

# Bogusław Inlender

---

## Normy etyczne zawarte w encyklice "Humanae vitae" i ich uzasadnienie

---

Collectanea Theologica 39/4, 33-48

---

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. BOGUSŁAW INLENDER, WARSZAWA

## NORMY ETYCZNE ZAWARTE W ENCYKLICE „HUMANAE VITAE” I ICH UZASADNIENIE

Encyklika Pawła VI *Humanae vitae* jako dokument Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, posiada dla teologa moralisty dwojakie znaczenie. Zawiera bowiem szereg sformułowań teoretycznych, wzbogacających chrześcijańską antropologię, a jednocześnie przynosi sformułowania o charakterze praktycznym, normatywnym.

Przedmiotem rozważań są w niniejszym artykule sformułowania należące do drugiej grupy. W rozważaniach tych należy jednak wziąć pod uwagę nie tylko konkretnie wyrażone normy i związane z nimi oceny, lecz także tę całą treść dokumentu, która mimo swej postaci teoretycznej posiada w rzeczywistości znaczenie normatywne. Wynika to z faktu, iż normy etyczne stanowią element porządku moralnego, który polega na stosunku zgodności z porządkiem bytowym. Zadaniem artykułu jest zatem wskazanie wyraźnie sformułowanych norm i ocen, jak też tych elementów nauczania papieskiego, które pośrednio mają znaczenie normatywne. Z kolei zaś zadanie to obejmuje refleksje metodologiczne dotyczące sposobu uzasadnienia podanych norm i ocen.

Problem uzasadnienia norm jest przedmiotem szczególnej uwagi w dyskusjach dotyczących encykliki *Humanae vitae* i nadal nasuwa potrzebę pogłębionej refleksji. Problem ten wymaga naświetlenia zwłaszcza z tego względu, że w omawianej encyklice zastosowane zostały uzasadnienia różnego typu, zarówno ściśle etyczne, prowadzące w sposób konieczny do wniosków normatywnych, jak też uzasadnienia pojmowane w szerszym znaczeniu, mające charakter pastoralny.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Zadaniem artykułu nie jest jednak zajęcie stanowiska wobec różnorodnych ocen, z jakimi spotkał się omawiany dokument, lecz wskazanie norm i analiza ich uzasadnień. Na temat znaczenia encykliki w rozwoju katolickiej doktryny o podstawach etyki małżeńskiej, zwłaszcza w zestawieniu z encykliką Piusa XI *Casti connubii* por. m. in. G. Martelet SJ, *Pour mieux com-*

## 1. Podstawowe założenia argumentacji etycznej w encyklice

Pierwszym punktem w tekście encykliki zwracającym uwagę z interesującego nas stanowiska, jest końcowy fragment wstępu. Po stwierdzeniu, że obowiązki małżeńskie zawsze stawiały przed sumieniem małżonków trudne problemy, papież stwierdza powstanie dziś nowych zagadnień, których Kościołowi nie wolno pomijać milczeniem, ponieważ odnoszą się one do spraw „ściśle związanych z życiem i szczęściem ludzi”. Sformułowanie to zwraca uwagę jako uzasadnienie podjętej w tym wypadku inicjatywy Magisterium. Uzasadnieniem tym jest взгляд na dobro podmiotu norm moralnych, to znaczy człowieka, nie zaś взгляд na samo tylko zachowanie abstrakcyjnie pojętego ładu moralnego. Taka postawa względem problemów moralnych i ludzkiego postępowania ujawnia się dalej wielokrotnie w tekście dokumentu w pouczeniach szczegółowych. Jest ona odbiciem najbardziej jakby pierwotnego założenia dotyczącego uzasadnień etycznych, mówiącego, iż naruszenie norm moralnych nie „godzi” wyłącznie w abstrakcyjne reguły, lecz w dobro samego człowieka.

Drugim punktem mającym istotne i podstawowe znaczenie, pełniącym rolę ogólnej reguły metodologicznej, jest pierwszy fragment numeru 7, zawierający stwierdzenie, że wszelkie problemy dotyczące życia ludzkiego, wśród nich także problem przekazywania życia — powinny być rozpatrywane w ten sposób, aby poza aspektami częściowymi (biologicznym, psychologicznym, socjologicznym) został uwzględniony „cały człowiek” z jego powołaniem doczesnym i wiecznym<sup>2</sup>.

Oparcie uzasadnień etycznych na rozpoznaniu, kim jest człowiek w swym całokształcie, posiada podstawowe znaczenie. Wszelkie racje wypływające z rozważania, nawet najbardziej wnikliwego, jednego tylko aspektu człowieczeństwa, nie stanowią uzasadnień etycznych rozstrzygających. Nie mówią bowiem w sposób adekwatny, kim człowiek jest i jakim jest jako człowiek. Nie mogą zatem posłużyć jako kryteria wyboru takich działań, w których człowiek ujawnia i potwierdza czynem swą własną istotę i swe własne powołanie. Uzasadnienia z pozoru najtrafniejsze, czerpane na przykład z założeń wyłącznie biologicznych, powiedzmy dosadnie — hodowlanych, mogą się okazać w wyniku całkowicie sprzeczne z dobrem człowieka jako

---

*prendre l'encyclique „Humanae vitae”, Nouv. Rev. Théol. 90/1968/897—918.*

<sup>2</sup> W odnośnym fragmencie, podobnie jak w wielu innych miejscach encykliki, zwraca uwagę wykorzystanie za wzorem soboru Watykańskiego II pojęcia „powołania”: „De propaganda prole quaestio... ita circumspicienda est, ut totum hominem, totumque, ad quod is vocatus est, munus complectatur, quod non tantum ad naturalia et terrena, sed etiam ad supernaturalia et aeterna pertinet”. *Hum. vitae*, n. 7, AAS 60/1968/485.

działacza wolnego, mającego nieutralne prawo do dysponowania swoim życiem, swoim rozwojem duchowym itd.

Konieczność wyjścia w uzasadnianiu norm i w ich formułowaniu z danego człowiekowi powołania także nadprzyrodzonego, oznacza konieczność wyjścia poza samą analizę naturalnego wyposażenia człowieka. Oznacza zatem przyjęcie jako normy postępowania takiego sposobu istnienia, jaki człowiek powinien posiadać zgodnie z planem Bożym. Taki punkt widzenia nie osłabia mocy normującej samej natury ludzkiej, lecz jeszcze bardziej ją wzmacnia, skoro natura w swoich przejawach uwidocznionych w działaniu człowieka, ma służyć realizacji planu najpełniej pojętego i ostatecznego, to jest planu stwórczego i zbawczego.

## 2. Natura miłości małżeńskiej

Dwie przedstawione wyżej najogólniejsze reguły dotyczące uzasadniania norm znajdują w encyklice zastosowanie w naświetleniu szczegółowych aspektów życia seksualnego człowieka: aspektu miłości i aspektu rodzicielstwa<sup>3</sup>.

Gdy chodzi o miłość, to zarówno sam fakt przeżywania miłości, jak i jej cechy nabierają znaczenia normatywnego. W ujęciu encykliki płynie to stąd, że miłość małżeńska powinna być taka, jak to wynika z samej ludzkiej, osobowej natury partnerów i z charakteru związku, jaki pomiędzy nimi powstaje. Ma być miłością ludzką, pełną, wierną, wyłączną oraz płodną.

Odnosny tekst encykliki, zawarty w numerze 9, ma formę opisu mówiącego o psychologicznej treści przeżycia miłości i o istocie tego wzajemnego nastawienia partnerów, rozumianego jako zjawisko nie tylko zmysłowe. Opis ten dotyczy zarówno faktu miłości jako wzajemnego nastawienia, jak też form przeżywania i ujawniania tego nastawienia. Mówi jednocześnie o tym, jaką miłość powinna być, aby stać się rzeczywiście ujawnieniem człowieczeństwa oraz o tym, jak powinna być przeżywana, aby stać się prawdziwym duchowym i cielesnym współżyciem dwojga ludzi.

Taka forma ujęcia miłości odpowiada stylowi właściwemu współczesnej literaturze poświęconej analizie miłości ludzkiej. „Miłość”

---

<sup>3</sup> Określenia „życie seksualne” używamy tu w sensie obejmującym łącznie stronę duchową i cielesną popędu płciowego, a więc jego przejawy psychologiczne i fizjologiczne zarazem. „Seksualność” bywa niekiedy rozumiana w sensie jakby pejoratywnym, jako składnik miłości ludzkiej najmniej wzniosły, najbardziej materialny i „cielesny”; co oczywiście jest w całkowitej sprzeczności z autentyczną i prawidłową koncepcją chrześcijańską, według której nie samo życie seksualne zawiera elementy „złe” czy „niskie”, lecz tylko jego wynaturzenie — faktyczne lub tkwiące w nim potencjalnie, ujawniające się w etycznym nieładzie niemoralnego działania.

w tym ujęciu jest niejako pojęciem skrótowym, obejmującym zarówno samo uczucie i nastawienie, jak też dzieje jego powstania, doskonalenia, wzrostu i wyrażania go duchowo i cieleśnie.

Skoro tylko pewne, określone nastawienie wzajemne i określone formy jego wyrażania są w pełni ludzkie i w pełni chrześcijańskie, skoro tylko one w pełni realizują człowieczeństwo i ostateczne przeznaczenie osób ludzkich w sferze ich płciowości — to istnieją normy rozgraniczające w przeżywaniu płciowości to co jest prawdziwą realizacją ludzkiego powołania w tej dziedzinie, od tego co jest poniżej tej realizacji, co jest wynikiem tylko częściowego rozeznania „człowieczeństwa” i dostrzegania w nim przykład tylko „zmysłów”. Wszelkie pojmowanie miłości ujawniające takie nierozpoznanie przez partnerów ich własnego człowieczeństwa jest błędne i rodzi czyny niezgodne z normą etyczną.

Ten swoisty charakter miłości stanowi uzasadnienie wymagania, by miłość była pełna, to znaczy taka, aby małżonkowie rzeczywiście dzielili między sobą wszystko — jak to ujmuje tekst encykliki — „bez niesłusznych wyjątków i egoistycznych rachub”<sup>4</sup>. Wynika to z faktu, że „kto prawdziwie kocha swego współmałżonka, nie kocha go tylko ze względu na to, co od niego otrzymuje, ale dla niego samego, szczęśliwy, że może go wzbogacić darem z samego siebie”<sup>5</sup>. Ten idealny obraz współżycia małżeńskiego nie jest przy tym jedynie opisem mającym służyć za wzór do naśladowania, lecz jest to stwierdzenie stanu rzeczy, który powinien zachodzić zawsze. Jest to opis mający charakter normatywny. Tylko wtedy bowiem nastawienie dwojga partnerów zawierających małżeństwo i żyjących w małżeństwie jest prawidłowe i dorasta do właściwego charakteru tego związku, gdy istotną rolę w tym nastawieniu odgrywa nie pożądanie wzajemne, lecz dawanie siebie<sup>6</sup>. W encyklice ma to umotywowanie w sposobie pojmowania osoby ludzkiej i jej pozycji względem innych osób ludzkich, zwłaszcza gdy chodzi o wejście w trwałe relacje z drugim partnerem, nie będące tylko przyjaźnią, lecz także związkiem cielesnym.

Ograniczenie bezinteresownego, miłosnego daru ze siebie we współżyciu małżeńskim encyklika określa jako formę „egoizmu”. Egoistyczne nastawienie ma miejsce w związku dwojga partnerów, gdy jedno z małżonków nie bierze pod uwagę dobra drugiego w tym

<sup>4</sup> *Hum. vitae*, n. 9.

<sup>5</sup> *Tamże*.

<sup>6</sup> Normatywny charakter podanego w encyklice opisu miłości małżeńskiej jako nastawienia bezinteresownego i życzliwego, zachowuje swoją moc — według założeń encykliki — niezależnie od faktu istnienia par małżeńskich, w których jedno z małżonków, lub nawet obydwój, nie dorasta do tak pojętej miłości, lecz pozostaje na poziomie samego pociągu zmysłowego i egoizmu.

zakresie, w jakim ma on prawo liczyć na danie mu samego siebie w miłosnym darze <sup>7</sup>.

### 3. Teologiczne aspekty etyki małżeńskiej

Uzasadnienie wymagań etycznych stawianych ludzkiej miłości, opartych na analizie relacji osobowej partnerów, zbiega się w encyklice z uzasadnieniem teologicznym, polegającym na ujawnieniu zamiaru, jaki Bóg powziął w stosunku do miłości ludzkiej. W tekście encykliki czytamy: „miłość małżeńska najlepiej objawia nam swą prawdziwą naturę i godność dopiero wtedy, gdy rozważamy, że początek swój czerpie ona — jakby z najwyższego źródła — z Boga, który „jest Miłością”... Małżeństwo bowiem nie jest wynikiem jakiegoś przypadku lub owocem ślepych sił przyrody: Bóg Stwórca ustanowił je mądrze i opatrnościowo w tym celu, aby urzeczywistniać w ludziach swój plan miłości. Dlatego małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączne, dążą do takiej wspólnoty osób, aby doskonaląc się w niej wzajemnie, współpracować jednocześnie z Bogiem w wydawaniu na świat i wychowaniu nowych ludzi” <sup>8</sup>.

To ostatnie syntetyczne sformułowanie stanowi swego rodzaju definicję zarówno miłości, jak i samego związku dwojga ludzi tworzących małżeństwo. Definicja ta ma swe oparcie w rozpoznaniu naturalnego aspektu więzi małżeńskiej oraz w objawionej prawdzie o stosunku Boga do świata stworzonego. Sformułowanie to ma związek z uzasadnieniem norm etycznych nie tylko w tej dziedzinie życia ludzkiego, lecz także w każdej innej. Wskazuje bowiem nie na same fakty spostrzegane w ludzkim fenomenie, na same tylko charakterystyczne dla człowieka czynności — lecz wskazuje na „sens” istnienia człowieka i jego określonych możliwości <sup>9</sup>.

<sup>7</sup> „Egoizm” stanowi tu brak postawy altruistycznej, życzliwej, nastawionej na dawanie dobra partnerowi. Może on prowadzić do zaniedbania możliwości obdarowania partnera, albo nawet do zamknięcia się w sobie tak dalece, że nie oddaje się partnerowi tego na co on liczy nawet wtedy, gdy ma do tego ściśle prawo. W ocenie etycznej „egoizm” jest brakiem miłości bezinteresownej, życzliwej. W drugim wypadku jest naruszeniem zarówno miłości jak i sprawiedliwości.

<sup>8</sup> *Hum. vitae*, n. 8.

<sup>9</sup> Wykrycie lub uznanie „sensu” wymaga aktu poznawczego, który stanowi swoiste „zrozumienie” określonej rzeczywistości. Akt ten zawiera w sobie dwa składniki. Pierwszym z nich jest całościowe ogarnięcie pewnego zespołu elementów jako odrębnego od innych. Drugim zaś jest uchwycenie celowości, czyli wyrażonego w danej rzeczywistości celowego przeznaczenia. Pierwszy z tych składników wiąże się z uznaniem związków przyczynowych, drugi zaś ze zrozumieniem kategorii celu. „Sens” określonej rzeczy, obejmujący w sobie jej celowe przeznaczenie, może być rozpoznany drogą badania

Wiedza o człowieku zaczerpnięta z Objawienia, dotycząca ludzkiej seksualności i ludzkiej miłości, może ujawnić swe znaczenie normatywne, gdy zrozumie się istotę relacji bytu stworzonego do Boga jako Stwórcy. Relacja ta wyraża się w tym, że byt stworzony, w całym swym zakresie nie posiada istnienia „od siebie”, lecz posiada je jako „dane” — i to z określonym przeznaczeniem, zdeterminowanym w akcie Umysłu Stwarzającego<sup>10</sup>. W przypadku bytu obdarzonego wolnością realizacja siebie samego, a więc aktualizacja posiadanych możliwości działania, staje w kolizji z pierwotną determinacją stwórczą, jeśli nie idzie po linii właściwych człowiekowi przeznaczeń.

W dziedzinie miłości i działania seksualnego człowieka taka kolizja narusza „sens” tej dziedziny na dwóch jakby poziomach. Na poziomie przeznaczenia seksualności, którą człowiek jest z natury naznaczony i na poziomie miłości, która ma być ujawnieniem miłości stwórczej Boga poprzez tę dziedzinę życia ludzkiego. Wzgląd przy tym na współdziałanie człowieka w realizacji stwórczych planów miłości Bożej stanowi uzasadnienie etyczne najpełniejsze i najbardziej podstawowe, choć poznawalne w pełni dopiero poprzez fakt Objawienia.

Wzgląd natomiast na naturalne przeznaczenie i wewnętrzny sens seksualności na płaszczyźnie biologicznej i duchowej zarazem, jest uzasadnieniem samowystarczalnym w tym znaczeniu, że nawet bez odniesienia do treści objawionych prowadzi do wniosku o treści normatywnej: działanie ludzkie w tej dziedzinie powinno być zgodne z wewnętrzną treścią, z obiektywnym sensem tej dziedziny.

Ten punkt nauczania papieskiego zawartego w encyklice koncentruje od dłuższego czasu uwagę i dyskusję komentatorów. Dające się zauważyć różnice stanowisk zajmowanych w tej sprawie płyną albo z zaprzeczenia związku pomiędzy wolnością ludzką i planem stwórczym, albo z zaprzeczenia związku pomiędzy działaniem seksualnym a jego przeznaczeniem celowym, albo wreszcie z zaprzeczenia samej zdolności rozpoznawania „sensu” działania ludzkiego w określonej dziedzinie, w tym wypadku w dziedzinie miłości i życia seksualnego.

Przyjęcie stanowiska prowadzącego do odrzucenia samej możli-

---

jej wewnętrznej struktury lub też drogą „od zewnątrz”, tzn. dzięki otrzymanej odpowiedniej informacji o przeznaczeniu rzeczy do celu zamierzonego przez obdarzonego inteligencją twórcę.

<sup>10</sup> Wiedza zatem o tym „co jest” i „po co jest” (sens) przekształca się w wiedzę o tym „co powinno być” i „po co powinno być” (norma). Inaczej mówiąc, wiedza o rzeczywistości prowadzi do wiedzy o powinności, w tym wypadku poprzez świadomość uprzedniego zdeterminowania celowego ludzkiej seksualności i miłości przez ich Twórcę.

wości rozpoznawania „sensu” działania ludzkiego, a więc na przykład stanowiska skrajnie empirystycznego lub pozytywistycznego, uniemożliwia zrozumienie znaczenia normy mówiącej o nadużyciu dziedziny seksualnej, nawet wtedy, gdy norma ta zostanie komuś zakomunikowana jako objawiona. Przyjęcie bowiem postawy poznawczej uniemożliwiającej dostrzeżenie w działaniu ludzkim jego „sensu”, i ukazującej w nim jedynie izolowane elementy, uniemożliwia uchwycenie znaczenia oceny (i normy) mówiącej, iż określone sposoby postępowania są „złe”, ponieważ są sprzeczne z takim właśnie sensem<sup>11</sup>. W takim wypadku możliwe jest jedynie potraktowanie zakomunikowanej oceny i normy w duchu pozytywizmu prawnego, to znaczy jako informacji o postanowieniu prawodawcy transcendentnego, że takie postępowanie będzie pociągało skutki karne, z tej tylko racji, że jest ono sprzeczne z zadekretowaną „normą”.

Podobnie jako bezprzedmiotowe i nieuzasadnione ukazują się tego rodzaju oceny-normy przedstawicielom fenomenologii egzystencjalistycznej (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty). W ich ujęciu bowiem funkcja i rola świadomości w świecie „bytów zamkniętych w sobie” wyraża się w nadawaniu sensu temu co jest, w nadawaniu — mówiąc językiem filozofii klasycznej — „inteligibilności”.

Z podobnych racji do odrzucenia takich ocen-norm prowadzi przyjęcie stanowiska, że człowiek w żadnym sensie nie istnieje „jako taki”, lecz tworzy swoją egzystencję i jest taki, jakim się sam czyni (egzystencjalizm w różnych swych postaciach)<sup>12</sup>.

Kryzys, na tle którego dokonuje się dzisiejsza dyskusja nad podstawami etyki seksualnej, polega przede wszystkim na niezrozumieniu czym w ogóle jest „dobro” i „zło” etyczne. Kryzys ten ujawnia dwa punkty o istotnym znaczeniu, gdy chodzi o uzasadnianie norm etycznych na terenie teologii. Po pierwsze pokazuje wyraźnie, że ujmowanie tego zagadnienia jako problemu wyłącznie filozoficznego,

<sup>11</sup> W nowożytnej historii filozofii europejskiej tego rodzaju postawa wiąże się genetycznie przede wszystkim z empiryzmem radykalnym D. Hume'a. Jego konsekwencje teoriopoznawcze i etyczne widoczne są zwłaszcza w poglądach, jakie Hume sformułował w rozdziale I, zatytułowanym *Różnienia moralne nie wywodzą się z rozumu* — w III księdze jego znanego *Traktatu o naturze ludzkiej*.

<sup>12</sup> To samo spostrzeżenie nasuwa się np. w odniesieniu do wypowiedzi zawartej w artykule A. Arntza na temat prawa naturalnego: „...człowiek, jako istota rozumna, tworzy swoje własne możliwości. Człowiek jest sam dla siebie „istotą o nieskończonych zadaniach”. Tworzy on samego siebie w każdym z tych zadań. W ten sposób jest nie tylko mistrzem natury w ogóle, lecz jest także mistrzem swojej własnej natury”. *Prawo naturalne i jego dzieje*, w: *Concilium* (wybór art. w wersji polskiej), Poznań 1968, 374.



a więc w całkowitym oderwaniu od treści Objawienia, jest nieprawidłowe z punktu widzenia metody właściwej teologii. Nadawanie bowiem ocenom i normom etycznym sensu dowolnego, sugerowanego przez taki lub innym system filozoficzny, może prowadzić do kolizji z niektórymi podstawowymi tezami teologicznymi, takimi jak teza dogmatyczna o stworzonym charakterze świata, o osobistej odpowiedzialności człowieka itd. Po drugie zaś kryzys ten pokazuje jaśniej potrzebę podchodzenia w sposób wszechstronny do takich zagadnień teologicznych, w których akcentuje się istnienie zapożyczeń treściowych lub językowych z terenu filozofii pozachrześcijańskich i wykorzystanie ich w budowie i uzasadnianiu tez teologicznych.

Tak na przykład teza o istnieniu związku uzasadnień etycznych w teologii, opartych o przeznaczenie „władz” człowieka, z nieaktualną już dziś stoicką koncepcją boskiej myśli przenikającej świat (*logos* — *pneuma*) pociąga za sobą konieczność wskazania takiej interpretacji dogmatu o stwórczej roli Boga względem świata, która rzeczywiście pozwałaby wyeliminować moment odbicia Stwórczej Inteligencji w dziele stworzenia, a jednocześnie zachowałaby sam ten dogmat<sup>13</sup>. Wydaje się, że tak w tym przypadku, jak w wielu podobnych, nie odróżnia się dostatecznie pomiędzy rzeczywistą inspiracją ze strony określonych systemów filozoficznych i zapożyczeniami ich terminologii, a sensem tez dogmatycznych, który od pewnego etapu rozwoju dogmatu uniezależnia się od swego pierwotnego podłoża myślowego<sup>14</sup>.

#### 4. Etyczna ocena antykoncepcji

W encyklice *Humanae vitae* na tle wskazanych sformułowań ogólnych podane zostały konkretne normy dotyczące miłości małżeńskiej. W numerze 11 czytamy: „...Kościół, wzywając ludzi do przestrzegania nakazów prawa naturalnego, które objaśnia swą niezmienną doktryną, naucza, że konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego”<sup>15</sup>. Norma ta i jej uzasadnienie są wnio-

<sup>13</sup> Uwaga ta może się odnosić również do cytowanego wyżej artykułu A. Arntza. Zasadniczego wyjaśnienia domagałby się tu zwłaszcza postawiony przez niego zarzut „antropomorfizmu” przejawiającego się jego zdaniem w koncepcji Boga-Stwórcy jako Inteligencji określającej cele bytów stwarzanych. Por. *art. cyt.*, 369.

<sup>14</sup> Na temat znaczenia tego postulatu w próbach uwspółcześnienia teologii por. np. Y. Congar OP, *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, Poznań 1966, 53.

<sup>15</sup> Dołączone do tekstu encykliki przypisy wskazują na świadomy zamiar kontynuowania stanowiska zajętego w tej sprawie już przez Piusa XI w enc. *Casti connubii* oraz Piusa XII w jego pouczeniach na ten temat.

skami z dwóch wcześniejszych stwierdzeń, zawartych w numerze 10, gdzie czytamy: „...w pełnieniu obowiązku przekazywania życia nie mogą (małżonkowie) postępować dowolnie tak, jak gdyby wolno im było na własną rękę i w sposób niezależny określać poprawne moralnie metody postępowania...” oraz: „...są oni obowiązani dostosować swoje postępowanie do planu Boga-Stwórcy, wyrażonego z jednej strony w samej naturze małżeństwa oraz w jego aktach, a z drugiej — określonego w stałym nauczaniu Kościoła”.

Zwraca tu uwagę stwierdzenie, że plan stwórczy znajduje wyraz zarówno w naturze małżeństwa jako całości współżycia, jak też w poszczególnych aktach pożycia seksualnego. Uzasadnieniem takiego stanowiska jest zwłaszcza treść numeru 12, poświęconego wykładowi o istnieniu podwójnego, a zarazem nierozdzielonego znaczenia aktu małżeńskiego. Posiada on mianowicie znaczenie jako wyraz wzajemnej miłości, a jednocześnie zachowuje zawsze swe znaczenie rodzicielskie<sup>16</sup>. Moralna poprawność działania partnerów w konkretnym akcie seksualnym polega — zgodnie z regułą ogólną — na zgodności tego aktu z tym, czym jest on ze swej istoty. Jest on po pierwsze aktem wyrażającym miłość i miłosne zjednoczenie. Po drugie zaś jest aktem, w którym znajduje wyraz funkcja rodzicielska partnerów w małżeństwie<sup>17</sup>.

Funkcję znaku wyrażającego miłość i zjednoczenie akt małżeński pełni nie na mocy nadanego mu konwencjonalnie znaczenia, lecz pełni tę funkcję z samej swej natury. Jeśli tylko jest przeżywany przez partnerów normalnych i do życia seksualnego w pełni dojrzałych, jest przeżywany jako całkowite „wzięcie w posiadanie” i całkowite „oddanie siebie”. Ta treść nie tkwi w samej tylko fizycznej stronie złączenia seksualnego, lecz w przeżyciu złączenia wziętym w jego całości kształcie psychofizycznym, w którym doznanie cielesne umożliwia wypowiedzenie, wyrażenie tendencji woli i uczucia, a przeżycie wewnętrzne jest wzmagane cielesną formą zjednoczenia<sup>18</sup>.

Stąd nie jest całkowicie „naturalny” i nie pełni swej naturalnej funkcji — według encykliki — taki akt małżeński, w którym jeden z partnerów przeżywa to złączenie jako możliwość wyładowania popędu i to w sensie jedynie doznania przyjemności własnej, nie przeżywa go natomiast jednocześnie, albo przede wszystkim jako formy wyrażenia miłości bezinteresownej, skierowanej ku współpartnerowi<sup>19</sup>.

Taka ocena dotyczy w jeszcze większym stopniu wymuszenia współdziałania partnera w akcie seksualnym, którego on nie pragnie

<sup>16</sup> *Hum. vitae*, n. 12.

<sup>17</sup> *Por. tamże.*

<sup>18</sup> *Por. Hum. vitae*, n. 9, 11, 12.

<sup>19</sup> *Por. Hum. vitae*, n. 9.

i co do którego ma uzasadnione powody odmowy. W tekście encykliki czytamy: „...współzycie płciowe narzucone współmałżonkowi bez liczenia się z jego stanem oraz z jego uzasadnionymi życzeniami, nie jest prawdziwym aktem miłości i dlatego sprzeciwia się temu, czego słusznie domaga się ład moralny we wzajemnej więzi między małżonkami”<sup>20</sup>. Jest tu z jednej strony mowa o „stanie” współmałżonka, z drugiej zaś o jego „uzasadnionych życzeniach”. Podana norma zatem oznacza obowiązek zaniechania aktu małżeńskiego, nie tylko wtedy, gdy jest on dla współmałżonka niepożądany lub nawet niebezpieczny (choroba, macierzyństwo itp.), lecz także wtedy, gdy współmałżonek odczuje swój współdział jako konieczność spełnienia aktu, którego sam nie pragnie<sup>21</sup>.

Konieczność stosowania się do „uzasadnionych życzeń” współmałżonka znajduje wytłumaczenie w sformułowanej poprzednio zasadzie, iż z samą naturą aktu małżeńskiego łączy się funkcja wyrażania miłości życzliwej, bezinteresownej, skierowanej do współmałżonka. Taka miłość zaś ujawnia się tylko wtedy, gdy jest manifestowana aktem cielesnym zgodnie z pragnieniem partnera i to aktem pod żadnym względem nie naruszającym jego życzeń<sup>22</sup>.

W tym samym fragmencie encykliki zawarta jest norma mówiąca o poprawności aktu małżeńskiego z punktu widzenia jego płodności. W tekście tym czytamy: „...akt wzajemnej miłości dokonany z uszczerbkiem dla zdolności przekazywania życia, którą Bóg... związał z tym aktem specjalnymi prawami, pozostaje w sprzeczności zarówno z planem Bożym, według którego małżeństwo zostało ustanowione, jak i z wolą Pierwszego Twórcy ludzkiego życia”<sup>23</sup>. W dalszym ciągu zaś czytamy: „...kto korzysta z daru Bożego pozabawiając go, choćby tylko częściowo właściwego mu znaczenia i celowości, działa wbrew naturze tak mężczyzny, jak i kobiety a także wbrew głębokiemu ich zespoleniu. I właśnie dlatego sprzeciwia się też planowi Boga i Jego świętej Woli”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> *Hum. vitae*, n. 13. Takie ujęcie w encyklice zagadnienia dostosowania się partnerów we wzajemnym pożyciu małżeńskim może być słusznie uważane za postęp w kierunku zmniejszenia akcentu, jaki kładziono niekiedy zbyt mocno na „obowiązku” czy „powinności” małżeńskiej (*debitum*). Przy obecnym ujęciu małżeństwo znacznie bardziej ukazuje się jako wspólnota miłości, aniżeli jako związek dwojga ludzi mających wzajemne zobowiązania w zakresie „ciała”. Por. R. McCormick SJ, *Notes on Moral Theology*, Theological Studies 29 (1968) 4, 679—741.

<sup>21</sup> Por. *Hum. vitae*, n. 11, 13.

<sup>22</sup> Por. *Hum. vitae*, n. 9. Miłość bezinteresowna, życzliwa nie wyklucza pożądania samego przeżycia seksualnego jako źródła swoistej radości duchowej i przyjemności cielesnej. Wyklucza jednak takie jego pożądanie, które eliminowałoby całkowicie pragnienie wyrażenia miłości bezinteresownej oraz — co ważniejsze, które nie łączyłoby się z uszanowaniem godności współpartnera jako ludzkiej osoby.

<sup>23</sup> *Hum. vitae*, n. 13.

<sup>24</sup> *Tamże*.

W omawianych fragmentach uwidacznia się najistotniejszy moment etycznego uzasadnienia norm moralności małżeńskiej. Zarówno w istocie związku małżeńskiego jako trwałego stanu, jak też w każdym akcie małżeńskim istnieje nierozdzielne powiązanie dwóch funkcji i dwóch przeznaczeń: funkcja, a zarazem z góry nadane przeznaczenie do wyrażania miłości ku drugiej osobie oraz funkcja, a zarazem nadane przeznaczenie do przekazywania życia<sup>25</sup>.

Zwraca tu uwagę — podobnie jak w sformułowaniach soboru Watykańskiego II — pominięcie zarówno terminologii jak i samego problemu, które wiązały się z dotychczasową nauką Magisterium o istnieniu hierarchii celów małżeństwa. Jest jednakże widoczne, iż ta doniosła zmiana ujęcia nie wpływa na zmianę meritum ocen i norm dotyczących najważniejszych punktów etyki małżeńskiej.

W znanych sformułowaniach zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego<sup>26</sup>, oraz w encyklice *Casti connubii*<sup>27</sup>, podkreślone zostało pierwszeństwo potomstwa jako celu małżeństwa przed innymi celami istotowymi małżeństwa, określonymi jako drugorzędne. W dokumentach Magisterium z okresu pontyfikatu Piusa XII jednak podkreślona została dobitnie nie tylko sama hierarchia celów małżeństwa, lecz także ich nierozdzielna łączność<sup>28</sup>. W encyklice *Humanae vitae* widoczna jest zatem kontynuacja stanowiska Magisterium co do istotnych norm etyki małżeńskiej, a jednocześnie uwidacznia się znamienne modyfikacja w zakresie ich uzasadnienia.

<sup>25</sup> Powiązanie tych dwóch elementów jest w encyklice ukazane w dwóch aspektach. Po pierwsze jako rzeczywistość dostrzegalna w samej naturze złączenia cielesnego i zespolenia duchowego partnerów, po drugie zaś jako zamierzona z góry realizacja planu stwórczego, obejmującego łącznie podwójną funkcję aktu małżeńskiego: wyrażenie miłości i przekazywanie życia.

<sup>26</sup> „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae”. CIC, c. 1013, § 1.

<sup>27</sup> W dokumencie tym Pius XI zmierzał do uzgodnienia ze sobą tradycyjnego, od św. Augustyna zaczerpniętego poglądu na pierwszoplanową rolę potomstwa jako celu małżeństwa (*bonum prolis*) z nowymi ujęciami, w których akcentowano jako pierwszoplanowe te wartości, które w małżeństwie znajdowali sami małżonkowie. Stąd w encyklice tej dużą trudność interpretacyjną sprawiały dwa na pozór sprzeczne ze sobą stwierdzenia: „Pierwsze miejsce pomiędzy dobrami małżeństwa zajmuje potomstwo... To samo wyraża jędrnie kodeks prawa kanonicznego: Celem głównym małżeństwa jest rodzenie i wychowanie potomstwa” oraz: „...wzajemne wewnętrzne kształtowanie się małżonków, ten wytrwały wysiłek ich do udoskonalenia się, można, jak uczy *Katechizm Rzymski*, nazwać z bezwzględną słusznością najważniejszym czynnikiem i celem małżeństwa, byleby się go nie brało w ciśniejszym zrozumieniu jako instytucji do należytego rodzenia potomstwa... lecz w rozumieniu szerszym, jako wspólność całego życia”. *Enc. o małż. chrześcijańskim*, r. I, par. 2, tłum. i wyd. Kurii Łomż., 9.

<sup>28</sup> Obydwa te elementy zawarte w koncepcji hierarchii celów małżeństwa zostały jasno uwidocznione w dekreście Św. Oficjum, wydanym w związku z polemiką, jaka powstała wokół dwóch publikacji mających na celu zinterpretowanie stanowiska Kościoła w ten sposób, by miłości małżeńskiej

Modyfikacja ta eliminuje terminologię i samą zasadę związaną z koncepcją hierarchii celów małżeństwa. Pozostawia jednak w mocy zasadę nierozdzielnej więzi pomiędzy miłością małżeńską i jej rodzicielskim przeznaczeniem. Analiza odnośnych tekstów w encyklice *Humanae vitae* wskazuje jednocześnie na kontynuację sposobu patrzenia na małżeństwo, jaki zapoczątkował już Pius XI, gdy uznał w miłości małżeńskiej element nadający małżeństwu swoistą wartość ludzką i etyczną<sup>29</sup>.

O ile jednak poprzednio w nauce Magisterium podkreślana była konieczna więź między przeżywaniem miłości a funkcją rodzicielską, o tyle w encyklice Pawła VI jednakowe znaczenie normatywne posiadają obydwie perspektywy małżeństwa i obydwa kierunki zależności<sup>30</sup>. Naruszenie bowiem wymagań miłości w spełnianym akcie małżeńskim, nawet wyraźnie mającym na celu prokreację, zostało ocenione jako niepoprawne moralnie: „...współzycie płciowe narzucone małżonkowi... nie jest prawdziwym aktem miłości i dlatego sprzeciwia się temu, czego domaga się ład moralny we wzajemnej więzi między małżonkami”<sup>31</sup>.

Wnioskiem z omówionych dotąd norm jest norma sformułowana w encyklice w postaci wyraźnej deklaracji odrzucającej trzy możliwe sposoby ograniczania ilości potomstwa przez: „...naruszenie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza przerwanie ciąży poprzez działanie wprost do tego zmierzające..., ubezplodnienie stałe lub czasowe wprost zamierzone..., oraz wszelkie działanie, które — bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełniania, bądź w rozwoju jego naturalnych skutków — miałyby uniemożliwienie poczęcia jako swój cel, lub używałoby go jako środka”<sup>32</sup>.

Uzasadnienie normy wykluczającej stosowanie jakichkolwiek sposobów umyślnego uniemożliwienia poczęcia jest w encyklice poparte i wzmocnione wskazaniem, że racje przytaczane za moralną dopuszczalnością takich sposobów są niewystarczające, lub wręcz fałszywe. Rację taką miała m. in. stanowić zasada mówiąca, iż z dwojga złego należy wybierać to, które wydaje się mniejsze. Od-

---

nadać bardziej istotne znaczenie. Autor pierwszej z nich, H. Doms (*Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935) wskazywał na różnicę pomiędzy „senssem” (*Sinn*) a „celem” (*Zweck*) małżeństwa; autor zaś drugiej, B. Krepel (*Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*, Einsiedeln-Köln 1941) jako cel małżeństwa wskazywał „życiową jedność” małżonków (*Lebenszweieinigkeit*). Dekret Św. Oficjum określił jako „nie do przyjęcia” (*admitti non potest*) pogląd, według którego cele małżeństwa nie są sobie podporządkowane lub nie są wzajemnie zależne.

<sup>29</sup> Por. *Casti connubii*, c. I.

<sup>30</sup> *Hum. vitae*, n. 13.

<sup>31</sup> *Tamże*.

<sup>32</sup> *Hum. vitae*, n. 14.

nosi się to do poglądów tych moralistów, którzy gotowi byli iść za głosem dość rozpowszechnionej opinii i przyjąć nieuniknioną konieczność wykraczania przeciw etyce małżeńskiej ze względu na sytuację rodziny w wielu krajach i niezdolność do regulowania ilości potomstwa inaczej, jak tylko przez przerywanie ciąży lub antykoncepcję<sup>33</sup>.

W takiej sytuacji antykoncepcja mogła się wydawać nie tylko grzechem obiektywnie mniejszym, co może być uznane za słuszne, lecz mogła się wydawać czymś wprawdzie niepożądanym, ale koniecznym i dozwolonym jako alternatywa nieuniknionego wyboru. Mogła się zatem wydawać złem „mniejszym” w porównaniu z przerywaniem ciąży, a także w porównaniu ze złem zarówno fizycznym jak moralnym, jakie niesie ze sobą z reguły przeciążenie rodziny oraz przeludnienie najpierw w skali regionalnej, a w dalekiej przyszłości także w skali globu. Błąd tkwiący w takim rozumowaniu wskazuje papież pisząc: „...choć wolno niekiedy tolerować mniejsze zło moralne dla uniknięcia jakiegoś zła większego lub dla osiągnięcia większego dobra, to jednak nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn, czynić zła, aby wynikło z niego dobro...”<sup>34</sup>

Ta powszechnie uznana zasada jest w encyklice zastosowana również do oceny innej racji, wysuwanej jako uzasadnienie dozwolonności poszczególnych aktów rozmyślnie ubezpłodnionych. Rację taką miał stanowić fakt, iż małżonkowie mogą zachować „postawę rodzicielską” w całokształcie swego pożycia małżeńskiego, chociaż w poszczególnych aktach małżeńskich stosują antykoncepcję, gdy uznają to za właściwe. W rzeczywistości jednak poszczególne akty ubezpłodnione nie zostają „usprawiedliwione” tym, że małżonkowie ci zachowują postawę rodzicielską w swym ogólnym nastawieniu i pojmowaniu życia małżeńskiego. Wynika to z wyłożonej poprzednio nauki, określającej każdy poszczególny akt rozmyślnie ubezpłodniony jako czyn niezgodny z normą moralną. Wyjątku nie stanowią także wypadki, w których motywem takiego czynu byłaby chęć „zachowania lub pomnożenia dóbr poszczególnych ludzi, rodzin czy społeczeństw”<sup>35</sup>.

## 5. Naturalna metoda regulacji poczęć

Jedynym etycznie poprawnym sposobem regulowania ilości poczęć pozostaje zaniechanie aktów małżeńskich w okresach płodności kobiety. Różnica w ocenie moralnej w stosunku do metod etycznie złych znajduje uzasadnienie w analizie stosunku tych dwóch sposo-

<sup>33</sup> Por. *tamże*.

<sup>34</sup> *Hun. vitae*, n. 14.

<sup>35</sup> *Tamże*.

bów postępowania: „W pierwszym wypadku małżonkowie w sposób prawidłowy korzystają z pewnej właściwości danej im przez naturę. W drugim zaś stawiają przeszkodę naturalnemu przebiegowi procesów związanych z przekazywaniem życia. Jest prawdą, że w obydwu wypadkach małżonkowie przy obopólnej i wyraźnej zgodzie chcą dla słusznych powodów uniknąć przekazywania życia i chcą mieć pewność, że dziecko nie zostanie poczęte. Jednakże trzeba przyznać równocześnie, że tylko w pierwszym wypadku małżonkowie umieją zrezygnować ze współżycia w okresach płodności..., podejmują zaś współżycie małżeńskie w okresach niepłodności po to, aby świadczyć sobie wzajem miłość i dochować wzajemnej wierności. Postępując w ten sposób dają oni świadectwo prawdziwej i w pełni uczciwej miłości”<sup>36</sup>.

Różnica zatem w ocenie moralnej ma swe uzasadnienie w fakcie, że małżeństwo nie stosujące antykoncepcji żyje ze sobą normalnie i spełnia akty małżeńskie zachowujące swe znaczenie jako wyraz miłości, a wprowadza jedynie w swym pożyciu przerwy, czyli rezygnuje z aktów, gdy w sposób etycznie uzasadniony i poprawny pragnie wpłynąć na zmniejszenie ilości poczęć. Ocena moralna poza tym wypada niejednakowo także z tej racji, że antykoncepcja oznacza całkowite zdanie się na skuteczność metod „technicznych”, jest więc rezygnacją z prawdziwie ludzkiego charakteru działania, polegającego ze swej istoty na świadomym i wolnym wyborze oraz panowaniu w sposób rozumny nad popędem. Naturalna regulacja poczęć natomiast oznacza dobrowolną, rozsądną rezygnację z działania seksualnego, rezygnację wymagającą opanowania, pewnego rodzaju uwznioślenia miłości wzajemnej oraz odpowiedniej ascezy

---

<sup>36</sup> *Hum. vitae*, n. 16. Końcowa część cytowanego fragmentu posiada istotne znaczenie, gdy chodzi o problem etycznej poprawności aktów małżeńskich spełnianych w okresie niepłodności, a to z tego względu, że dawniejsze określenie potomstwa jako celu „pierwszorzędnego” sugerowało według niektórych autorów nie tylko to, że natura zmierza do tego celu przede wszystkim czyli „w pierwszym rzędzie”, lecz także to, że zmierza do tego celu w ten sposób, iż cel drugorzędny — w tym wypadku „miłość małżeńska” — zostaje podporządkowany jako środek do realizacji celu pierwszorzędnego i ma realizację tego celu „wspomagać”. Prowadziło to łatwo do dwóch wniosków obniżających rangę miłości małżeńskiej. Po pierwsze do wniosku, że cały sens miłości przeżywanej przez małżonków wyczerpuje się w nakłanianiu ich do zbliżeń, które mają wydać nowe życie, oraz w tworzeniu wspólnoty, która potrzebna jest przede wszystkim ze względu na przychodzące na świat i wychowywane potomstwo. Po drugie zaś prowadziło to do wniosku, że realizowanie miłości w formie pożycia cielesnego wtedy, gdy realizacja celu pierwszorzędnego jest niemożliwa, zawiera w sobie także jakąś formę naruszenia naturalnego porządku celów w małżeństwie. Pomimo wypowiedzi Magisterium stwierdzających ważność małżeństwa i dozwoloność pożycia cielesnego także w wypadku niepłodności — koncepcja takiego „podporządkowania” celów małżeństwa pozostawiała na tym punkcie wiele niejasności i niedomówień.

obejmującej całe życie. Stąd też tylko ona jest zgodna z podstawową zasadą etyki specyficznie chrześcijańskiej, wymagającą nieustannego wzrostu moralnego i doskonalenia się człowieka, w tym wypadku dokonywanego, poprzez etycznie poprawne życie małżeńskie<sup>37</sup>.

Końcowe fragmenty drugiej części encykliki zawierają stwierdzenia dotyczące dodatkowych momentów związanych z zagadnieniem regulacji poczęć. Papież wskazuje na te momenty jako na racje, które mogą mieć znaczenie dla tym łatwiejszego przyswojenia sobie stanowiska Kościoła w kwestii antykoncepcji i mogą utwierdzić w przekonaniu o słuszności nauki zawartej w encyklice. Nie stanowią one jednak dla podanych norm etycznych uzasadnienia w znaczeniu ścisłym. We fragmentach tych papież wskazuje na następstwa, jakie musiałyby się ujawnić w życiu społeczeństw i w postępowaniu poszczególnych jednostek w przypadku, gdyby metody sztucznej regulacji poczęć były uznane za etycznie dozwolone.

Pierwszym przewidywanym następstwem byłoby otwarcie łatwej drogi „niewierności małżeńskiej i ogólnemu upadkowi obyczajów”<sup>38</sup>. Drugim — ułatwienie naruszania prawa moralnego, „co byłoby według słów papieża „rzeczą niegodziwą”, przede wszystkim ze względu na oczywistą słabość ludzką, wymagającą — zwłaszcza u ludzi młodych — zachęty do dobra i podtrzymania w nim, nie zaś zachęty i ośmielenia do zła. Jeszcze innym skutkiem byłoby stopniowe zatracenie szacunku dla kobiety, lekceważenie jej psychicznej równowagi i sprowadzenie jej do roli narzędzia służącego zaspokajaniu pożądania ze strony mężczyzny.

Ujemnym skutkiem musiałaby się okazać również możliwość nadużyć i nieskrępowanej ingerencji ze strony przedstawicieli władzy społecznej, nie liczących się z zasadami moralnymi. Mogliby się oni tym łatwiej decydować na narzucenie antykoncepcji jako obowiązku, skoro byłaby ona dla małżonków czymś etycznie dozwolonym<sup>39</sup>.

Tego rodzaju skutki mogłyby się oczywiście ujawniać w rozmaitym stopniu. Niemniej muszą one budzić jak najpoważniejsze refleksje i skłaniać do tym bardziej wnikliwego przemyślenia problemu antykoncepcji od strony jej etycznej oceny.

<sup>37</sup> Por. *Hum. vitae*, n. 16, 18, 21. Zasada ta nie może być pojmowana jako generalna reguła nakazująca wybierać zawsze to, co trudniejsze spośród nasuwających się możliwości w ludzkim działaniu. Równałoby się to rygorystomowi uznającemu za grzech wszelki wybór czynności mniej doskonałej moralnie, a więc także łatwiejszej. Należy odróżnić zasadę nieustannego doskonalenia się od niesprecyzowanego, ogólnikowego potępiania wszelkiej „łatwizny” moralnej. Mogą istnieć sytuacje konkretne nie tylko dopuszczające lecz także nakazujące podjęcie czynności, które działającemu przedstawiają się jako „łatwiejsze”, tzn. wymagające z jego strony mniejszego wysiłku moralnego. Poza tym ściśle ustalenie minimum moralnego jest również koniecznym zadaniem etyki.

<sup>38</sup> Por. *Hum. vitae*, n. 17.

<sup>39</sup> Por. *tamże*.



Podstawowe jednak znaczenie jako rzeczywiste uzasadnienie norm etycznych zawartych w encyklice *Humanae vitae* ma wyłożona w tym dokumencie nauka o nierozdzielnym związku pomiędzy dwoma elementami małżeństwa, jakimi są miłość i rodzicielstwo. Jeszcze dokładniej mówiąc uzasadnienie to stanowi wszechstronnie ujęta natura miłości małżeńskiej znajdującej w małżeństwie swą realizację i swój cielesno-duchowy wyraz.

#### **LES NORMES ÉTHIQUES DE LA VIE CONJUGALE ET LEUR FONDEMENT DANS L'ENCYCLIQUE „HUMANAE VITAE”**

L'auteur s'occupe dans son article de l'analyse méthodologique des normes éthiques de la vie conjugale enseignées par Paul VI dans l'encyclique *Humanae vitae*. Il souligne en premier lieu deux règles-principes du raisonnement morale de l'Auteur de l'encyclique, c'est à dire la règle de „totalité” et la règle d'identité du bien humain et du bien moral.

Les normes éthiques concrètes dans l'encyclique sont exprimées dans la plupart en forme d'une description objective de la vie conjugale normale et surtout de l'amour conjugal, qui doit trouver son expression correcte dans la totalité de la vie conjugale et dans les actes charnels, qui sont les signes naturels de l'amour. Cet amour conjugale, considéré du point de vu théologique, est la réalisation humaine de la vocation divine provenant de Dieu, qui est l'Amour et source de l'amour humain fécond. L'amour conjugal doit être réalisé en pleine connaissance des toutes conséquences d'un acte sexuel et doit être vécu dans cet acte même. C'est qui forme le fondement d'une exigence éthique de „responsabilité” dans l'amour conjugal.

Les normes éthiques enseignées dans *Humanae vitae* ne peuvent pas être acceptées, autant que leur fondement logique, si on veut contester l'existence d'un „sens” profond et la signification humaine de la vie sexuelle, comme le fait l'empirisme radical (inauguré en philosophie occidentale par D. H u m e) ou si on considère l'être humain comme la source de son existence concrète, indéfini et ouvert aux devoirs illimités (la phénoménologie existentielle de Merleau-Ponty et Sartre, le marxisme etc.). C'est qui montre comme la source de la crise moderne dans l'éthique sexuelle la crise dans la conception du bien morale et de son fondement.

Dans l'encyclique on trouve de même quelques arguments contre l'anti-conception du caractère sociologique et pastoral. Mais le fondement proprement moral de l'enseignement de Paul VI — c'est la nature de l'amour conjugal et des actes sexuels vraiment humains.