

Krzysztof Wolski

Moralność seksualna w nauczaniu Kościoła

Studia nad Rodziną 1/1 (1), 45-52

1997

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF WOLSKI

MORALNOŚĆ SEKSUALNA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie* już w pierwszych swoich słowach wyznacza postawione nam zadanie mówiąc, że „w przeszłości nie była przekazywana wyraźna formacja seksualna, jednakże – dodaje – ogólna kultura, (była) przeniknięta szacunkiem dla podstawowych wartości”¹. Stwierdzenie to pozwala skupić się na owych podstawowych wartościach, które w nauczaniu Kościoła dotyczyły problematyki wychowania seksualnego. Natomiast wśród nich bez wątpienia, priorytetową była cnota czystości wraz z budowaną na niej chrześcijańską moralnością seksualną. W ramach niniejszego wystąpienia zatrzymam się przy ogólnych zarysach doktryny Kościoła na temat moralności seksualnej.

1. Ojcowie Kościoła

Jeśli chodzi o doktrynę Ojców Kościoła w tym, w czym odnosi się ona do moralności seksualnej można by ją scharakteryzować następująco:

1°. Z obiektywnego punktu widzenia, potwierdzają Oni wyższą wartość wstrzemięźliwości płciowej w dziewictwie od wartości jaką niesie możliwość korzystania ze współżycia płciowego w małżeństwie. Przy czym Ojcowie Wschodni wobec fenomenu ascezy, musieli podkreślać nieco bardziej dobro dopełnienia małżeńskiego (nuptiae). Natomiast na Zachodzie było bardziej koniecznym docenianie dziewictwa, które najpierw deprecjonowali poganie, a potem nawet niektórzy chrześcijanie².

Zasada generalna, którą możnaby sformułować na podstawie nauczania Ojców Kościoła brzmi następująco: każdy jest wolny i może wyrzec się małżeństwa, a jeśli czyni to dla *Królestwa* wybiera lepszą część; jednak nikt, nie ma prawa zabronić innym małżeństwa

¹ LP, 1,2.

² Elvidio, Giovignano, Vigilanzio i inni; por. I. Carrasco de Paula, *Morale Sessuale Cristiana*, Roma 1991–92, s. 69n.

(*nuptiae*) ani współżycia małżeńskiego pomiędzy prawowitymi małżonkami; każdy wierny powinien iść w tym względzie za własnym darem lub charyzmatem³.

2°. Drugą cechą charakterystyczną Ich nauczania jest moment walki przeciwko utopijnym herezjom. Patrząc na nie z punktu widzenia moralnego dostrzegamy – przynajmniej na płaszczyźnie teoretycznej – wspólne założenie, które dziś nazywamy rygorystycznym. Przy czym opinii propagujących ówczesnie rozwiązłość seksualną raczej nie było, a ci chrześcijanie, których życie prywatne pod tym względem mogło mieć wiele do życzenia, nie posiadali najmniejszej wątpliwości, by swoje rozwiązłe postępowanie zakwalifikować jako grzeszne. Rozpusta (czytaj: „wolność seksualna”) była uznawana jako grzech ciężki podobnie jak cudzołóstwo.

3°. Większość z Ojców szukając jasnego dowodu przemawiającego za godziwością aktu małżeńskiego znalazła go w fakcie zrodzenia dzieci i jest to argument bardziej przemawiający na korzyść dopełnienia małżeńskiego niż np. uzasadnienie Tertuliana, który wypracował formułę *remedium concupiscentiae* oraz uzasadnienia innych, którzy powołując się na stanowisko św. Pawła, stwierdzają, że: „ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża” (1Kor 7,2–3).

Stanowisko to nie powinno spowodować naszego przekonania, że dla Ojców Kościoła jedynym godziwym celem zjednoczenia cielesnego jest prokreacja, lub też, że byli oni niewrażliwi na inne aspekty moralności seksualnej. Przeciwnie, starożytni teolodzy nie byli ludźmi i pasterzami wyobcowanymi ze swej epoki⁴, znali bardzo dobrze problemy życia małżeńskiego i rodzinnego. Trzeba jednak zaznaczyć, że przyswajając formułę: *liberorum procreandorum causa*, Ojcowie Kościoła przekazują nam swoje przeświadczenie o *nierozerwalnym związku, jaki zachodzi między miłosnym zjednoczeniem cielesnym a zrodzeniem potomstwa*. Ta zasada wraz z już przytoczoną: o godziwości współżycia płciowego jedynie w małżeństwie stanowi centrum moralności seksualnej w ujęciu Ojców Kościoła.

³ Św. Ambroży dobrze wyraża takie stanowisko w swoim dziele o dziewictwie: „ani ten kto wybrał – mówi – małżeństwo nie gani dziewictwa, ani ten kto idzie za dziewictwem nie potępia małżeństwa. Natomiast Kościół rzeczywiście potępia interpretatorów przeciwnych tej doktrynie” (Sant’ Ambrogio, *De Virginitate* 6,34, w: Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensi Opera, v. 14/1, Milano–Roma 1989, s.37).

⁴ Wielu Ojców Kościoła, tak jak św. Jan Chryzostom, akceptowało godziwość współżycia małżeńskiego także w przypadku niepłodności i podczas ciąży. Św. Jan Chryzostom, *Elogio di Massimo*, w: *L’unita delle nozze*, red. G. Di Nola, Roma 1978.

2. Wpływ św. Augustyna na teologię płciowości

Wśród Ojców Kościoła szczególnie wyróżnić należy św. Augustyna, który jako pierwszy wypracował kompletną teologię dóbr małżeństwa: *bonum prolis*, *bonum fidei*, *bonum sacramenti* (dzieci, wierność, nierozzerwalność). W ten sposób dał początek doktrynie o celach małżeństwa. W niej stwierdza, że prokreacja nie jest jedyną racją aktu małżeńskiego, lecz zajmuje pierwsze miejsce, nie tyle z tego powodu, że zrodzenie dzieci daży do zaludnienia ziemi, ile, że Kościół może wzrastać w liczbę, oraz że niebo wypełni się kompletując liczbę wybranych.

We wczesniej myśli św. Augustyna można zauważyć przede wszystkim akcentowanie aspektu prokreacyjnego i roli zjednoczenia cielesnego, które wspiera miłość między małżonkami⁵. Ponadto stałe podkreślanie niebezpieczeństwa w związku z pożądaniem przyjemności lubieżnej, które po czasie sam rozwiązał stwierdzeniem, iż małżeńskie zjednoczenie cielesne jest dobrem pod warunkiem, że wola panuje nad libido⁶.

W późniejszych swoich dziełach⁷, św. Augustyn rozróżnia już w sposób zdecydowany między tendencją seksualną a nieporządkiem pożądliwości i uznaje pozytywną rolę przyjemności w miłości cielesnej, zawsze jednak przy dominującej i kontrolującej roli woli.

Podsumowując wykład Ojców Kościoła na temat chrześcijańskiej moralności seksualnej należy stwierdzić iż:

1°. Fundamentem jej jest prawda wiary stwierdzająca, że seksualność (płciowość) jest stworzona, tzn. chciana przez Boga.

2°. Współzycie seksualne może być godziwie praktykowane jedynie wewnątrz małżeństwa i pod określonymi warunkami.

3°. Nie przyjmuje się zjednoczenia cielesnego, które przynajmniej w intencji małżonków nie byłoby prokreacyjne⁸.

3. Doktryna Soborów od IV do XIV wieku

Nauczanie Kościoła odnośnie do problematyki płciowości w okresie tych dziesięciu nie zawsze „jasnych” wieków można by streścić w dwóch skondensowanych twierdzeniach:

⁵ Św. Augustyn, *De bono coniugali* 9,9, w: *Nuova Biblioteca Agostiniana*, v. VII/1, Roma 1978.

⁶ Św. Augustyn, *De nuptiis concupiscentia* 1,12,12, *ibid.*

⁷ Św. Augustyn, *De civitate Dei*; *Opus imperfectum contra Iulianum*; *Contra duas epistulas pelagianorum*.

⁸ W odniesieniu do tego można stwierdzić, że św. Augustyn znał problem antykoncepcji potępiając go z surowością. Używanie środków antykoncepcyjnych (*venena sterilitatis*), mówi, jest konsekwencją lubieżnego okrucieństwa lub okrutnej rozkoszy. Św. Augustyn, *De nuptiis concupiscentia* 15,17, w: *Nuova...*, dz. cyt.

1°. Obietnice życia chrześcijańskiego są jednakowe dla wszystkich. Dlatego nie można utrzymywać, że wierni, którzy nie żyją w doskonałej czystości z tego powodu powinni być traktowani jako osoby drugiej kategorii lub, że nie mogą oni osiągnąć doskonałości chrześcijańskiej.

2°. Równolegle należy stwierdzić, że nikt nie jest bezgrzeszny ani nikt nie jest zwolniony z obowiązku zachowywania przykazań; w kwestii nierządu stwierdzono, że jest grzechem śmiertelnym dla tego kto go popełnia z pełną świadomością i zgodą woli.

4. Teologia scholastyczna o cnocie czystości

Począwszy od XII wieku scholastyka zainicjowała teologiczną systematyzację nauczania dotyczącego płciowości określając technicznie pojęcia i wprowadzając podziały i rozróżnienia, które pozwały coraz bardziej wysubtelniać sąd moralny.

W tym, co odnosi się do samej płciowości scholastyka przedstawiła spekulatywne wyjaśnienie nauczania jakie pochodzi z Pisma św. i od Ojców Kościoła, reasumuje się ono w trzech zasadniczych rysach:

1°. *Płeć na początku* była stworzona jako dobra (chciana przez Boga), natomiast po grzechu prarodźców została skażona pożądliwością.

2°. Jakakolwiek forma aktywności seksualnej poza małżeństwem jest niegodziwa.

3°. Nie respektowanie naturalnego celu aktu małżeńskiego, czyli celu prokreacyjnego jest zawsze grzechem ciężkim. Przy czym cel prokreacyjny jest tu rozumiany nie tylko jako rodzenie dzieci, ale też jako ich ludzkie i chrześcijańskie wychowanie.

5. Myśl św. Tomasza

Osobno oczywiście należy pochylić się nad myślą św. Tomasza, który w dziedzinie moralności seksualnej doprecyzował to, czego brakowało w nauczaniu jego poprzedników. Trzeba zauważyć, że wiodące elementy w wykładzie św. Tomasza o płciowości nie pochodzą od Arystotelesa, lecz z Księgi Rodzaju.

Jego zasadnicze stwierdzenia doktrynalne można ująć w sposób następujący:

1°. Akt seksualny nie może być sam w sobie grzeszny ponieważ jest zachowaniem koniecznym dla dobra całego rodzaju ludzkiego. Wymaga się jednak by był spełniany według miary i należytego porządku tak, jak to ustala prawy rozum⁹.

⁹ II-II, q.153, a.2c.

2°. Akt seksualny uporządkowany według rozumu nie może stać się zły jedynie z powodu intensywności doświadczenia zmysłowego¹⁰, ponieważ dla cnoty ważne jest nie tyle brak przyjemności, ile postawa woli w relacji do niej¹¹. Na innym miejscu Akwinata wyjaśnia, że istota grzechu lubieżności znajduje się w „przekraczaniu normy rozumu odnośnie do godziwych przyjemności”¹².

3°. Szczególnie interesujące są dwa przytaczane argumenty ukazujące wewnętrzne zło nierządu. Po przedstawieniu ciężko grzesznego charakteru zjednoczenia cielesnego poza małżeństwem św. Tomasz skupia się na rozumowym wyjaśnieniu motywu jego zła podkreślając, że w nierządzie zawiera się krzywda skierowana przeciwko życiu dziecka, które ewentualnie mogłoby być poczęte¹³.

W podsumowaniu Święty stwierdza, iż nierząd musi być zawsze uważany jako ciężkie nieuporządkowanie, któremu – w przeciwieństwie do innych grzechów związanych z cnotą umiarkowania (np. grzech obżarstwa) – nie przysnaje się możliwości lekkiej materii (*parvitas materiae*)¹⁴.

Zaznacza przy tym też iż: nie wyklucza to jednak, istnienia lekkich wykroczeń przeciwko czystości takich jak np. zjednoczenie małżonków umotywowane jedynie pożądliwością¹⁵.

Zastosowując doktrynę o przyporządkowaniu do celu ostatecznego zawartą w prawie naturalnym, św. Tomasz ustala hierarchię oceny różnych rodzajów grzechów przeciwko cnotcie czystości umieszczając na pierwszym miejscu nieuporządkowania przeciwne naturze¹⁶.

¹⁰ Wobec trudności, nie tak całkiem pozbawionej racji, że rozum nie może działać podczas orgazmu z powodu intensywności przyjemności, Święty odpowiada uzasadniając ad absurdum, że w takim razie byłoby także niegodziwym spanie.

¹¹ II-II, q.153, a.2 ad.2m.

¹² II-II, q.153, a.3c.

¹³ II-II, q.154, a.2c. W *Contra Gentiles* Akwinata jako punkt wyjścia bierze przesłankę, że nasienie jest konieczne dla przeżycia gatunku przez co stanowi część dobra człowieka. W konsekwencji dobrowolna emisja nasienia dokonana w taki sposób, że albo się unika poczęcia (masturbacja, antykoncepcja, sodomia, itd.), albo nie gwarantuje się należytej edukacji potomstwu (nierząd) jest przeciwna dobru człowieka a przez to ciężko grzeszna (CG I 3, c.122). Rozwijając ten temat św. Tomasz podejmuje także jeden z aspektów problemu antykoncepcji, który wtedy współwystępował z praktyką stosunku przerywanego. Ponieważ akt antykoncepcyjny zakłada wolę odebrania zjednoczeniu cielesnemu zdolności prokreacyjnej i przez to zostaje wykluczona jakakolwiek szkodliwa konsekwencja dla potomstwa, wydawałoby się, że argument przeciwko nierządowi w tym przypadku nie byłby ważny (II-II, q.154, a.2). Na to Święty odpowiada w CG I 3, c.122.

¹⁴ II-II, q.153, a.2 ad.6m.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ II-II, q.154, a.12c.

6. Od średniowiecza aż do naszych czasów

Rozwój teologii moralnej w tym, co dotyczy płciowości od epoki średniowiecza aż do Soboru Watykańskiego II, charakteryzuje się ewidentną zbieżnością podstawowych zasad wśród bardziej znaczących teologów¹⁷. Jednak wraz z pozornie komplementarną do myśli Tomaszowej koncepcją Wilhelma Ockhama zmieniło się radykalnie rozumienie moralności. Myśl dotychczasowa zakładała, że jeśli coś jest moralnie dobre to staje się przedmiotem normy dlatego właśnie, że jest dobre; myśl „nowa” założyła, że coś jest moralnie dobre jedynie wtedy, gdy jest przykazanie, które nakazuje uważać to za dobre.

Przy takim woluntarystycznym założeniu nie należy się dziwić, że także moralność seksualna wkroczyła na mielizny minimalizmu tzw. systemów moralnych, które w niekończących się dyskusjach orzekały co jest jeszcze godziwe, a co już zabronione. Tendencja ta spowodowała na płaszczyźnie rozważań o cnocie czystości dwie przeciwstawne wersje: laksystyczną i rygorystyczną.

Stąd też po Soborze Trydenckim najbardziej dyskutowanymi kwestiami w moralności seksualnej były zagadnienia lubieżnej przyjemności i formułowanie zasady *parvitas materiae* (lekkiej materii). Ustalenia zawarto w dwóch zwięzłych zasadach:

1°. dobrowolne poszukiwanie lubieżnej samej w sobie przyjemności poza ważnym małżeństwem jest zawsze grzechem śmiertelnym z racji swego rodzaju (*ex toto genere suo*), ponieważ nie posiada lekkiej materii.

2°. przyjemność lubieżna chciana nie dla niej samej, ale dodana, pojawiająca się w łączności z pewnym określonym działaniem (np. czytanie), nie jest grzechem śmiertelnym z racji swego rodzaju (*ex toto genere suo*), ponieważ posiada lekką materię¹⁸.

Na przejściu do wieku XX jako zwiastun stałego zainteresowania się tematem rodziny przez Magisterium Kościoła pojawiła się encyklika papieża Leona XIII *Arcanum divinae sapientiae* (10.02.1880).

¹⁷ Przez około 800 lat tradycja katolicka jednogłośnie stwierdzała, że małżeństwo jest dobre; aktywność seksualna poza małżeństwem, tzn. cudzołóstwo, nierząd, masturbacja, zachowania homoseksualne lub sodomia jest ciężkogrzeszne; a także i to, że nawet wewnątrz małżeństwa niektóre działania – szczególnie antykoncepcja – jest poważnie zła; por. R. Lawler, J. Boyle, W.E. May, *Catholic Sexual Ethics*, Huntington 1985, s.51.

¹⁸ Por. D. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis*, v. II, 682–683. W terminologii aktualnej, doktryna na temat ciężkości materii w płaszczyźnie seksualnej mogłaby być sformułowana następująco: poza małżeństwem, dobrowolna aktywność genitalna (tzn. bezpośrednio chciana i spowodowana, lub upragniona, lub przyzwolona, itd) jest zawsze obiektywnie ciężka i dlatego jeśli współwystępuje pełna świadomość i całkowita zgoda woli stanowi grzech śmiertelny.

Natomiast pierwszym dokumentem tegoż Nauczania, które ujmuje całość zagadnień dotyczących małżeństwa i rodziny była w wieku XX encyklika Piusa XI *Casti connubii* (31.12.1930).

W ślad za nią podążyło długoletnie i bogate nauczanie Piusa XII z aktualnymi wciąż encyklikami *Mystici Corporis* (29.06.1943), *Humanii generis* (12.08.1950) i przemówieniami, wśród których należy wymienić chociażby przemówienie do położnych (29.10.1951).

W posoborowej teologii moralnej wiek XX przyniósł zasadniczy rozwój w odniesieniu do problematyki seksualnej. Nastąpiło przezwycięzenie dość jednak ciasnej optyki, jaka towarzyszyła moralności małżeńskiej w przypadku, gdy ta wychodziła od analizy popędu i jego naturalnej (jeżeli nie po prostu gatunkowej) celowości¹⁹.

Miały na to wpływ zarówno powstałe ruchy duchowości, które zaakcentowały wartość chrześcijańskiego życia małżeńskiego²⁰, refleksja teologów a przede wszystkim soborowe i posoborowe nauczanie Magisterium Kościoła.

Sobór Watykański II podjął tematykę rodzinną w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, ukazując ją na tle zbawczego planu Boga wobec ludzkości i wynikającego stąd powołania chrześcijańskiego przedstawionego także w aspekcie wspólnotowym²¹ oraz w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* i w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, gdzie znajdujemy syntezę najważniejszych prawd o małżeństwie i rodzinie²².

Spośród dokumentów soborowych należy jednak wyróżnić Konstytucję *Gaudium et spes* jako ten dokument, który najbardziej promuje godność małżeństwa i rodziny, a zarazem pogłębia temat płciowości oraz problematykę wychowania w tej dziedzinie²³. Wiązą ją konsekwentnie z wewnętrznymi kryteriami etycznymi: czystością, intymnością i świętością²⁴.

Podobnie profetycznym dokumentem wieku XX w dziedzinie chrześcijańskiej moralności seksualnej stała się encyklika papieża Pawła VI *Humanae vitae* (25.07.1968).

¹⁹ Por. J. Bajda, dz. cyt.

²⁰ Były to m.in. *Equipes de Notre-Dame*, *il Movimento dei Focolarini*, *Opus Dei*, itd.

²¹ Por. GS, 1–2, 11, 35, 41.

²² Por. AA, 11.

²³ Mówi on m.in., że: „Młodych winno się przede wszystkim na łonie samej rodziny odpowiednio i w stosownym czasie pouczać o godności, zadaniu i dziele miłości małżeńskiej, aby nauczani szacunku dla czystości, mogli przejść we właściwym wieku od uczciwego narzeczeństwa do małżeństwa” (GS, 49).

²⁴ Por. J. Bajda, *Nauka Soboru Watykańskiego II o małżeństwie i rodzinie*, s. 37–41, maszynopis.

7. Lata po Soborze

W tym okresie, wewnątrz fenomenu, który Ph. Delhaye nazywa metasoborem²⁵, ukazywały się serie dzieł z dość wymownymi tytułami, jak: *Plciowość ludzka: nowe kierunki w myśli katolickiej*, *Nowe drogi etyki seksualnej*, *Moralność seksualna w ewolucji*, *Miłość i małżeństwo: nowe perspektywy*, itp.

Akcent na „nowość” odpowiadał obiektywnej, naglącej potrzebie wypracowania etyki i moralności, która dałaby odpowiedź wierną dziedzictwu Objawienia i Magisterium Kościoła katolickiego, oraz argumentację adekwatną do świadomości i mentalności nowych czasów.

Taką odpowiedzią w duchu odnowy soborowej, choć jeszcze wtedy nieznaną była publikacja książki *Miłość i odpowiedzialność* księdza Karola Wojtyły i całe dotychczasowe już nawet nie do ogarnięcia nauczanie papieża Jana Pawła II.

Krzysztof Wolski: Sexual morality in the teaching of the Church

The article outlines the doctrine of the Church concerning sexual morality throughout the ages.

In view of the Fathers of the Church the centre of sexual morality is contained in the conviction of the inseparability of the relation between love union of bodies and procreation and of the appropriateness of sexual relations within the marriage exclusively.

The Fathers of the Church have given a special consideration to St. Augustine, who was the first to work out a complete theology of marital values. The period from the 4th to 14th cen. has yielded a statement that the worshippers who do not live in perfect chastity should not on that account be treated as second-class people; furthermore, one cannot claim that they are incapable of attaining a state of christian perfection.

Scholastic theology has initiated a systemization of education concerned with sexuality by technically specifying notions and by introducing divisions and distinctions which allowed for the sublimization of moral judgment.

On the other hand, the brilliant thought of St. Thomas incorporates statements on the hierarchy of the evaluation of various kinds of sin against the virtue of chastity, among which the first to be listed are trespasses contrary to nature.

Following the Middle Ages sexual morality drifted into the shallows of the minimalism of the so called moral systems which, in unending debates, tried to decide what is appropriate and what is already forbidden. On the plan of meditations over the virtue of chastity this tendency gave rise to two opposing versions – lexistic and rigoristic.

The study of sexual issues in moral theology after Vatican Council II witnessed substantial evolution. The fairly narrow optics that accompanied conjugal morality has been overcome with the application of argumentation adequate to the awareness and mentality of the new times remaining faithful to the heritage of the Revelation and the Magisterium of the Church.

²⁵ Zob. Ph. Delhaye, *La ciencia del bien y del mal. Concilio, moral y metaconcilio*, Barcelona 1990.