

„EWANGELIA ŻYCIA”

Podpisana 25 marca 1995 r., a ogłoszona 30 tegoż miesiąca *Ewangelia życia* (*Evangelium vitae*) jest jedenastą encykliką papieża Jana Pawła II, pierwszą w sieci internetu. Została napisana w odpowiedzi na życzenie Nadzwyczajnego Konsystorza Kardynałów, jaki odbył się w Rzymie w dniach 4—7 kwietnia 1991 roku. Jak stwierdza Papież, „Kardynałowie zwrócili się do mnie z jednomyślnie wyrażoną prośbą, abym autorytetem Następcy św. Piotra potwierdził wartość ludzkiego życia i jego nienaruszalność, nawiązując do obecnej sytuacji i do zagrażających mu dziś niebezpieczeństw” (EV 5).

Papież faktycznie to czyni. Słowo to jest doniosłe, albowiem podkreśla, że w Encyklice nie ma nic nowego lub nieoczekiwanego — z wyjątkiem, być może, wzmocnienia idei sugerującej niegodziwość odbierania życia ludzkiego w przypadku kary śmierci. Ale do tego jeszcze wrócimy.

„Ewangelia życia” jest obszernym dokumentem, łatwym jednak do czytania, zwłaszcza w zestawieniu z encykliką *Veritatis splendor*, opublikowaną dwa lata wcześniej. Sam tytuł przewija się w niej — według moich obliczeń — przynajmniej 45 razy. Encyklika pisana jest w stylu medytacji, typowym dla Papieża („Pragnę ponownie rozważyć i obwieścić Ewangelię życia” — nr 6). Przemyslenia i refleksje osobiste mieszają się z fragmentami bardziej analitycznymi. Jak zauważył trafnie P. Steinfels, „Encyklika jest utworem mieszanym, częściowo traktatem teologicznym, częściowo lekturą duchową, a częściowo manifestem politycznym”¹. Na początku przedstawię pokrótce jej zawartość, dorzucając okazyjne komentarze, a następnie postaram się zgłębić bardziej istotne tematy.

Encyklika składa się z czterech rozdziałów odpowiadających w jakiejś mierze życzeniu wyrażonemu przez Kardynałów. Pierwszy opisuje aktualne zagrożenia życia ludzkiego oraz ich źródła; drugi akcentuje godność i nienaruszalność każdej osoby; trzeci podaje normy wynikające z tej nienaruszalności; czwarty ukazuje program kultury życia.

¹ *New York Times* z 1 kwietnia 1995, A 5.

1. Kultura śmierci

Podobnie jak uczynił to w *Veritatis splendor*, gdzie oparł swe początkowe refleksje na zawołaniu bogatego młodzieńca, Jan Paweł II wykorzystuje historię Kaina i Abla z *Księgi Rodzaju*, traktując ją jako metaforę dla swoich refleksji. Podobnie jak pierwsze zabójstwo było bratobójstwem niszczącym więzy rodzinne, tak w naszych czasach zagrożenie życia jawi się często w łonie samej rodziny (aborcja, eutanazja). I podobnie jak Kain na pytania Boga o Abła odpowiedział: „Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4, 9), tak też obecnie zrzuca się z siebie odpowiedzialność za występki oraz maskuje niewinnym językiem najokropniejsze nawet przestępstwa przeciwko osobie. To zrzucanie z siebie odpowiedzialności konkretyzuje się w braku solidarności z najbliższymi: ludźmi starymi, chorymi, imigrantami i dziećmi. Ale tak jak Bóg karze Kaina, a zarazem go chroni, dając mu szczególne znamię (por. Rdz 4, 15), tak też — zdaniem Papieża — „nawet zabójca nie traci swej osobowej godności i Bóg sam czyni się jej gwarantem” (EV 9). Mamy więc już tutaj sygnał tego, co Papież powie nieco dalej o karze śmierci.

Bóg pyta Kaina: „Cóżś uczynił?” (Rdz 4, 10). To pytanie — pisze Papież — jest skierowane także do współczesnego człowieka, aby uświadomił on sobie ogrom i powagę zamachów na życie. I wymienia niezliczone wprost źródła zagrożenia: wojny, nędzę, narkotyki, przestępstwa, zaburzenia ekologiczne..., zwracając przy tym szczególną uwagę na eutanazję i aborcję. Co więcej, Papież zwraca słusznie uwagę na to, że zamachy na życie tracą stopniowo charakter przestępstwa i w paradoksalny wprost sposób zyskują status „prawa”. Taki właśnie klimat moralny Jan Paweł II uważa za „strukturę grzechu”, albo nazywa po prostu „kulturą śmierci”. W kontekście „zamachów na życie” Encyklika powtarza oficjalną naukę, która zakazuje równocześnie antykoncepcji i technik reprodukcji, oddzielających jednoczący i prokreatywny wymiar płodności.

„Kultura śmierci” — wyrażenie, jakim się wcześniej posługiwał, o ile mi wiadomo, kard. John O’Connor — ukazuje głęboką sprzeczność wewnętrzną. Z jednej strony mamy bowiem wzrastającą wrażliwość moralną odnośnie do godności osoby ludzkiej, która prowadzi do ponawianych wciąż deklaracji praw człowieka, z drugiej zaś jesteśmy świadkami tragicznego odrzucania tychże praw.

Papież widzi dwa źródła tej sprzeczności. Pierwszym jest przesadne akcentowanie subiektywności, która uznaje za posiadacza

praw tylko tego, kto dysponuje pełną, a przynajmniej zaczątkową autonomią. „Jest oczywiste — pisze Papież — że w takich warunkach nie ma na świecie miejsca dla kogoś, kto — jak na przykład nie narodzone dziecko albo człowiek umierający — jest podmiotem strukturalnie słabym, wydaje się zupełnie zdany na łaskę innych osób, jest od nich całkowicie uzależniony” (EV 19).

Drugim źródłem tej sprzeczności jest fałszywe pojęcie wolności, które absolutyzuje jednostkę, przekreślając jej solidarność z innymi. Takie indywidualistyczne rozumienie wolności, przekreślające otwarcie się człowieka na innych, prowadzi do zanegowania relacyjnego z natury swej wymiaru naszej wolności, a tym samym naszych wzajemnych powiązań i odpowiedzialności.

To drugie źródło, jak sądzę, jest ważniejsze od poprzedniego. Papież ma niewątpliwie rację, gdy widzi w kulturze śmierci owoc indywidualistycznego i zabsolutyzowanego pojmowania autonomii. Każdy, kto zna bliżej dyskusje dotyczące aborcji i samobójstwa dokonywanego w obecności lekarza, uzna niewątpliwie ten fakt. Nie dziwi na przykład nikogo w tej sytuacji symboliczny głos lekarza, zwolennika absolutnej autonomii, który — jak J. Kevorkian — stwierdza: „W moim przekonaniu, najwyższą zasadą etyki medycznej — każdej etyki — jest osobista autonomia, autoterminacja. Tym, co się liczy, jest zdanie pacjenta, który osądza, że właśnie «to» jest dobrodziejstwem lub wartością w jego własnym życiu. I «to» ma pierwszeństwo”².

Jan Paweł II zarzuciłby Kevorkianowi: czy pacjent chce, by kierowała nim prawda. Konsekwencją zabsolutyzowania autonomii jest bowiem niezwracanie uwagi na wartości (które Papież określa ogólnie mianem prawdy), które winny kierować wykonywaniem autonomii. To, że pacjent powinien sam decydować, traktuje się jako jedyne kryterium wyboru. Taka zaś postawa osłabiła znacznie samą prezentację stanowiska pronatalnego w kwestii aborcji. Wybór może być bowiem dobry lub zły. Jeżeli jednak nie bierzemy pod uwagę czynników decydujących o tym, czy będzie on dobry, czy też zły, to autonomia decyduje już sama o wszystkim. Taka „koncepcja wolności prowadzi przeto do głębokiego zniekształcenia życia społecznego” (EV 20), do samotnego indywidualizmu, który B. Jennings, dyrektor Hastings Center, nazwał kiedyś „straszliwym ujednostkowieniem, zlodowaciałym odizolowaniem się od najwyższej woli moralnej”³. Jan Paweł II wszystko to zauważa i określa poprostu oraz mocno mianem „wynaturzonej

² *Free Inquiry*, 3 (1991) 14.

³ *Journal of Pain and Symptom Management*, lipiec 1991.

i nikczemnej wizji ludzkiej wolności”, widząc w niej „śmierć prawdziwej wolności” (EV 20): ze zniknięciem odniesienia do Boga idzie w parze utrata poczucia osoby ludzkiej jako takiej i jej godności.

2. Nienaruszalność życia

W drugim rozdziale Encykliki mamy ciąg dalszy refleksji — tym razem nad godnością życia ludzkiego. Dokument zawiera całe bogactwo tekstów biblijnych, ukazujących tę godność. Radykalnie godność życia wiąże się z samym Źródłem życia — Bogiem, oraz ze swoim ostatecznym przeznaczeniem — również z Bogiem. Sakralność życia jako daru Bożego decyduje o jego nietykalności. Obecnie — mówi Papież (EV 44) — życie jest najbardziej ranione w samym swym początku i u swego kresu; jest to już odniesienie do tego, o czym będzie mowa w rozdziale III.

Encyklika ujmuje życie na szerszej płaszczyźnie chrześcijańskiej i dlatego stwierdza: „*Życie cielesne w swojej ziemskiej kondycji bez wątpienia nie jest dla wierzącego wartością absolutną*, tak że może on zostać wezwany, aby je porzucić dla wyższego dobra” (nr 47). Wskazanie na „wartość absolutną” i na „wyższe dobro” sugeruje wyraźnie chęć porównania. Zatrzymam się nad tym nieco dalej.

Rozdział trzeci omawia nienaruszalność życia ludzkiego. Encyklika przyznaje, że bywają sytuacje konfliktowe (jak np. samoobrona), w których można godziwie wyrządzić krzywdę komuś innemu (napastnikowi). Odnośnie do kary śmierci stwierdza, że nie powinno się sięgać „do najwyższego wymiaru (kary), czyli do odebrania życia przestępcy, poza przypadkami absolutnej konieczności, to znaczy gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa”. Jednak „takie przypadki są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale” (EV 56).

W ten sposób Papież umocnił nastawienie tych, którzy się opowiadają za niedopuszczalnością wyrokowania kary śmierci. Skoro zaś zauważono, że słowa Encykliki odbiegają od tego, co mówi w tej kwestii *Katechizm Kościoła Katolickiego*, kard. J. Ratzinger przyjął otwarcie możliwość poprawienia *Katechizmu*. Oznacza to, że nie wszystko w *Katechizmie* zostało wyrzeźbione w granicie; a jest to moment godny uwagi i podkeślenia zwłaszcza w dyskusjach z niektórymi „nieugiętymi” katolikami. Niewątpliwie, również inne miejsca *Katechizmu* wymagają niezbędnych poprawek. Ale nie o to nam chodzi. Stanowisko Papieża może wprowadzić w zakłopotanie zdecydowanych obrońców kary śmierci,

nie wyłączając niektórych osób opowiadających się zdecydowanie przeciwko aborcji.

W dalszym ciągu Jan Paweł II zadaje pierwszy z trzech ciosów. Ze względu na nasilające się znieczulenie ludzi i społeczeństw na odbieranie życia niewinnego Papież stwierdza dobitnie: „Dlatego mocą Chrystusowej władzy udzielonej Piotrowi i jego Następcom, w komunii z Biskupami Kościoła Katolickiego, *potwierdzam, że bezpośrednio i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze aktem głęboko niemoralnym*” (EV 57).

Następnie mówi o aborcji. Po przywołaniu całej tradycji od samych początków oraz nauczania Papieży, Jan Paweł II posługuje się podobnym językiem: „Dlatego mocą władzy (itd. — jak wyżej) *...oświadczam, że bezpośrednio przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel czy jako środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym, gdyż jest dobrowolnym zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej*” (EV 62). Identyczna ocena dotyczy również śmierci embrionów.

Przywołując dyskusje na temat aborcji, Encyklika przyznaje, że toczono w przeszłości debaty filozoficzne nad tym, czy płód ma już, czy też jeszcze nie, duszę ludzką. Wielu teologów, w ślad za Arystotelesem, twierdziło, że tzw. animacja dokonuje się u chłopców po 40 dniach od poczęcia, a u dziewcząt po 90 dniach. Odnośnie do tej debaty Encyklika stwierdza: „Także dyskusje w zakresie nauk ścisłych i filozofii, dotyczące konkretnej chwili, w której następuje zjednoczenie z duszą rozumną, nigdy w najmniejszym stopniu nie podważyły moralnego potępienia aborcji” (nr 61).

Stwierdzenie to jednak — niestety — nie jest aż tak pewne. Na przykład dominikanin, św. Antonin z Florencji (1389—1459), dzieląc opinię swego współbrata zakonnego, Jana z Neapolu, głosił, że aborcja płodu nie mającego jeszcze duszy jest godziwa w przypadku, gdy idzie o ratowanie życia matki. Ze względu na wielki autorytet Antonina „wyjątek ten w zakazie aborcji został przyjęty przez wielu następców tych dwu teologów i uważany w praktyce za pewny”⁴. Może się to wydawać mało znaczące wobec wielkich problemów poruszanych w Encyklice, ale faktycznie tak nie jest. Albowiem tego rodzaju fakty mogą także podnosić ludzie nie darzący Encykliki sympatią, podważając tym samym jej zasadnicze twierdzenia jako nazbyt przesadne i wpływające bardziej z osobistego nastawienia Papeża, aniżeli z rzeczy-

⁴ J. R. Connery SJ, *Abortion. The Development of the Roman Catholic Perspective*, Loyola University 1977, 122.

wistej dokumentacji. Byłoby to natomiast wielką szkodą dla samej sprawy, jaką jest właśnie życie ludzkie.

W dalszym ciągu Encyklika powtarza tradycyjną naukę katolicką, dotyczącą troski o umierających (nie trzeba koniecznie stosować środków nadzwyczajnych), kończąc tę część refleksji uroczystym potępieniem eutanazji: „Potwierdzam, że eutanazja jest poważnym naruszeniem Prawa Bożego...” (nr 65). Określa zaś eutanazję jako „czyn lub zaniedbanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia” (tamże). To małe „ze swej natury” jest tutaj istotne. Odróżnia ono bowiem nieuciekanie się do środków podtrzymujących życie lub ich zaniechanie (np. sztucznego oddychania) od eutanazji jako takiej. Kiedy rezygnuje się z tych środków (podtrzymujących życie), które stają się już tylko zbędnym ciężarem lub nie przynoszą pożądanых rezultatów, nie powoduje się wówczas śmierci „ze swej natury”, lecz przestaje jedynie leczyć chorobę, która kończy się śmiercią. Nie potrzeba chyba dodawać, że Encyklika odrzuca stanowczo samobójstwo dokonywane w asyście lekarza.

3. Relacja prawa cywilnego do prawa moralnego

Następne stronicie (nr 68—74) stanowią najbardziej zwartą część Encykliki, która będzie — jak sądzę — bardziej krytykowana, aniżeli akceptowana. Chodzi bowiem o stosunek zachodzący między prawem moralnym a cywilnym. Encyklika odrzuca zdecydowanie twierdzenie, jakoby pluralizm demokratyczny oznaczał, że prawa zakazujące eutanazji i aborcji są nieproporcjonalne. Za takim twierdzeniem kryje się bowiem relatywizm etyczny, który zagraża samej demokracji. Demokracja jest zresztą tylko środkiem. Stąd „wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera” (EV 70). Istotnymi wartościami są natomiast: godność całej osoby ludzkiej, szacunek dla nienaruszalnych i niealienowalnych praw człowieka, uznanie dobra wspólnego za cel i kryterium życia politycznego.

W świetle tych wartości, prawo cywilne powinno się zgadzać z prawem moralnym. Może tolerować zło tam, gdzie jego zabronienie mogłoby spowodować jeszcze większą szkodę, „nigdy jednak nie może uznać, że jest prawem jednostek... łamanie ich tak podstawowego prawa, jakim jest prawo do życia” (EV 71). Encyklika wskazuje natychmiast na te „prawa”, które tolerują, usprawiedliwiają, albo i popierają aborcję i eutanazję. Chodzi konkretnie o ustawodawstwo, które „pozwala na”, „daje prawo do” aborcji

czy eutanazji. W obu tych przypadkach (aborcja i eutanazja) mamy do czynienia ze „zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. Ustawy, które to czynią, nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale stawiają wręcz człowieka wobec poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia” (EV 73). Nie jest jednak jasne, czy Encyklika stawia na równi „zagwarantowanie prawa do” z taką sytuacją prawną, w której przestępstwa te nie są karane. Wydaje mi się, że Encyklika ma tutaj na uwadze w sposób szczególnie Stany Zjednoczone.

Encyklika wyraża również nadzieję, że politycy będą popierali takie ustawodawstwo, które chroni wyraźnie prawo do życia. Nie-wielkie jest jednak pole manewru. Polityk może bowiem popierać prawo nie gwarantujące pełnej ochrony, jeżeli jego alternatywą jest istniejące aktualnie prawo bardziej permissywne.

O tym, że problem ten będzie wciąż podnoszony jako kontrowersyjny, nie trzeba chyba dyskutować. Jedną z głównych racji faktycznego pluralizmu poglądów w kwestii aborcji jest bowiem różne wartościowanie płodu. Coś podobnego można też chyba powiedzieć o eutanazji. Encyklika zakłada że wszyscy powinni podzielać głoszony w niej pogląd. Osobiście nie mam najmniejszego nawet zamiaru myśleć inaczej, a to na skutek braku przekonujących argumentów. Niekoniecznie jednak wszyscy muszą być tego samego zdania, wielu zaś znajdzie jakieś argumenty na rzecz własnych stanowisk. Wielu przypisuje zresztą płodowi coraz większe znaczenie — w miarę rozwoju ciąży. Można i powinno się, moim zdaniem, podjąć większy wysiłek, aby zmienić takie nastawienie. Faktem jest jednak, że wchodzi tu w grę polityka i dlatego właściwie pojęte zadanie ustawodawców jest niezwykle złożone. Można bowiem, i to słusznie, argumentować, że szacunek dla płodu ludzkiego, wyrażony w odpowiednim prawodawstwie, musi najpierw, jako na pierwszej swej płaszczyźnie, przeniknąć nasze myśli i serca oraz gruntownie je przemienić.

Ostatni rozdział przedstawia papieską wizję tego, czego powinno się dokonać na rzecz „kultury życia”. Encyklika nawiązuje tutaj do odpowiedzialności wszystkich osób i instytucji, które mają w praktyce do czynienia z problematyką życia: biskupów, teologów, katechetów, woluntariuszy, rodzin, polityków, uniwersytetów, seminariów, ośrodków bioetyki, intelektualistów katolickich, itd. Przewijają się przy tym drobne spostrzeżenia, interesujące, które mogą jednak łatwo umknąć uwadze. Papież zachęca na przykład przywódców politycznych do podejmowania takich decyzji, które „uwzględniając konkretne możliwości, pro-

wadzą do przywrócenia właściwego ładu poprzez uznanie i promocję wartości życia” (EV 90). Ten cenny i piękny rozdział spotka się prawdopodobnie z niewielkim zainteresowaniem, chociaż zasługuje na wielką uwagę. Zresztą całe to „wielkie i złożone zadanie”, przekazane przez Jana Pawła II, zasługuje na studium i poparcie wszystkich, tak katolików, jak i niekatolików.

4. Zagadnienia wymagające komentarza

Pragnę teraz podać niektóre kwestie zasugerowane w Encyklice. Inni komentatorzy — jestem tego pewien — uwzględnią pozostałe.

1) Najbardziej istotne wypowiedzi Encykliki odnoszą się do aborcji i eutanazji; uważam też, że wszyscy teologowie katoliccy popierają faktycznie podane tu zakazy. Encyklika ukazuje jednak przede wszystkim pewną perspektywę moralną. Używa pojęć: „kultura śmierci” i „kultura życia”, aby ukazać swe główne zainteresowania. Encyklika jest mocna i została dobrze przyjęta, albowiem zawiera — zgodnie z określeniem kard. J. Bernardina — „zwartą etykę życia”. Papież pisze: *„Postługa miłości wobec życia winna obejmować wszystko i wszystkich: nie może tolerować jednostronności ani dyskryminacji, ponieważ życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej swojej fazie i kondycji; jest ono dobrem niepodzielnym”* (EV 87). I chociaż ten nacisk zirytował niektórych dawnych przeciwników aborcji, to przecież jest on niezbędny dla wiarygodności nauczania Kościoła i zawiera w sobie konieczność podjęcia odpowiednich kroków zmierzających nie tylko do zachowania, ale i do promowania życia, jak to podkreślili w swym liście pasterskim biskupi Stanów Zjednoczonych.

2) Encyklika zawiera trzy deklaracje jak najbardziej podniosłe i uroczyste, chociaż niekoniecznie nieomyłne, jak przyznał to sam kard. J. Ratzinger. Trudno powiedzieć w tej chwili, czy ten ton doniosły i uroczysty wzmacnia, czy też osłabia ich moc przekonującą. Osobiście uważam, że język Papieża ma na celu rozwianie jakichkolwiek wątpliwości wśród katolików, na ile to tylko jest możliwe. Trudno jednak powiedzieć obecnie, na ile to dążenie skuteczni się w praktyce. W rozdziale IV (nr 82) Papież zwraca uwagę na „wielką odpowiedzialność” tych wszystkich (teologów, duszpasterzy, profesorów, katechetów), którzy nauczają, zalecając im, by się wystrzegali „poważnego wykroczenia, jakim jest zdrada prawdy i własnej misji przez głoszenie osobistych poglądów sprzecznych z *Ewangelią życia*, wiernie przedstawioną na nowo i interpretowaną przez Magisterium”. Czy oznacza to, że nikt nie może

przy żadnej okazji wypowiadać opinii niezgodnej z każdym szczegółem omawianej Encykliki? Przypomnijmy sobie w tym kontekście ostatnie zdanie rozdziału II soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*: „Ażeby zaś zadanie swoje mogli oni wykonywać, trzeba przyznawać wiernym, czy to duchownym czy świeckim, należyłą wolność badania, myślenia oraz wyrażania pokornie i odważnie swego zdania w sprawach, których znajomością się odznaczają” (KDK 62). Jest to oczywiste, że stwierdzenie soborowe nie ogranicza tej wolności do zagadnień, co do których nie zajęto jeszcze oficjalnego stanowiska.

3) W „kulturę śmierci” Encyklika włącza antykoncepcję, sterylizację, techniki reprodukcji, zastępujące stosunki seksualne, niszczenie embrionów „nadliczbowych”, chociaż są to sprawy dość zróżnicowane. Nie ma w tym z pewnością nic nowego; niektórzy jednak, a być może wielu uzna włączenie tego wszystkiego w „kulturę śmierci” nie tyle za rzecz niewłaściwą, co raczej prowokującą skutki odwrotne od zamierzonych. Chcę przez to powiedzieć, że właśnie to włączenie pomniejszy w świadomości wielu osób dobrej woli siłę odrzucenia przez Papieża aborcji i eutanazji jako takich.

Weźmy za przykład antykoncepcję. Nie będę tu przytaczał wszystkich argumentów, znanych zresztą skądinąd. Nie mam jednak wątpliwości co do tego, że znany i ceniony teolog dominikański, Fergus Kerr ma rację, gdy stwierdza, że „wiele osób, katolików lub nie, potrafi dobrze opisać metody antykoncepcji jako pożałowania godne, niewłaściwe, nieprzyjemne itp., ale nie chce ich nazwać «złem moralnym»”⁵.

Coś podobnego można też powiedzieć o zapłodnieniu *in vitro* komórek rozrodczych, pobranych od męża i żony, oraz przeniesieniu potem embrionu. Papież, powołując się na Instrukcję wydaną przez Kongregację Nauki Wiary dnia 22 lutego 1987 r., *Donum vitae*, stwierdza, że praktyki te są „nie do przyjęcia z punktu widzenia moralnego, ponieważ oddzielają prokreację od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego, a ponadto stosujący te techniki do dziś notują wysoki procent niepowodzeń: dotyczy to nie tyle samego momentu zapłodnienia, ile następnej fazy rozwoju embrionu, wystawionego na ryzyko rychłej śmierci” (EV 14). Uważam, a zdanie moje podzielają liczni biskupi i teologowie, że te sztuczne interwencje mające spowodować poczęcie lub mu przeszkodzić, są czymś w rodzaju zła mniejszego. I w tym duchu łatwo jest się zgodzić z Kongregacją Nauki Wiary, kiedy stwier-

⁵ *New Blackfriars*, listopad 1994.

dza, że zapłodnienie *in vitro* pozbawione jest swej specyfiki i doskonałości, co nie oznacza jednak, że musi być ono zawsze absolutnie błędne i że powinniśmy naszą troskę estetyczno-ekologiczną podnosić do rangi nakazu moralnego.

4) Wiąże się z tym inny ważny problem, jakim jest różnica zachodząca pomiędzy zasadą ogólną a jej zastosowaniem konkretnym. Niech mi będzie wolno się posłużyć przykładem więzi małżeńskiej, w której zespolenie wiąże się ściśle z prokreacją. Encyklika, podobnie jak wcześniej *Donum vitae*, właśnie ze względu na tę jedność odrzuca indywidualne akty antykoncepcji oraz interwencje techniczne, takie jak zapłodnienie *in vitro*. Nie zamierzam omawiać w tym miejscu siły i słabości tego rozumowania. Pragnę jedynie zaznaczyć, że jest to aplikacja, konkretne zastosowanie ogólniejszej zasady. Inne grupy chrześcijan, przyjmując tę samą zasadę, będą ją tłumaczyły nieco inaczej. Powiedzą na przykład, że więź i prokreacja — jako dwa wymiary jedności małżeńskiej — powinny być w zasadzie połączone ze sobą, że miłość małżeńska winna być wspaiałomyślnym ofiarowaniem życia, a prokreacja powinna się dokonywać w kontekście miłości w przymerzu. Potraktują jednak tę jedność jako coś, co ma być realizowane w relacji, a nie w samym akcie małżeńskim — jak to ukazuje w swej książeczce Kevin T. Kelly ⁶.

Krótko mówiąc, Encyklika stwierdza, że te dwa wymiary małżeństwa — jednoczący i prokreatywny — powinny się zespalać ze sobą w każdym poszczególnym akcie, wykluczając tym samym antykoncepcję i zapłodnienie *in vitro*. Inni natomiast autorzy, przyjmując tę wewnętrzną jedność, twierdzą, że oba te wymiary winny się zespalać w ramach wzajemnej relacji. Różnica polega, jak widać wyraźnie, na zastosowaniu zasady, a nie na niej samej jako takiej.

Spójrzmy z kolei na aborcję. Poza niezliczonymi stwierdzeniami, formułowanymi w ciągu wieków w łonie wspólnoty katolickiej, utrzymywała się wciąż, jako ich podstawa jedna trwała zasada: życie ludzkie, jako podstawowe dobro człowieka, może być odebrane tylko wówczas, gdy to „odebranie” — wzięwszy wszystko pod uwagę — stanowi jedyną możliwość zachowania życia lub służenia życiu. Ujmując to innymi słowy, możemy powiedzieć, że istniało wciąż mocne nastawienie przeciwne odbieraniu życia. Uważam, że wszyscy teologowie katolicyści przyjmują tę ogólną zasadę. Miejscem, w którym mogą się pojawiać różnice zdań, jest kwestia konkretna: czy w danym przypadku, w tych konkretnych

⁶ *Life and Love*, (Harper and Row) 1987.

okolicznościach, aborcja jest jedynym możliwym wyborem, aby ratować życie lub służyć życiu; względnie, czy przerwanie ciąży w przypadku np. płodu nie mającego głowy jest faktycznie aborcją w znaczeniu moralnym. Innymi słowy: ludzie mogą się różnić w stosowaniu samej zasady, w jej konkretnej aplikacji.

Gdy się czyta Encyklikę, trzeba zwracać na to baczną uwagę. Albowiem niektóre z jej twierdzeń, pomimo ostrości języka, nie są — ściśle rzecz biorąc — zasadami, ale upodabniają się raczej do ich stosowania (aplikacji); wówczas zaś mamy prawo widzieć w nich pewien stopień prowizoryczności, niestałości czy przypadkowości.

5) W związku z powyższym trzeba by rozważyć użyte w Encyklice pojęcie „bezpośredniego” zabójstwa osoby niewinnej (nr 57). Potępiając „*bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej*” jako czyn „*głęboko niemoralny*”, Papież stwierdza, że jest to nauka „*potwierdzona w Piśmie świętym*”. Wydaje się jednak takie ujęcie trochę problematyczne, albowiem „*bezpośrednie*” jest pojęciem filozoficznym, stanowiącym owoc długich przemyśleń i wysiłków ludzkich. Widzimy to jasno, gdy mamy przed oczyma jego zastosowanie do aborcji. Encyklika stwierdza mianowicie: „*Oświadczam, że bezpośrednio przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel czy jako środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym...*” (nr 62). Jawi się więc to jako rzecz jasna i oczywista sama przez się. Ale tak faktycznie nie jest. Tradycyjne wyjaśnienia tego pojęcia odnoszą się bowiem do wszystkich przypadków przerwania ciąży, z wyjątkiem tych, w których przerwanie następuje w wyniku leczenia matki, jak choćby w przypadku raka jamy brzusznej. Takie jednak rozumienie prowadziło do całkowitego zakazu aborcji, nawet wówczas, gdy alternatywą była śmierć matki i dziecka. Niemniej takie pojmowanie spotykamy także w wydanej przez Kongregację Nauki Wiary Deklaracji o przerywaniu ciąży.

Filozof moralista G. Grisez twierdził, że jest to rozumienie nazbyt zacieśnione. Sugerował od siebie następujące: jeżeli ten sam akt (aborcja) jest niepodzielny w czasie (skutek, jakim jest zdrowie, życie, nie wymaga innego, następnego aktu), wówczas aborcja jest pośrednia i usprawiedliwiona. Jezuita niemiecki P. Knauer uważa, że aborcja jest pośrednia wówczas, gdy istnieje powód równy jej samej. Owocem tych ujęć jest to, że chociaż oświadczenie Papieża posługuje się pojęciem kluczowym, które się jawi jako jasne i proste, to przecież może być ono, mimo wszystko, niejednolicie wyjaśniane, o wiele szerzej, aniżeli zdaje się to zakładać sama Encyklika.

6) Jeszcze inny aspekt godny jest uwagi. „Nierzadko uważa się — pisze z naciskiem Papież — że życie człowieka jeszcze nie narodzonego lub głęboko upośledzonego jest dobrem tylko względnym: w myśl logiki proporcjonalistycznej lub czystego wyrachowania należałoby je porównać z innymi dobrami i ocenić w odniesieniu do innych” (EV 68). Papież odrzuca, rzecz jasna, tę opinię. Na innym jednak miejscu zauważa, że życie cielesne „*bez wątpienia nie jest dla wierzącego wartością absolutną*” i dodaje, że „może on zostać wezwany, aby je porzucić dla wyższego dobra” (EV 47). Czy nie oznacza to, że życie zostało tutaj porównane oraz ocenione w odniesieniu do innych dóbr? Jeżeli bowiem nie, to jak Encyklika może twierdzić, że istnieją dobra *wyższe*, dla których można poświęcić życie?

Encyklika argumentuje ponadto, że władza publiczna nie powinna się uciekać do kary śmierci „poza przypadkami absolutnej konieczności, to znaczy gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa” (nr 56). Oznacza to swoiste „ważenie”: z jednej strony mamy życie kogoś, kto narusza prawo i godzi w społeczeństwo, z drugiej zaś wartości domagające się słusznej obrony. Sądzę, że myśl Papieża można by oddać następująco: tak *wielka* kara nie jest uzasadniona, jeżeli nie istnieje proporcjonalna do niej racja. Właśnie to tkwi u samych podstaw analizy.

Gdy chodzi natomiast o stosowanie środków uśmierzających ból czy też uspakajających, Encyklika przyjmuje naukę Piusa XII: wolno je stosować, kiedy są niezbędne, chociaż mogą nawet ograniczyć świadomość albo/ oraz skrócić życie (por. nr 65). Przytacza też wypowiedź tego Papieża: „Nie należy pozbawiać umierającego świadomości bez poważnych przyczyn” (tamże), w pełni ją aprobując. Dlaczego zatem w encyklice *Veritatis splendor* ujmuje się tę rzecz nieco inaczej i dlaczego tych dwóch ujęć nie skorelowano odpowiednio ze sobą?

7) Encyklika odnosi pojęcie aborcji również do embrionu przed jego zagnieżdżeniem (por. nr 60). Cytuje przy tym odnośny fragment Deklaracji *Donum vitae*. Jest to jednak sprawa kontrowersyjna. Genetyka ustala indywidualność genetyczną, a nie rozwijową. J.-E. Stig Hansen, dyrektor badań laboratoryjnych w Danii, zauważa, że dopiero około 14 dnia po zapłodnieniu jajeczka ludzkiego znika niebezpieczeństwo „nieprzyjęcia się” embrionu⁷. Nie oznacza to oczywiście, by nie było istotnych argumentów przemawiających za tym, by *traktować* embrion ludzki

⁷ *America* z 22 października 1994.

jako osobę. Niemniej, nie zawsze są one tak bezwzględne, jak opierające się na fakcie, że embriion *jest* osobą.

Stanowisko Kościoła wobec aborcji jest jednoznaczne. Niemniej jego wiarygodność i siła dowodowa mogą ulegać osłabieniu, kiedy jednakowo się mówi o fazach zaczątkowych, co do których istnieją pewne różnice zdań w ich oszacowaniu.

Nie wszystko, rzecz jasna, z tego, co powiedziałem, osłabia moc moralnej optyki Papieża. Nie ulega przecież wątpliwości, że życie ludzkie narażone jest na rozliczne ataki, różne w różnych miejscach, i że wymaga wsparcia, a głos Jana Pawła II staje się poważną przeciwwagą. Jeżeli jednak zaakcentuje się nazbyt mocno, w sposób konfrontacyjny, dualizm pomiędzy kulturą życia a kulturą śmierci, to może powstać wrażenie, że wszystko jest białe lub czarne i że nie ma żadnych odcieni pośrednich. A przecież tak nie jest w życiu: istnieje tu wielka złożoność, są wątpliwości oraz niepewności, dotyczące także problemów poruszanych w Encyklice. Papież prosił biskupów, aby opowiadali się odważnie i stanowczo przeciwko kulturze śmierci, nazywając rzeczy po imieniu. Jeżeli jednak te „imiona” rzeczy nie są zawsze pewne, można dość łatwo zagubić właściwą linię, która oddziela odwagę od bezkompromisowości. A przecież nie o to chodzi.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC