonizmu. Oznacza to, że problem stosunku prawa naturalnego, z całą pewnością realny i doniosły, wymaga jednak innego ustawienia i wstępnych założeń, aniżeli te, które leżą u podstaw stanowiska krytycznie względem enc. *Humanae vitae* nastawionych moralistów. Dokładniejsze przebadanie tego zagadnienia trzeba również uznać za jeden z postulatów, jakie enc. *Humanae vitae* stawia przed katolicką teologią moralną.

#### e. PROBLEM NORM „DOCELOWYCH”

Dalsza analiza teologicznego pojęcia prawa naturalnego ponad wszelką wątpliwość dowodzi, że papież z tego pojęcia wyprowadzają nie tylko pozytywne normy moralne nakazujące, co czynić należy, ale również normy negatywne, zakazujące, czego czynić nie należy. Tego rodzaju normy stosują następnie do różnych dziedzin życia ludzkiego, np. do życia gospodarczego, zawodowego, międzynarodowego, a także małżeńskiego, wydając na ich podstawie oceny o moralnej wartości zachodzących w nich działań ludzkich, procesów czy instytucji. Owszem z tekstu enc. *Humanae vitae* (a można by przytoczyć jeszcze inne dokumenty) wynika jasno, że naruszenie określonej normy prawa naturalnego powoduje wewnętrzne zło każdego pojedynczego aktu, za pomocą którego to naruszenie zostało dopełnione. W tym stanie rzeczy trudno zgodzić się z kunsztownym wywodem Rahnera, który głoszone przez Pawła VI normy etycznej regulacji poczęć interpretuje jako normy „docelowe”, stanowiące jedynie dalekie, orientacyjne idee moralnego rozwoju, a przeto obowiązujące co najmniej niektóre dorosłe do takich wyżyn jednostki, a nie wszystkich ludzi.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> *Na marginesie encykliki Humanae vitae*, 42—43.

Błąd rozumowania tego, głośnego zresztą, teologa wynika z ignorowania zasadniczo różnego statusu normatywnego, jaki cechuje pozytywną i negatywną normę prawa moralnego, dzięki czemu pierwsza może, druga zaś nie może wystąpić w charakterze normy „docelowej”. Norma pozytywna bowiem nakazuje spełniać określone czyny dobre, a tym samym determinuje człowieka do urzeczywistniania własnej doskonałości przez zbliżanie się do odpowiedniego ideału etycznego. Ponieważ jednak ideał etyczny stanowi górną i w zasadzie nieosiągalną granicę moralnej doskonałości człowieka, przeto i norma pozytywna, o ile stwierdza konieczność ciągłego postępu, wznoszenia się, dążenia do tego ideału, jest w tym znaczeniu normą „docelową”.

Natomiast norma negatywna wyraża zakaz spełniania czynów złych, a przeto wytycza dolną granicę moralnego dobra, poniżej której znajduje się już zło moralne. Jej zatem zachowanie obowiązuje we właściwym sobie zakresie każdego zdolnego do moralnego działania człowieka „zawsze i wszędzie” (*semper et pro semper*), czyli zakazuje każdego czynu niezgodnego z jej treścią. Taka norma nie ma nic wspólnego z etyczną „docelowością”, ponieważ właściwy jej sens i zadanie urzeczywistnia się w unikaniu każdego poszczególnego czynu złego.

Prócz tego Rahnerowi i wszystkim zwolennikom „docelowego” charakteru głoszonych przez Pawła VI norm etycznej regulacji poczyć to jeszcze można zarzucić, że podejmując dyskusję na ten temat nie wzięli pod uwagę jedynej w tym względzie bazy źródłowej, jaką są odnośne wypowiedzi enc. *Humanae vitae*. Rahner nie cytuje z niej choćby jednego zdania, tym bardziej nie przeprowadza gruntownej analizy tekstów papieskich. Zamiast tego wdaje się w bezpłodne, bo na czystych logicznych możliwościach oparte spekulacje, do których sztucznie próbuje przykroić zawartość nauczania papieskiego. Jest to wszakże typowy aprioryzm, dziwny u teologa, który głosi egzystencjalny kult wszelkiego konkretnego i autentycznego.

#### f. PRAWO MORALNE A TRUDNOŚCI SUMIENIA

W bliskim związku z postawioną zasadą pozostaje problem, czy poszczególni wierni we wszystkich okolicznościach mają obowiązek sumienia przyjąć podaną im przez papieża doktrynę moralną za prawdziwą i obowiązującą ich w praktycznym postępowaniu. Chodzi przede wszystkim o to, w jakim stopniu doświadczane przez nich psychologiczne trudności przeciwko orzeczeniom papieskim mogą ich zwolnić od tego obowiązku i dać wolną rękę do kierowania się własnym sądem, choćby sprzecznym z nauką Kościoła.

Niektórzy moralisci jeszcze przed ukazaniem się enc. *Humanae vitae* wysuwali koncepcję „kompromisu” pomiędzy wymogami obiektywnych norm moralnych a życiową praktyką ogółu wiernych. Tym bardziej po potwierdzeniu przez encyklikę pierwotnej surowości katolickich zasad etycznej regulacji poczęć spotęgowała się tendencja zneutralizowania ich mocy obowiązującej na terenie sumienia katolików. Za punkt wyjścia obiera się możliwość powstania w poszczególnych wiernych nieprzewidywalnych oporów wewnętrznych w rozumieniu słuszności nauki papieża w odniesieniu do ich życiowej sytuacji. Przybierają one postać bądź przeświadczenia o niedostatecznej sile dowodowej uzasadnienia podanego na rzecz głoszonych przez papieża norm pożycia małżeńskiego, bądź tzw. konfliktu wartości, który polega na niemożności pogodzenia dobra rodziny i małżeństwa z wyrzeczeniem się antykoncepcji. Rahner widzi w tym fakcie wystarczającą rację do uznania, że osoby te znajdują się w stanie niezawinionego błędu sumienia i mają prawo postępować tak, jak to uważają za stosowne.<sup>53</sup> Leży wtedy w mocy wiernych dokonać wyboru między zagrożonymi wartościami i w imię dobra małżeństwa obrać postępowanie antykoncepcyjne.

Nie trzeba dowodzić, że naszkicowany tok rozumowania, o ile by przybrał postać ogólnej zasady teologiczno-moralnej (a do tego logicznie prowadzi), byłby zdolny podważyć obowiązującą moc wielu innych jeszcze norm prawa moralnego i w ten sposób otworzyć bramy najgorszym nadużyciom. Normy etycznej regulacji nie stanowią przecież pod tym względem żadnego wyjątku. Możliwość powstania nieprzewidywalnych oporów wewnętrznych zachodzi równie dobrze przy nakazie czystości przedmałżeńskiej, nierozzerwalności małżeństwa, eutanazji, samobójstwa, jak na to wskazują toczące się na te tematy dyskusje. Stosując do tych wszystkich przypadków sposób rozumowania Rahnera, należałoby we wszystkich tych sytuacjach dać poszczególnym jednostkom wolną rękę i przyznać im moralne prawo do postępowania zgodnie z ich osobistym przekonaniem.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Art. cyt., 43—44. Podobne stanowisko zajął moralista francuski G. Martelet. Małżonkom katolickim dobrej woli, ale z powodu ludzkiej słabości niezdolnym do zachowania prawa Bożego w pożyciu małżeńskim, pozwala on na stosowanie środków antykoncepcyjnych jako mniejszego zła moralnego do czasu osiągnięcia przez nich pełnej dojrzałości moralnej. (Por. *Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae vitae. II. Signification et portée de l'encyclique*, „Nouvelle Revue Théologique”, 90 (1968) 1054—1058. Poglądem tym jednak bliżej zajmować się nie będziemy ze względu na konieczność ograniczenia rozmiarów artykułu.

<sup>54</sup> Zwraca uwagę fakt, że żaden z cytowanych w tym artykule autorów nie bierze pod rozwagę zgubnych następstw dla praktycznego życia wiernych Kościoła, które wynikają z logicznej treści głoszonych przez nich dyrektyw, mimo że w enc. „*Humanae vitae*” mieszczą się wyraźne na ten temat wskazówki. Tymczasem w etyce i teologii moralnej jest to moment bardzo istotny i każdy moralista świadom swej odpowiedzialności za głoszoną przez siebie doktrynę winien się z nim liczyć w teoretycznych rozważaniach.

W związku z tym powstają dalsze konsekwencje. Proponowana przez Rahnera i innych teologów dopuszczalność kierowania się przez wiernych własnym sądem moralnym (choćby urobionym po „krytycznym” namyśle i popartym zdaniem „fachowców”<sup>55</sup>) prowadziłaby ponadto do paradoksalnej, a zarazem faryzejskim duchem tchnącej sytuacji w Kościele, w którym hierarchia głosiłaby wzniosłe i podziwu godne zasady, wierni zaś — uzbrojeni w odpowiedni arsenał „psychologicznie zrozumiałych trudności” — urzędzaliby się w życiu zgodnie z prawami własnej autonomii moralnej.

Błędne konsekwencje określonej zasady moralnej tkwią zawsze zaczątkowo w treści jej wyjściowego sformułowania. Należy zatem przeprowadzić choćby wstępne poszukiwania za tym „zarodkami” błędu w przedłożonej przed chwilą koncepcji.

Nie wchodzi w zakres dyskusji przypadki jednostek, które najczęściej z przyczyn psychopatologicznych faktycznie mogą się okazać niezdolne do uformowania sumienia zgodnie z obiektywną normą. W zagadnieniu bierze się pod uwagę sytuację „ludzi normalnych” stojących w obliczu normy moralnej, co do której słuszności żywią osobiste zastrzeżenia i trudności.

Pierwszą sprawą, nad którą przy tej okazji należy się zastanowić, jest kwestia, z jakich źródeł wspomniane opory biorą początek. Czy wynikają one bezpośrednio z trudności uchwycenia logicznego związku pomiędzy określoną normą a podanym na jej rzecz uzasadnieniem, czy też pierwszym motywem jest tu z życiowych warunków wynikły sprzeciw woli poszczególnych jednostek nie chcących poddać się tej normie i dopiero wtórnie szukających usprawiedliwienia w konstruowanych *ad hoc* racjach rozumowych. Praktyczny charakter norm moralnych jako reguł porządkujących postępowanie człowieka, często idąca z nimi w parze konieczność ponoszenia ofiar i wyrzeczeń w wysokim stopniu sprzyja wytworzeniu się klimatu buntu i sprzeciwu życiowych interesów i namiętności człowieka przeciwko nakazom normy. Jest to zatem sytuacja na wskroś realna i częsta, mimo że Rahner stara się ją zbagatelizować zdawkowym stwierdzeniem o „nadmiernym” uproszczeniu sprawy.<sup>56</sup> Zrodzony na tym gruncie konflikt pomiędzy człowiekiem a normą, obojętnie czy występujący bez maski czy też zawoalowany pozorami racji i trudności rozumowych, nie może być w żadnym wypadku uznany za podstawę wytworzenia się stanu sumienia nieprzewycięzalnie błędnego. W grę bowiem wchodzi nie nieznanie normy, ani nawet brak rozumowego przekonania co do jej słuszności, ale opór woli przeciwko nor-

<sup>55</sup> Por. Häring, dz. cyt., 16.

<sup>56</sup> *Na marginesie encykliki Humanae vitae*, 43—44.

mie i niechęć podporządkowania się nałożonym przez nią rygorom. Dobitnie wyraża ten stan adagium: *stat pro ratione voluntas*.

Jaki zatem będzie końcowy wniosek tego punktu rozważań? Życiowo, praktycznie uwarunkowane trudności wiernych przeciwko stanowionym przez Kościół normom nie stwarzają wystarczającej podstawy do uznania ich stanu sumienia za sumienie nieprzezwycięzalnie błędne i zwolnienia ich z obowiązku posłuszeństwa względem nauki Kościoła. Natomiast stawiają one na porządku dziennym inny problem, psychologiczny i duszpasterski, jakimi środkami można by najskuteczniej doprowadzić te jednostki do zrozumienia źródeł swego nastawienia względem nakazów moralności oraz podjęcia wysiłków nad zmianą swojej życiowej postawy.

Mimo to niepodobna odmówić częściowej racji Rahnerowi<sup>57</sup>, że wspomniane uprzednio trudności, żywione przez wiernych wobec obiektywnych norm moralnych podanych przez papieża w enc. *Humanae vitae*, w szeregu wypadków mogą znaleźć i faktycznie chyba przynależą do sfery intelektu, a więc posiadają charakter trudności rozumowych. Czy więc przynajmniej wtedy, kiedy moralna opozycja wiernych względem zakazu antykoncepcji przybiera taką właśnie „merytoryczną” postać, nie można uznać jej za wystarczającą podstawę do niezawinionego błędu sumienia zwalniającego z obowiązku posłuszeństwa nakazom Kościoła?

Na wstępie zaraz zaznaczyć wypada, że z moralno-teologicznego punktu widzenia sprawę tę traktować można dwojako, bądź jako *quaestio facti*, bądź też jako *quaestio iuris*. W pierwszym wypadku chodzi o ustalenie faktycznej odpowiedzialności moralnej jednostki, która znajduje się i działa w takim właśnie stanie sumienia. Zagadnienie to, jako na wskroś konkretne, nie leży w zasięgu naszego zainteresowania, zresztą odpowiedź jest prosta, gdyż wszystko zależy od tego, czy dana jednostka postępuje rzeczywiście „w dobrej wierze”, czy też nie. Niepodobna przeczyć, że wypadki faktycznej „dobrej wiary” są aktualnie możliwe, szczególnie na skutek chaosu pojęć wywołanego przede wszystkim przez nieodpowiedzialne wystąpienia wybitnych teologów i publicystów katolickich. Dalsze wszakże konsekwencje etyczne w stosunku do tego rodzaju przypadków zależą od tego, jak się rozstrzygnie drugą kwestię — *quaestio iuris*. Jej istotny sens wyraża się w pytaniu, czy intelektualne trudności doświadczane przez określone jednostki wobec poznanej przez nie obiektywnej normy mogą uchodzić za rację usprawiedliwiającą ich niezgodne ze wspomnianą normą przekonanie, a konsekwentnie i praktykę życiową. Pytanie ważne, bo od tego, jak się na

<sup>57</sup> Art. cyt., 44—46.

nie odpowie, zależy, czy Kościół ma prawo domagać się mimo wszystko uznania sformułowanej przez siebie normy za regułę postępowania, czy też nie. O ile mu to prawo przysługuje, „dobra wiara” poszczególnych jednostek nie zwalnia od obowiązku pouczania ich o istotnym stanie rzeczy wraz ze wszystkimi tego faktu następstwami.

Istota problemu jest wiadoma: czy jednostki dobrze znające określoną normę,<sup>58</sup> konkretnie mówiąc — zakaz antykoncepcji, ale wątpiące w jej słuszność na skutek „luk” w uzasadnieniu, mają tym samym prawo do nie podporządkowania się jej w swoim życiu?

Otóż wbrew mniemaniu wielu moralistów, i nie tylko moralistów, katolicka teologia moralna na to pytanie odpowiedzieć musi przecząco. A to dla dwu zasadniczych racji.

Przede wszystkim w sprawach moralnych niemożliwą jest rzeczą skonstruować z elementów właściwych potocznemu myśleniu takie uzasadnienie, które byłoby zdolne zmusić wszystkie zainteresowane umysły do uznania ich dowodliwości. Wiedział o tym dobrze Arystoteles i filozofowie średniowieczni, nie może więc tego pomijać i współczesna teologia moralna. Wynika to po prostu z natury rzeczy, której przedmiotem jest materia mało przejrzysta, bo odnosząca się do sfery działania ludzkiego w jego specyficznym aspekcie realizowania określonych wartości w skomplikowanych bardzo i różnorodnych sytuacjach życia.

Tak samo zresztą ma się rzecz na poziomie filozoficznego myślenia teoretycznego. Nawet wtedy, gdy się da zbudować argument pewny na rzecz określonej normy, zakłada on zazwyczaj aparaturę pojęciową wypracowaną w ramach odpowiedniego systemu etycznego i dlatego przemawiającą do przekonania ludziom o odpowiednim przygotowaniu umysłowym. Dlatego poza najogólniejszymi zasadami moralnymi wszystkie inne normy mają zawsze swoje podcienie, w których ich prawdziwość nie rysuje się tak ostro i może nawet ujść niektórym oczom. Podobny los dzieła związane z nimi motywacje, czerpiące swoje racje z tego samego przecież źródła, jaką jest treść odpowiadającego danej normie moralnego dobra. W tym stanie rzeczy rozumie się samo przez się, że w umysłach zainteresowanych osób zawsze mogą się zrodzić takie czy inne wątpliwości. Jeżeli jednak dana norma funk-

---

<sup>58</sup> Do przedyskutowania byłby wypadek sumienia żywiącego błędne przekonanie w sprawie regulacji poczęć na skutek wyjątkowych przyczyn, ale bez formalnego sprzeciwiania się normom Kościoła (np. matka licznej rodziny, znajdująca się w trudnych warunkach materialnych, a pozbawiona możliwości poinformowania się o metodach okresowego pożycia). Ten wszakże wypadek z uwagi na to, że chodzi w nim o stan sumienia zawikłanego i nieświadomionego należyć w sprawie wymogów prawa moralnego, nie mieści się w ramach rozpatrywanego aktualnie zagadnienia.

cjonuje w określonym społecznym systemie moralnym jako norma obiektywna i obowiązująca, już sam ten fakt nadaje wątpliwościom jednostek cechy sądu subiektywnego i nie pozwala oprzeć się na nim jako na równoważnej do tej normy regule postępowania. Gdyby to było możliwe, funkcjonowanie norm moralnych jako społecznych regulatorów zachowania się ludzi stałoby w ogóle pod znakiem zapytania.

Mimo wszystko postawiona przed chwilą zasada (dla pewnych racji, nad którymi trudno szerzej się rozwodzić) nie jest tak powszechna, aby wykluczała wszelką możliwość wykrycia przez pewne jednostki utajonego błędu w tej czy innej normie moralnej i stwierdzenia jej w stosunku do siebie nieobowiązującej mocy. Jednakowoż z teologicznego punktu widzenia w grę wchodzi jeszcze jedna racja, o wiele bardziej istotna i rozwiązująca postawiony problem właściwie bez reszty. Ponieważ była o niej już mowa, wystarczy ograniczyć się do krótkiego przypomnienia. Również w zakresie prawa naturalnego o prawdziwości głoszonych przez Kościół norm stanowi jego autorytet jako instytucji Bożej do tego celu powołanej i wspomaganej w wykonaniu zwierzonego sobie posłannictwa światłem Ducha św. Uznanie obecności tego czynnika w Nauczycielskim Urzędzie Kościoła stanowi motyw również w pełni rozumny, owszem w treści swej o wiele silniejszy i lepiej ugruntowany, aniżeli subiektywnie żywione wątpliwości sumienia. Dlatego nie mogą one stanowić przeciwwagi dla określonej przez Kościół obiektywnej normy moralnej<sup>59</sup>. Innymi słowy pierwszym, najbardziej podstawowym warunkiem katolickiej postawy moralnej wiernych Kościoła, uprawniającym ich do uczestniczenia w Sakramentach św., jest uznanie norm Kościoła za obowiązujące i wola podjęcia dostępnego sobie wysiłku nad stosowaniem ich w życiu. W takiej bowiem postawie wyraża się właśnie „dobra wola” małżonków katolickich oraz konieczne dla moralnego usprawiedliwienia wewnętrzne odwrócenie się od zła i zwrócenie się do Boga.

W takiej sytuacji nie może być mowy o wolności sumienia, która dawałaby jednostce prawo do przeciwstawiania się nauce Kościoła. Wręcz przeciwnie, to Kościół ma prawo domagać się od niej posłuszeństwa naturalnemu prawu moralnemu i jeżeli tego dana jednostka uczynić nie chce, znajduje się nie w stanie niezawinionego błędu moralnego, ale moralnego buntu i nieposłuszeństwa, a przede wszystkim w stanie kryzysu wiary. Tego faktu nie może przesłonić lansowany przez niektórych teologów zachodnich mit „nowoczesnego człowieka”, którego

<sup>59</sup> Zupełnie bezpodstawny jest zatem pogląd Häringa (dz. cyt., 20), że Kościół nie może nakładać na wiernych norm prawa naturalnego nie podawszy wpierych uzasadnienia przekonującego ich o słuszności danej normy. Uzasadnienie to tkwi w jego zbawczej misji względem ludzkości i asystencji Bożej zagwarantowanej Kościołowi przy pełnieniu przezeń jego nauczycielskiego powołania.

metalność w sprawach moralnych uważa się za zwolnioną od obowiązku posłuszeństwa względem nauki Kościoła. Człowiek każdej innej epoki, o ile nie kierował się duchem wiary i zaufania do Kościoła jako instytucji Bożej, również nie był skory do posłuszeństwa względem katolickiej moralności i często się przeciwko niej buntował. Katolicka teologia moralna nie może jednak takiej mentalności uznać za sprawczynię „sumienia nieprzewycięzalnie błędnego”. Jest to sumienie błędne, ale „pokonalnie”, a przeto poddane również subiektywnie nakazom norm moralnych i z tego tytułu przed Bogiem za nie odpowiedzialne.

Problem błędnego sumienia odnośnie formalnie głoszonej przez Nauczycielski Urząd Kościoła obiektywnej normy moralnej nie jest więc — jak słusznie zauważa Rahner — bynajmniej prosty, ale gruntownie prze-myślany nie potwierdza szeroko reklamowanych na tym odcinku poglądów tego teologa i wielu innych. Uwzględnienie przeto poruszonych przy okazji aspektów tej złożonej sprawy, ich pogłębienie i utrwalenie w świadomości współczesnej teologii moralnej, to są dalsze postulaty, jakie zaktualizowała enc. *Humanae vitae*.

### C Z Ę Ś Ć III.

#### PROBLEMATYKA WARTOŚCI MORALNYCH W UJĘCIU ENC. *HUMANAE VITAE*

Obok problematyki Nauczycielskiego Urzędu Kościoła oraz prawa naturalnego jest jeszcze trzecia grupa zagadnień, w której zarysowuje się bardzo wyraźna różnica pomiędzy stanowiskiem Pawła VI a współczesnymi tendencjami teologii moralnej. Zmusza to do podjęcia na nowo pytania, gdzie są granice, których w poszukiwaniu odnowy katolickiej teologii moralnej przekroczyć nie wolno.

##### a. PERSONALISTYCZNO - OBIEKTYWNE PODSTAWY NAUKI PAWŁA VI O MAŁŻEŃSTWIE

Ogólnie mówiąc tym razem chodzi o niektóre elementy aksjologii życia małżeńskiego w ujęciu enc. *Humanae vitae*. Składa się na nią nauka Pawła VI o miłości małżeńskiej, odpowiedzialnym rodzicielstwie oraz o źródłach moralnej wartości pożycia małżeńskiego. W obrazie, jaki papież roztacza w encyklice na te tematy, ze szczególną siłą zaznaczają się dwa akcenty. Z jednej strony uwypukla Papież bardzo mocno personalistyczne aspekty miłości małżeńskiej i odpowiedzialnego rodzicielstwa, przedstawiając małżeństwo jako pełne i świadome zespolenie osób zwrócone ku płodności. Równocześnie jednak kładzie wielki nacisk na decydującą rolę, jaką przy podejmowaniu przez małżonków decyzji w sprawie planowanej przez nich rodziny odegrać winny obiektywne



normy moralne<sup>60</sup>. Podobnie obiektywistycznie zorientowana jest myśl Papieża, kiedy ustala źródła, z których akt małżeński czerpie właściwą sobie wartość moralną, stwarzając tym samym podstawę dla obowiązujących w tym względzie norm moralnych. W pierwszym rzędzie odwołuje się on do elementów kształtujących od wewnątrz moralną treść aktu małżeńskiego. Wśród nich ze szczególną energią uwypatnia Papież ideę „przeznaczenia”, inaczej mówiąc, „skierowania” (*destinatio*) aktu małżeńskiego do wyrażenia jedności i miłości małżeńskiej za pomocą tych samych elementów swojej struktury, dzięki którym zachowuje równoczesne „przeznaczenie” do krzewienia życia ludzkiego.<sup>61</sup>

Tak więc aksjologia etyczna enc. *Humanae vitae* jest personalistyczna, a równocześnie oparta na podstawach na wskroś obiektywnych. Widzi w małżeństwie przede wszystkim duchowo-fizyczną wspólnotę dwu osób ludzkich, ale z nie mniejszą stanowczością podkreśla, że małżonkowie nie stwarzają świata moralnych wartości, od których należy etyczny sens ich małżeńskiego pożycia. Małżonkowie odtwarzają go tylko dostosowując do jego praw swe poszczególne akty. Wypływa to z ogólnej zasady, że porządek moralny jest rzeczywistością daną człowiekowi przez Boga, Stwórcę natury. W tej rzeczywistości znajduje człowiek obiektywne ramy, których uszanowanie stanowi podstawowy warunek urzeczywistnienia tego, od czego zależy prawdziwe dobro, doskonałość i wielkość człowieka.

#### b. OPOZYCJA MORALISTÓW PRZECIWKO NAUCE PAWŁA VI

Z dwu wymienionych aspektów aksjologii enc. *Humanae vitae* elementy personalistyczne spotkały się z powszechnym uznaniem. Za to pod ostrym ostrzałem niektórych moralistów znalazło się obiektywne uwarunkowanie świadomego rodzicielstwa, a bardziej jeszcze uzasadnienie zakazu antykoncepcji przy pomocy idei „przeznaczenia” aktu małżeńskiego do przekazywania życia. Trudno przytaczać wszystkie wysunięte z tego tytułu zarzuty. Dla zorientowania się w zawartej w nich argumentacji wystarczy uwzględnić najbardziej charakterystyczne. Do takich zaś należy przede wszystkim zarzut, że Papież, szukając w strukturze aktu małżeńskiego uzasadnienia dla norm etycznej regulacji poczęć, stanął na gruncie biologizacyjnej względnie fizycystycznej koncepcji podstaw moralności małżeńskiej. Domagając się zaś, aby w każdym poszczególnym akcie małżeńskim realizowało się jego prokreatywne przeznaczenie, uległ augustyńsko-manichejskiej idei dopatrującej się w akcie małżeńskim jakiegoś immanentnego zła, którego koniecznym

<sup>60</sup> Por. nr 10.

<sup>61</sup> Por. nr 11—13.

usprawiedliwieniem moralnym jest właśnie *bonum prolis*. W tym samym duchu utrzymany jest zarzut, że nauka Papieża pozostaje pod wpływem ulpianowskiej koncepcji prawa natury i dlatego podchodzi do człowieka więcej od jego zwierzęcej strony, aniżeli od strony specyficznie ludzkiej. Posądza się wreszcie Papieża o swoisty fetyszizm w pojmowaniu natury. Na zakończenie tego charakterystycznego ciągu zarzutów warto przypomnieć raz jeszcze wspomnianą już wcześniej wypowiedź, która te wszystkie „aberracje” papieskich poglądów tłumaczy ich zależnością od statycznie pojętej koncepcji natury ludzkiej, obcej nowszym, antropologicznie zorientowanym poglądom na człowieka. W charakterystyce zaś tych nowszych poglądów wysuwa się na czoło przede wszystkim rolę osobowej postawy małżonków oraz ich fundamentalnej, zasadniczej intencji odnośnie zadań małżeństwa. Akceptując w zasadzie płodność jako jeden z celów małżeństwa, intencja ta z uwagi na konieczne dziś planowanie rodziny pozwala na stosowanie środków antykoncepcyjnych, jeżeli uznane zostaną za konieczne.

Każdemu teologowi, obznajomionemu w pewnej mierze z teologiczną literaturą Zachodu, nie jest tajne, że wszystkie wymienione zarzuty, łącznie z towarzyszącym im szerszym doktrynalnym kontekstem, głoszone były już na kilka lat przed ogłoszeniem enc. *Humanae vitae*. Nie co innego, ale te właśnie tendencje miał na myśli Paweł VI, kiedy kilkakrotnie dawał wyraz swemu zaniepokojeniu z powodu ich szerzenia się wśród katolickich moralistów. Szczególnie wyraźnie uczynił to wtedy, kiedy nazywając rzecz po imieniu mówił o zgubnym relatywizmie etycznym, krzewiącym się na terenie katolickiej teologii moralnej. Nie ulega także wątpliwości, że doktryna enc. *Humanae vitae* stanowi częściowo pośrednią, częściowo zaś bezpośrednią odpowiedź na te właśnie propozycje niektórych teologów. Mimo to, jak wynika ze zreferowanych faktów, nie wpłynęło to wcale na zahamowanie odśrodkowych tendencji w katolickiej teologii moralnej. Wciąż w obiegu znajdują się te same myślowe szablony, głoszone chyba tylko z większym niż poprzednio zacieźrzeniem. Nie chodzi jednak o to, aby się użalać nad zaistniałym stanem rzeczy. Nakazem chwili jest ustalić na tle toczących się dyskusji, jakie są podstawowe kryteria obowiązujące katolicką teologię moralną w poruszonej sprawie i jakie stąd wynikają konsekwencje dla jej dalszego rozwoju.

### c. OBIEKTYWNOŚĆ I NIEZMIENNOŚĆ WARTOŚCI MORALNYCH

Pierwszym warunkiem przewyciężenia panującego w katolickiej teologii moralnej zamieszania pojęć jest uznanie, że w katolickiej aksjologii na temat małżeństwa są pewne sformułowana, które nie mogą być

przedmiotem dyskusji między moralistami, ale stanowić muszą wspólny dla wszystkich punkt wyjścia. Do takich sformułowań należy niewątpliwie teza o istnieniu obiektywnych i niezmiennych wartości moralnych w zakresie życia małżeńskiego, wartości zakorzenionych w samej naturze osoby ludzkiej i jej aktów (którą Paweł VI utożsamiał z „przeznaczeniem” tych aktów do oznaczenia miłości małżeńskiej i przekazywania życia)<sup>62</sup>. Normatywnym wyrazem tego właśnie podstawowego ładu wartości moralnych są odpowiednie nakazy prawa Bożego i moralnego. Na rzecz takiego postawienia sprawy przemawia zarówno zdecydowany akcent położony na tę tezę przez Pawła VI w enc. *Humanae vitae*, jak też, i to przede wszystkim, długotrwała i zgodna w tym punkcie doktrynalna tradycja Kościoła. Dla teologii, która przyjmuje powagę zwyczajnego Magisterium Kościoła za jedno ze swych podstawowych źródeł, stanowi to wystarczającą rację, aby w nauce o istnieniu obiektywnych i niezmiennych podstaw moralności małżeńskiej uznać naczelne, obowiązujące ją założenia.

#### d. MIŁOŚĆ I WARTOŚĆ ŻYCIA — ŹRÓDŁEM KATOLICKIEJ MORALNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

Z tą wszakże chwilą powstaje konieczność odpowiedniego ustosunkowania się do zarzutów wysuniętych przeciwko odnośnej nauce Papieża. Szczególnie niepokojąco może się przedstawić zawarta w nich antyteza pomiędzy biologizmem czy statyzmem charakterystycznym dla koncepcji Papieża a antropologicznym i dynamicznym nastawieniem właściwym koncepcji głoszonej przez nowatorów. Obawy te jednak okazują się płonne. Z pewnym zażenowaniem należy stwierdzić, że konstrukcja negatywnie względem encykliki usposobionych teologów oparta jest na prostym wypaczeniu autentycznej myśli Pawła VI. W jego doktrynie absolutne podstawy moralności małżeńskiej wytycza nie biologiczna prawidłowość aktu małżeńskiego, ale wartości moralne, którym ta prawidłowość jest przyporządkowana i które z kolei określają właściwy tej prawidłowości sens moralny. Wartościami zaś tymi jest miłość i nienaruszalność ludzkiego życia<sup>63</sup>. Na nich opiera się Papież całą swą aksjologię, czego jego przeciwnicy nie mogą, czy nie chcą przyjąć do wiadomości. Skoro zaś tak się to zagadnienie ustawi, widać, że sedno sprawy kryje się nie w opozycji między biologizmem i statyczną doktryną Papieża a antropologiczną i dynamiczną koncepcją niektórych teologów, ale w opozycji mię-

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Znakomite na ten temat uwagi zawiera cytowany już artykuł Martelela: *Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae vitae*, 1038—1050.

dzy obiektywistyczną i absolutną wizją moralności małżeńskiej ze strony Papieża, relatywistyczną zaś i sytuacyjną ze strony przeciwstawiających mu się teologów. Podobny sąd wydać należy o pozostałych zarzutach wysuwanych przez różnych autorów pod adresem Pawła VI i jego encykliki.

#### e. KATOLICKA TEOLOGIA MORALNA A FILOZOFIA

Powyższe uwagi odnoszą się do tych elementów aksjologii enc. *Humanae vitae*, które z moralno-teologicznego punktu widzenia uznać należy za pewne i nie podlegające dyskusji. Pozostają wszakże pewne zagadnienia, które zasługują również na rozpatrzenie przy analizie doktryny Papieża na ten temat, mimo że nie mieszczą się w jej treści. Niemalżej wagi wydaje się mianowicie pytanie, w jaki sposób można by rozumowo „u p r a w o m o c n i ć” stanowisko Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Takie jest bowiem właściwe zadanie katolickiej teologii moralnej: nie podważanie nauki Kościoła, ale — między innymi — jej wyjaśnianie, rozwijanie i bronienie przed zarzutami zewnętrznych przeciwników. Do tego jednak, aby katolicka teologia mogła wywiązać się z tego zadania, musi zadośćuczynić pewnym warunkom. Sprawą szczególnie ważną jest wyraźne ustosunkowanie się jej do filozofii.

Skąd się bierze doniosłość tego zagadnienia? Chodzi mianowicie o to, że potrzebne są teologii moralnej odpowiednie narzędzia teoretyczne, które musi bądź wypracować sama odcinając się programowo od wszelkiej filozofii, bądź też zapożyczyć je od któregoś systemu filozoficznego. Zagadnienie miejsca filozofii w ramach katolickiej teologii moralnej jest dość żywo dyskutowane. Bardzo żywotna okazuje się też tendencja do uniezależnienia się teologii od wszelkiej filozofii. Niepodobna przeczyć, że z teoretycznego punktu widzenia jest to postawa zupełnie możliwa i ma za sobą pewne usprawiedliwienie. Z drugiej jednak strony właśnie przykład enc. *Humanae vitae* dowodzi, że pociąga za sobą znaczne też negatywy. Chyba nikt nie zaprzeczy, że teologiczna dywersja w sprawie enc. *Humanae vitae* inspirowana jest przede wszystkim nie trudną do zidentyfikowania filozoficzną orientację swych autorów. Wydaje się też, że samo odwrócenie się teologii od filozofii dokonało się mimo wszystko również pod wpływem pewnej filozofii. Skoro zatem teologii moralnej tak trudno jest odgradzić się od takich czy innych implikacji filozoficznych, wobec tego bardziej zachęcająco przedstawia się druga ewentualność, która uznaje konieczność związania teologii moralnej z odpowiednim systemem filozoficznym. Chodzi tu więc o koncepcję teologii moralnej bliską koncepcji tradycyjnej, która nie tracąc z oczu swego teologicznego charakteru, równocześnie żywi ambicję oparcia teologicz-

nej konstrukcji normatywnej na filozoficzno-racjonalnych podstawach. Nie trzeba dowodzić, że przy takim zorientowaniu katolickiej teologii moralnej otwierają się przed nią realne szanse generalnej rozprawy z tymi tendencjami teologiczno-filozoficznymi, które, wychodząc również z filozoficznych założeń, wysuwają sugestie doktrynalne trudne do pogodzenia z jej fundamentalnymi zasadami.

Jeżeli jednak akceptuje się postulat integracji teologii moralnej z filozofią, w takim razie staje się wobec konieczności wybrania odpowiedniego systemu filozoficznego. Sobór Watykański II ograniczył się do podania ogólnej dyrektywy mówiąc o *patrimonium philosophicum perenniter validum*<sup>64</sup>. Wskazuje ona na nieprzedawnione wartości filozofii chrześcijańskiej, ale ich nie konkretyzuje. Natomiast Kościół ma już do dyspozycji pewne doświadczenia. Przejście całych ośrodków teologicznych na filozoficzne pozycje relatywizmu czy egzystencjalizmu bardzo szybko doprowadziło do poróżnienia się tych ośrodków z nauką Magisterium Kościoła. Dlatego wydaje się, że nadszedł czas, aby z pełnym poczuciem odpowiedzialności rozważyć pytanie, do czego prowadzą próby wyrugowania filozofii św. Tomasza poza obręb teologii, w tym również poza obręb teologii moralnej. Z niemałą pomocą przychodzi w tym względzie enc. *Humanae vitae*.

Dyskusje i kontrowersje toczone w związku z jej nauką dowodzą, że najspособniejszy aparat pojęciowy do interpretacji tej nauki znajdzie katolicka teologia moralna właśnie w filozoficznej spuściźnie wielkiego Aquinaty. Dlatego przemyślenie tego właśnie zagadnienia i związana z tym praca nad modernizacją myśli św. Tomasza posiada zasadnicze znaczenie dla teologii moralnej jako jeden z tych naglących postulatów, które enc. *Humanae vitae* stawia przed katolicką teologią moralną.

Mimo dość szerokiego wachlarza problematyki poruszonej w trakcie dotychczasowych rozważań, trudno powiedzieć, że objęte nim zostały wszystkie zasługujące na uwagę pytania. Nie o to jednak w tym artykule chodziło. Miał on za zadanie raczej zasygnalizować tylko konieczność krytycznej autorefleksji katolickiej teologii moralnej nad niektórymi elementami swojej doktryny, wskazać na pewne pęknięcia i odchylenia, które ujawniły się szczególnie w trakcie dyskusji nad enc. *Humanae vitae*, aby słuszne dążenie do odnowy przybrało rzeczywiście konstruktywny charakter.

<sup>64</sup> Dekr. *Optatam totius*, nr 15, w: Sobór Watykański II, 460.

## R É S U M É

POSTULATS DE L'ENCYCLIQUE „HUMANAE VITAE”, FACE A LA  
THEOLOGIE MORALE CHRETIENNE

L'auteur de l'article présenté ici sort du principe que, les tendances actuelles de la théologie morale chrétienne manifestées si visiblement dans des discussions sur l'encyclique *Humanae Vitae*, mettent aujourd'hui la théologie-même, face à la nécessité d'examiner, de nouveau, des problèmes théologico-moraux et d'y préciser son propre point de vue. Les conditions, donc, d'un renouvellement réel et créateur de la théologie morale, dépendent du degré où elle réussira à répondre à cete exigence.

La première partie de l'article est consacrée aux problèmes du Magistère de l'Eglise. L'auteur exprime sa conviction que dans la situation présente de la théologie le problème de l'enseignement ordinaire de l'Eglise en matière de morale, et surtout celui des criteriums et des limites de l'infaillibilité de l'Eglise — sont d'une importance capitale. En plus, il attache beaucoup d'attention au problème de la structure de l'enseignement ordinaire de l'Eglise. Il y souligne la thèse que l'enseignement mentionné se base sur le principe de la primauté des papes, remplaçants du Christ dans le droit de détermination du sens authentique de la doctrine morale chrétienne. En rapport avec la thèse citée, il traite aussi le problème de motif principal, pour lequel un moraliste chrétien accepte l'enseignement ordinaire de l'Eglise comme véritable et l'obligeant.

*C'est l'autorité* de Dieu, Lui-même qui constitue définitivement ce motif: l'autorité, au nom de laquelle l'Eglise parle par la bouche des papes et des évêques qui restent en accord doctrinal avec ceux-là. En appliquant ces prémices générales à la doctrine de l'encyclique *Humanae vitae*, l'auteur conclue qu'à la lumière des criteriums fixés par l'Eglise et, surtout à cause de la continuité de la doctrine-même et, de la manière de la présenter par les enseignants de l'Eglise — on se trouve en possibilité de croire quelques-uns des principes présentés par l'Encyclique comme infaillibles et irrévocables, à savoir: les normes morales négatives de la régulation des naissances, certaines réserves faites à la condimnation des pilules antiovuaires.

Dans la deuxième partie de son article, l'auteur analyse les problèmes de la loi naturelle. Il est d'avis que, dans l'enseignement des papes, la notion de celle-ci constitue une catégorie théologique et non philosophique, parce qu'elle existait, depuis beaucoup de temps, comme un élément constant de l'enseignement ordinaire de l'Eglise, et qu'elle y puisait et son contenu général, et celui des principes particuliers et, enfin, son motif le plus important de reconnaissance des normes en question comme obligantes pour une conscience humaine. Le caractère théologique de l'enseignement des papes sur la loi naturelle est cause que cette doctrine est indépendante de l'état présent des idées philosophiques sur la loi mentionnée. On ne peut, donc, déduire des conclusions qui mettraient en doute la doctrine de l'Eglise sur la loi naturelle, du fait même des controverses entre les tendances philosophiques sur le sujet en question, ni parce que certaines d'elles ne sont pas, encore, parvenues à préciser la notion de droit naturel dans leur thèses. De même, l'auteur désapprécie l'opinion des théologiens qui reprochent, à la doctrine des papes sur la loi naturelle, d'être une conception vieillie et statique. Il essaye de démontrer qu'il ne s'agit, au fond, que d'un conflit entre la doctrine des papes sur l'existence d'une

loi naturelle objective et immuable et, entre un relativisme et un subjectivisme éthique qui ont influencé beaucoup de moralistes chrétiens. Du même point de vue critique, l'auteur traite d'une conception dite: „des normes finales” en relation avec l'encyclique *Humanae vitae*, prouvant qu'elle ne correspond pas à la signification de la doctrine papale sur ce sujet, mais qu'elle constitue le résultat d'une arbitraire spéculation théologique. Dans la même perspective, il traite aussi de la conception de la conscience erronée.

La troisième et dernière partie de l'article est consacrée au problème des éléments principaux d'axiologie éthique traité par l'encyclique *Humanae vitae*. La question du conditionnement objectif des valeurs morales du mariage devient ainsi objet d'analyse. L'auteur s'efforce de démontrer que la doctrine sur le mariage, proclamée par le pape, ressort des principes totalement anthropologiques, car basés sur le fondement de la reconnaissance de l'amour et de la valeur de la vie humaine comme une source véritable de la chrétienne morale conjugale. Il le fait contre les théologiens attribuant une conception „biologistique” et „physicistique” des principes de la morale conjugale à la doctrine de Paul VI. A l'occasion des recherches sur la possibilité de prouver intelligemment la doctrine mentionnée de l'Eglise, il traite, aussi du problème plus général des rapports de la théologie morale avec la philosophie, identifiée, avant tout, avec le système philosophique de St. Thomas d'Aquin.